



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL**

CLEITON DE JESUS ROCHA

**RACIALIZANDO O PENTECOSTALISMO: experiências e vivências
raciais/religiosas em duas igrejas nos extremos do Brasil**

Porto Alegre
2021

CLEITON DE JESUS ROCHA

RACIALIZANDO O PENTECOSTALISMO: experiências e vivências
raciais/religiosas em duas igrejas nos extremos do Brasil

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Antropologia Social.

Orientador: Prof. Dr. Emerson Alessandro Giumbelli

Porto Alegre
2021

CIP - Catalogação na Publicação

ROCHA, CLEITON DE JESUS
RACIALIZANDO O PENTECOSTALISMO: experiências e
vivências raciais/religiosas em duas igrejas nos
extremos do Brasil / CLEITON DE JESUS ROCHA. -- 2021.
152 f.
Orientador: Emerson Alessandro Giumbelli.

Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal do
Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências
Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia
Social, Porto Alegre, BR-RS, 2021.

1. 1. CAPÍTULO I: RACIALIZANDO O CAMPO: NOTAS SOBRE
UM CORPO MESTIÇO NA PESQUISA ETNOLINGÜÍSTICA. 2.
2. CAPÍTULO II: DIMENSÕES RACIAIS E RELIGIOSAS NO
PENTECOSTALISMO. 3. 3. CAPÍTULO III: CHURCH OF GOD IN
CHRIST IGREJA DE DEUS EM CRISTO- COGIC. 4. 4. CAPÍTULO
IV: MINISTÉRIO INTERNACIONAL AOS PÉS DA CRUZ - MIPC:
UMA IGREJA NA PONTE. I. Giumbelli, Emerson Alessandro,
orient. II. Título.

RACIALIZANDO O PENTECOSTALISMO: experiências e vivências raciais/religiosas
em duas igrejas nos extremos do Brasil

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Antropologia Social.

Orientador: Prof. Dr. Emerson Alessandro Giumbelli

Porto Alegre, 15 de junho de 2021.

Banca examinadora

Prof. Dr. Emerson Alessandro Giumbelli (Orientador/Presidente da Banca)
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social – UFRGS

Prof. Dr. Ari Pedro Oro
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social – UFRGS

Prof. Dra. Alexsara de Souza Maciel
Universidade Federal do Amapá – UNIFAP

Prof. Dra. Jacqueline Moraes Teixeira
Universidade de São Paulo – USP

Dedico esta dissertação a Maria Hortevan Batista de Jesus – minha avó – uma mulher nordestina, migrante, garimpeira e agricultora que sempre me direcionou e ensinou o valor da educação, da luta e da justiça!

MEUS AGRADECIMENTOS...

Chegar neste momento de agradecimento, significa que um longo caminho foi percorrido. E esse caminho foi trilhado muito antes dos meus passos virem pisar sobre a terra. Assim, agradeço a Maria Hortevan Batista de Jesus – minha vó - por sonhar comigo, por sempre entender as minhas ideias loucas e subversivas que muitas vezes a minha família não compreendia o meu olhar sobre o futuro, ela sempre sensível, inteligente e crítica diante da realidade, a vida e o mundo foram suas escolas de formação, e obtive uma visão que muitos que estão dentro de uma universidade talvez não a tenham. Agradeço pelo apoio e afeto, assim como por ter financiado esta pesquisa, onde muitas outras famílias pobres acabam por financiar as pesquisas dos seus filhos (as) na pesquisa brasileira, um valor intrínseco que muitas vezes é desconsiderado.

Agradeço ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – CNPq pelo financiamento desta pesquisa, mesmo diante de várias enxurradas de pressão por grupos conservadores e sucateamento manteve-se firme no seu projeto do desenvolvimento científico no país. Por infelicidade, o CNPq já não é mais o mesmo, pois vem sofrendo um processo constante de modificações que tem colocado em xeque o seu próprio financiamento. Espero que possamos um dia vencer essa onda conservadora e nociva que tem se instalado nos principais órgãos de fomento de pesquisa da ciência brasileira.

Agradeço a Zizonete Batista de Jesus – minha mãe – pelo afeto, acolhimento e por ter assumido o papel social de mãe. E mesmo na adversidade nunca ter desistido.

Agradeço aos meus amigos que antes mesmo do mestrado ser um horizonte ou possibilidade palpável, sonharam comigo que poderíamos chegar neste lugar tão distante da realidade de jovens nas periferias brasileiras, principalmente, na cidade de Macapá – Amapá, uma cidade nas bordas da Amazônia. Assim como a Amazônia é esquecida, os filhos (as) dessa terra também são esquecidos pelo Estado Brasileiro, restando a gente a busca pela sobrevivência. Assim, agradeço aos amigos do Programa de Educação Tutorial – PET – UNIFAP, Juliana, Carol, Arthur Andrade, Ianca Moreira, Miqueias, Tiago e a Kássia Neves com todo o meu amor e carinho.

Minha vinda para fazer o mestrado no outro lado do país só foi possível por todos aqueles que acreditaram em mim e desde o início foram solícitos em me ajudar economicamente e com conselhos sobre as possíveis dificuldades que iria enfrentar em uma metrópole e uma grande universidade, fica os meus sentimentos a vocês que me ajudaram, foram muitos, e não arriscarei a citar nomes e poder esquecer o nome de alguém.

Ao meu melhor amigo e companheiro no campo das ideias, intelectual e da academia que sonhamos juntos o mestrado Arielson Teixeira do Carmo, obrigado pelo apoio, pelas trocas e por ser uma referência aos jovens pretos que podem sonhar em ser qualquer coisa nesses país que tenta a qualquer custo matar as nossas potencialidades. Você é um dos intelectuais negros mais potentes atualmente nas ciências sociais – espero que você possa ter esse reconhecimento em vida.

Em dois anos na cidade de Porto Alegre – RS, pude conhecer pessoas incríveis, sensíveis e acolhedoras. Boa parte dessas pessoas eram como eu, migrantes, e em busca de uma vida melhor. Assim, agradeço ao afeto e amor da resistência negra dentro de uma universidade que não nos quer lá, agradeço por ter apoio e lutar juntos (as) Bruno Rodrigo Carvalho Domingues e Lucilda Cavalcante Lourenço. Bem como a mulher indígena mais brilhante e dedicada a justiça social que é a Elis Alberta Ribeiro dos Santos, meus sinceros sentimentos pelas vivências, trocas, militância e resistência.

Agradeço ao acolhimento das minhas amigas na cidade de POA a Camila Braz da Silva, Joanna Munhoz Sevaio e Júlia Mistro Rodrigues, como dizem os gaúchos, “é as gurias” desejo sucesso na trajetória de vocês.

Meus sinceros agradecimentos à negra coletividade – PPGAS UFRGS, Bruno Rodrigo Carvalho Domingues, Lucilda Cavalcante Lourenço, João Cauê Benedeti Morales; Pamela Iris Mello Da Silva, Josiane de Assis Bueno, Thiago Batista Rocha, Alef de Oliveira Lima, Mariah Torres Aleixo, Thayanne Tavares Freitas, Alexandre Peres de Lima, Ranna Mirthes Souza Correa, Yara Neusa Ngomane Santos e Tatiane Pereira Muniz. O primeiro coletivo de estudantes negras (os) criado em 2019, depois de mais de 42 anos de programa. Logo, essa conquista nossa poderá ser um ponto de apoio para os futuros discentes negras (os) que posteriormente virão a ser pesquisadoras (es) no PPGAS – UFRGS.

Agradeço aos meus companheiros (as) de luta do centro de atividades sociais da periferia – CASP e da Central Única das Favelas – CUFA, Alzira Nogueira e todos (as) membros que juntos (as) lutam diariamente para uma sociedade amapaense justa, de equidade e igualdade. Agradeço ao Marcus Cardoso pelo apoio, incentivo, orientações e por ter feito a minha carta de recomendação quando eu precisei, fica minha admiração e respeito.

Em 2020 juntamente com outros jovens negros (as) amapaenses, fundamos um movimento de luta em um contexto de violência policial e do descaso que a pandemia afetou e afeta a vida dos amapaenses negros (as), criamos a Utopia Negra Amapaense, um coletivo que atua de forma prática nas redes sociais e no jornalismo, denunciado o descaso e a necropolítica que vem passando a população negra local. Juntos criamos uma rede de afeto, acolhimento e

amizade de apoio mútuo e sou muito grato por ter vocês como companheiros: Adrian Kethen Picanço Barbosa, Alícia Miranda, Rayane Penha, Amanda Souza, Higor Pereira, Luana Darby Nayrra da Silva Barbosa, Isabelly Ribeiro Guabiraba, Benedita Sardinha, Welliton Brasil e Josué Martins.

Agradeço ao meu orientador Emerson Giumbelli pela simplicidade, olhar crítico, paciência e por compreender todas as dificuldades que tive ao longo da dissertação. É um exímio antropólogo com quem pude aprender de forma satisfatória sobre a antropologia da religião, desde o início da minha estada no PPGAS – UFRGS aceitou de prontidão me orientar. Foi sensível em compreender as minhas críticas ao programa, a forma como a antropologia vem sendo produzida e sobre quais caminhos acredito que devemos percorrer em busca de uma antropologia antirracista e anticolonialista, fica os meus sentimentos e admiração por todas as trocas.

Fica minha admiração e afeto a professora Alexsara de Souza Maciel, por ser uma referência como mulher negra e da negritude. Desde que a conheci ela foi um ponto de inflexão sobre o processo de tornar-se negro em sua plenitude. Sempre pronta a compartilhar suas vivências, experiências e expertises sobre as relações étnicas raciais. Assim como, de ajudar-me materialmente e economicamente ao longo do mestrado por saber das dificuldades financeiras que nós estudantes enfrentamos, fica o meu eterno agradecimento. Assim como o papel central da minha psicóloga por fazer compreender a importância de cuidar de si e da minha psique. Não foi fácil enfrentar várias violências simbólicas e raciais na cidade de Porto Alegre e no programa e por ter sido solícita em fazer um valor de acordo com a minha realidade, foi fundamental para dar-me força e poder escrever esta dissertação.

Agradeço aos meus interlocutores que foram amáveis e solícitos em tirar as minhas dúvidas e por ter permitido a realização desta pesquisa nas suas igrejas.

Por fim, o lugar que mais pude ter afeto e acolhimento, Boteko do Caninha, com sua simplicidade, música boa, ancestralidade e um lugar onde a negritude gaúcha pode por um breve momento vivenciar sua potência. Um quilombo radiante na cidade metropolitana triste e melancólica.

O SONHO DE UMA MENINA

Música: **Esmeraldina dos Santos**

O sonho de uma menina
e falar francês
ela não dominava
nem o português
Saio da comunidade
Para estudar, não se preocupou
Com seu linguajar
Com sua história de vida,
Pode dominar, começou a falar
Acreditou, pode acreditar
Quando ia para o curral
Tirar leite de sua vaca
Falava pra vaca assim, bonjour mademoiselle
E a vaca só respondia, era com seu muu!!!
Junto com anjelita
Seguimos contado história
Para incentivar as nossas
Crianças, nas praças e nas escolas

RESUMO

Esta dissertação tem como objetivo responder como a dimensão da raça é materializada na cosmologia pentecostal, como a raça é operacionalizada no pentecostalismo, considerando a justificativa de que o pentecostalismo nas últimas décadas tem sido uma religiosidade pela qual as pessoas negras e brancos pobres têm optado como forma das suas socialidades religiosas. Para a coleta de dados, lancei mão do trabalho de campo e da etnografia, assim como de entrevistas semiestruturadas, das fotografias, das redes sociais e dos sites oficiais. O meu trabalho de campo deu-se na igreja Ministério Internacional aos Pés da Cruz – MIPC, que tem como influência o Ministério Internacional da Restauração – MIR de Rene de Araújo Terra Nova. A MIPC, localiza-se na cidade de Macapá, Amapá, em uma área de ressaca ou *ponte* no Bairro do Congós. Do mesmo modo, outra etapa do trabalho de campo foi realizada na *Church Of God In Christ* Igreja de Deus em Cristo – COGIC, que tem sua sede no Rio Grande do Sul, na cidade de Alvorada, que fica na grande região metropolitana de Porto Alegre. Acrescento que a igreja sede da COGIC se encontra nos Estados Unidos, se tem uma estrutura da COGIC em São Paulo do qual a COGIC do sul é subordinada. Parte da literatura sobre o tema da religião e relações étnicas-raciais perpassa o pensar ou considerar a dimensão do racismo dentro das igrejas, assim como a perspectiva do movimento negro de que o pentecostalismo acabaria por “alienar” a pessoa negra da sua negritude. A partir dessas considerações, esta pesquisa busca pensar pelo prisma de como os corpos racializados vivenciam e agenciam suas experiências raciais/religiosas, considerando suas formas criativas de lidar com sistemas de representação contraditórios. Assim, como resultado, é possível afirmar que brancos pobres, através do valor que a brancura tem na instituição das igrejas evangélicas, podem mesmo em contextos de pobreza exercer o poder racial através do monopólio do sagrado a partir dos seus próprios critérios. Também há dentro dessas duas igrejas investigadas uma divisão sexual e racial do trabalho religioso, fazendo com que as pessoas negras acabem por ocupar cargos secundários dentro das igrejas, mais especificamente centralizado nos ministérios de música. Por conseguinte, os corpos racializados dentro do pentecostalismo acabam por criar um *campo de tradução racial pentecostal* que busca relacionar suas experiências religiosas e raciais. Nesse processo de tradução, acaba por dar autonomia e criatividade aos sujeitos, buscando, de certa forma, contornar o aspecto do pentecostalismo que foi implementado no Brasil no início do século XX que tem a ideologia da supremacia branca e da colonialidade como parte das suas bases cosmológicas. Para evangélicos, o problema do racismo partiria de um desvio moral, de ordem espiritual, e não necessariamente política e histórica; logo, a questão da raça nesse modelo de pentecostalismo não é o problema, o problema é da ordem da salvação – salvar suas vidas e suas almas. A dimensão racial acabou por se materializar dentro das músicas, da divisão racial do trabalho religioso, da estrutura organizacional e da hermenêutica de como o pentecostalismo é traduzido em cada contexto em que é acionado.

PALAVRAS-CHAVE: Pentecostalismo. Negritude. Branquitude. Colonialidade. Racismo.

RÉSUMÉ

Cette dissertation vise à répondre à la question de savoir comment la dimension de la race est matérialisée dans la cosmologie pentecôtiste, comment la race est opérationnalisée dans le pentecôtisme, en considérant la justification que le pentecôtisme dans les dernières décennies a été une religiosité que les pauvres noirs et blancs ont choisi comme une forme de leurs socialités religieuses. Pour la collecte des données, j'ai utilisé le travail de terrain et l'ethnographie, ainsi que des entretiens semi-structurés, des photographies, des réseaux sociaux et des sites web officiels. Mon travail de terrain a eu lieu dans l'église Ministério Internacional aos Pés da Cruz - MIPC, qui est influencée par le Ministério Internacional da Restauração - MIR de Rene de Araújo Terra Nova. Le MIPC est situé dans la ville de Macapá, Amapá, dans une zone de hangar ou de pont dans le quartier de Congós. De même, une autre étape du travail de terrain a été réalisée à l'Église de Dieu en Christ Church of God in Christ - COGIC, qui a son siège à Rio Grande do Sul, dans la ville d'Alvorada, qui se trouve dans la grande région métropolitaine de Porto Alegre. Une partie de la littérature sur le thème de la religion et des relations raciales et ethniques est imprégnée de la réflexion ou de la prise en compte de la dimension du racisme au sein des églises, ainsi que de la perspective du mouvement noir selon laquelle le pentecôtisme finirait par "aliéner" la personne noire de sa négritude. A partir de ces considérations, j'ai cherché dans cette recherche à passer par le prisme de la manière dont les corps racialisés vivent et agissent sur leurs expériences raciales/religieuses, en considérant leurs manières créatives de faire face à des systèmes de représentation contradictoires. Ainsi, dans les résultats, il est possible d'affirmer que les Blancs pauvres, à travers la valeur que la blancheur a dans l'institution des églises évangéliques, peuvent même dans des contextes de pauvreté exercer un pouvoir racial à travers le monopole du sacré à partir de leurs propres critères. Il existe également au sein de ces deux églises une division sexuelle et raciale du travail religieux, ce qui fait que les noirs finissent par occuper des positions secondaires au sein des églises, plus particulièrement centralisées dans les ministères de la musique. Par conséquent, les corps racialisés au sein du pentecôtisme finissent par créer un champ de traduction racial pentecôtiste qui cherche à mettre en relation leurs expériences religieuses et raciales. Dans ce processus de traduction, il finit par donner de l'autonomie et de la créativité, en cherchant, d'une certaine manière, à contourner l'aspect du pentecôtisme mis en œuvre au Brésil au début du XXe siècle qui a l'idéologie de la suprématie blanche et de la colonialité comme faisant partie de ses bases cosmologiques. La dimension raciale s'est finalement matérialisée dans les chants, la division raciale du travail religieux, la structure organisationnelle et l'herméneutique de la traduction du pentecôtisme dans chaque contexte où il est mis en œuvre. Enfin, le problème du racisme partirait chez les évangéliques d'une déviation morale, d'ordre spirituel, et pas nécessairement politique et historique, donc, la question de la race dans ce modèle de pentecôtisme n'est pas le problème, le problème est de l'ordre du salut - sauver leurs vies et leurs âmes.

MOTS-CLÉS: Le Pentecôtisme. La Négritude. La blancheur. Colonialité. Le Racisme.

ABSTRACT

This dissertation aims to answer how the dimension of race is materialized in pentecostal cosmology, how race is operationalized in Pentecostalism, considering the justification that Pentecostalism in recent decades has been a religious practice that black people and poor whites have chosen as a form of their religious socialities. For data collection, I used fieldwork and ethnography and semi-structured interviews, photographs, social networks, and official websites. My fieldwork took place at the church *Ministério Internacional aos Pés da Cruz* – MIPC (At the Foot of the Cross International Ministry), which is influenced by Rene de Araújo Terra Nova’s *Ministério Internacional da Restauração* - MIR (International Ministry of Restoration). MIPC is based in Macapá, Amapá, in a storm surge or *ponte* (bridge) area in the neighborhood Bairro do Congós. Likewise, the other stage of the fieldwork was carried out at Church Of God In Christ – COGIC, headquartered in Rio Grande do Sul, in the city of Alvorada, in the metropolitan region of Porto Alegre. Part of the literature on the theme of religion and ethnic-racial relations comprehends thinking or considering the dimension of racism within churches and the black activism perspective that Pentecostalism would eventually “alienate” black people from their blackness. Based on these considerations, in this research, I sought to go through the prism of how racialized bodies undergo and manage their racial/religious experiences, considering their creative ways of dealing with contradictory representation systems. Thus, in results, it is possible to affirm that, through the value of whiteness in the institution of the evangelical churches, poor whites can, even in contexts of poverty, exercise racial power through the monopoly of the sacred based on their own criteria. Within the two analyzed churches, there is also a sexual and racial division of religious labor, causing black people to hold secondary positions within churches, more specifically centralized in music ministries. Consequently, racialized bodies within Pentecostalism create a *pentecostal racial translation field* that seeks to relate their religious and racial experiences. In this process of translation, it ends up granting autonomy and creativity, seeking, in a way, to bypass the aspect of Pentecostalism implemented in Brazil at the beginning of the twentieth century, that has the ideology of white supremacy and coloniality as part of its cosmological bases. The racial dimension is eventually materialized within the songs, the racial division of religious labor, the organizational structure, and the hermeneutics of how Pentecostalism is translated into each context of practice. Finally, for evangelicals, racism comes from a moral deviation, of a spiritual and not necessarily political and historical order. Therefore, the issue of race in this model of Pentecostalism is not the problem; the problem is of the order of salvation – saving their lives and their souls.

KEYWORDS: Pentecostalism. Blackness. Whiteness. Coloniality. Racism.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1. Frente da COGIC – Luz do Mundo	91
Figura 2. Parte interna da COGIC – Luz do mundo	92
Figura 3. Rede Social (1).....	110
Figura 4. Rede Social (2).....	111
Figura 5. Rede Social (3).....	111
Figura 6. Culto na COGIC-Luz no Mundo.....	112
Figura 7. Posicionamento da COGIC-Brasil	117
Figura 8. Ponte no Congós.	122
Figura 9. Hierarquia Religiosa Ministério Internacional aos Pés na Cruz-MIPC	125
Figura 10. Raça/Cor Bairro do Congós.	129
Figura 11. Célula	132

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 -Cor ou raça, população total e religião evangélica, Brasil.....	17
Tabela 2 – Organização COGIC SUL-Porto Alegre	87
Tabela 3 –Cor ou raça, população total e religião evangélica, Alvorada – RS	90
Tabela 4 –Cor ou raça, população total e religião evangélica, Porto Alegre – RS	90
Tabela 5 –Cor ou raça na população total e na religião evangélica, Macapá - AP	129

LISTA DE SIGLAS

CASP	Centro de Atividades Sociais da Periferia
COGIC	Church Of God In Christ
CUFA	Central Única das Favelas
ISER	Instituto de Estudos da Religião
MIPC	Ministério Internacional aos Pés da Cruz
MIR	Ministério Internacional da Restauração
MNE	Movimento Negro Evangélico
PET	Programa de Educação Tutorial
PPGAS	Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social
RM	Renovação Mundial
UFRGS	Universidade Federal do Rio Grande do Sul

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	17
Questões de pesquisa	19
As igrejas pesquisadas	21
Questões metodológicas	24
Apresentando os capítulos	27
1. CAPÍTULO I: RACIALIZANDO O CAMPO: NOTAS SOBRE UM CORPO MESTIÇO NA PESQUISA ETNOGRÁFICA.....	29
1.1 A metáfora do corpo: negro, branco e mestiço como invenção da colonialidade	37
1.2 Colonialidade.....	40
1.3 Fronteira	42
1.4 Sem lugar.....	44
1.5 O dever – negro no mundo	46
1.6 Discurso normativo: ciência, poder e o corpo	48
2. CAPÍTULO II: DIMENSÕES RACIAIS E RELIGIOSAS NO PENTECOSTALISMO.....	53
2.1 Abu-Lughod: a produção da diferença como hierarquia	53
2.2 Pentecostalismo e branquitude: buscando aproximações	55
2.3 Situando o pentecostalismo	63
2.4 Pentecostalismo e raça na antropologia da religião	72
2.5 A música como mediação entre raça e pentecostalismo.....	80
3. CAPÍTULO III: CHURCH OF GOD IN CHRIST IGREJA DE DEUS EM CRISTOCOGIC.....	86
3.1 COGIC.....	86
3.2 Organização da COGIC no Sul – região metropolitana de Porto Alegre	89
3.3 Narrativas, cultos e corporalidades: o estilo COGIC de ser	93

3.4	Trajetórias e experiências de corpos racializados em Porto Alegre	95
3.5	Raça e representação: evangélicos brancos e o valor da brancura	103
3.6	Posicionamentos públicos da COGIC EUA e COGIC Brasil sobre a violência racial ..	115
4.	CAPÍTULO IV: MINISTÉRIO INTERNACIONAL AOS PÉS DA CRUZ – MIPC: UMA IGREJA NA PONTE.....	119
4.1	A MIPC em Macapá	119
4.2	Dados sociais, econômicos e raciais do bairro do Congós: centro de atividades sociais da periferia – CASP.....	127
4.3	Célula: igreja, casa e família.....	130
4.4	Dor e sofrimento: como a violência e as humilhações atravessam a cosmologia religiosa pentecostal	134
	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	138
	REFERÊNCIAS	143

INTRODUÇÃO

Esta dissertação busca responder a seguinte pergunta: Como a raça é materializada na cosmologia pentecostal? Como a raça é operacionalizada no pentecostalismo? Partindo dessa assertiva, essa pergunta norteadora trará desdobramentos analíticos, conceituais, metodológicos e políticos. Explico: a raça no Brasil, mais especificamente na Antropologia brasileira, é um termo que custa caro ao pensamento antropológico e a mim pessoalmente. Essa base norteadora foi surgindo ao longo das minhas leituras, vivências e das disciplinas que fiz ao longo do mestrado no Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul – PPGAS UFRGS. Parto da ideia de que a racialidade é uma tecnologia de controle, subjugação e uma técnica colonial de produção do outro. Esse outro é sempre um corpo ou uma corporalidade subalternizada. Aqui surge outra perspectiva, a colonial, ou a colonização. Entendo a colonização como modo de produção econômica que se fundamenta na exploração do corpo negro e indígena para a manutenção do racismo estrutural e da branquitude para o exercício da supremacia branca¹.

Dentro dos seus efeitos, temos a questão da colonialidade, como instrumento de dominação, um poder que acabou por construir o mundo tal como conhecemos hoje. Esse poder está imerso nas nossas relações, inconsciente e nas instituições ocidentais. O movimento religioso pentecostal, chegando no Brasil, início do século XX, acaba por se dissolver nas relações e produzir formas de subjetividades. Tornando-se uma religiosidade que servirá como uma base de leitura de mundo, de vida e imersa no cotidiano das pessoas. Conquanto, esse pentecostalismo se instala numa territorialidade e se inscreve numa dada corporalidade – nas periferias brasileiras e nos corpos das pessoas negras que optam por essa religiosidade como parte do seu exercício religioso. De acordo com uma pesquisa do Datafolha divulgada em 2020, 58% das filiações à religião evangélica são de mulheres e 59% são de pessoas negras. Assim, as mulheres e a população negra têm uma participação considerável no processo de elaboração da religiosidade pentecostal no Brasil¹.

Tabela 1- Cor ou raça, população total e religião evangélica, Brasil

COR OU RAÇA	POPULAÇÃO TOTAL	RELIGIÃO EVANGÉLICA
PRETA	14. 351. 162	3. 461. 656
PARDA	82.820.452	19. 323. 780
BRANCA	90. 621.281	18. 867. 446
AMARELA	2. 105.353	413. 261
INDÍGENA	821.501	209. 259

Fonte: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/pesquisa/23/22107>, tabela feita pelo autor.

¹ <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2020/01/cara-tipica-do-evangelico-brasileiro-e-feminina-e-negra-aponta-datafolha.shtml>, acessado em 21/04/2021.

¹ Os termos “supremacia branca” ou “cultura supremacista branca”, mencionados várias vezes neste livro, não estão ligados a ideologias de pureza racial, mas a circunstâncias relacionadas à ideologia racista e ao colonialismo, em que as narrativas culturais e a produção de conhecimento partem do ponto de vista de pessoas brancas. Daí a existência de tantos protagonistas brancos na literatura e no cinema, e a leitura de teóricos brancos, especialmente europeus, dispensando perspectivas de negros e indígenas, que foram definidos como inferiores pelo pensamento racista/colonial (HOOKS, 2019, p.18)

Como podemos perceber na tabela acima, as pessoas negras (pretos e pardos) correspondem a 22.785.436 milhões que optam pela religiosidade evangélica, e as pessoas brancas seriam 18.867.446 milhões. Logo, há uma maioria de pessoas negras na religiosidade pentecostal. Também é importante pensarmos como as pessoas brancas ou brancos pobres acabam por estar imersos no pentecostalismo e como interagem com a dimensão da raça na sua vivência religiosa.

Esse dado histórico, estatístico e antropológico provoca essa pesquisa a pensar sobre: Como o colonial participa na formulação e invenção da cosmologia pentecostal? A dimensão da racialidade no pentecostalismo está relacionada ao processo de imaginação/acesso e elaboração da materialidade (a qual inclui a classe e gênero), ou seja, essa imaginação está imbricada no próprio processo de como a performance da corporalidade do corpo - de um corpo negro e branco dentro da cosmologia pentecostal – articula as hierárquicas funções religiosas e como a raça é materializada na religiosidade pentecostal.

Entretanto, tem-se uma problemática epistêmica e metodológica. O problema epistêmico é que, geralmente, a antropologia posiciona suas análises em corpos subalternizados, e quando a antropologia se propõe a estudar as relações étnicas raciais – se centraliza no corpo negro – o que acaba por ocluir a presença da branquitude das suas análises. E no trabalho de campo, igualmente, acaba por ocluir a própria corporalidade da(o) antropóloga(o) branca(o). Que implicações isso traz no processo de construção do conhecimento antropológico? Ou seja, cabe desmistificar algumas coisas e aprofundar a análise sobre o fenômeno religioso pentecostal, até porque entre os evangélicos a maioria são pessoas negras, ou mulheres negras. Mas, para não reproduzir esse vício epistêmico, quero analisar a raça e pensar a branquitude nesse meio. Assim, essa dissertação partirá da ideia de raça e da corporalidade.

No sentido da práxis e na forma organizacional das relações de poder a raça ganha centralidade, e posiciona os corpos. Mas, se formos pensar no sentido político, ou seja, de ir na esfera pública, como movimento negro, realmente, fica em segundo plano a presença da racialidade no discurso das(os) evangélicas(os). Além do mais, é algo que depende do contexto de como isso irá se apresentar. No caso, o meu trabalho de campo se deu em dois contextos regionais: Norte (Macapá-AP) e Sul (Porto Alegre-RS).

O imaginário social no processo de descolamento regional também expressa ideias sobre corporalidades e de racialidade. Vejamos: o imaginário sobre o Sul é de que “só tem gente branca”, logo, o racismo e a segregação seriam mais fortes. Essa ideia atrelada ao termo regional de “gaúcho(a)” pressupõe que seja uma pessoa branca. Logo, o próprio termo *oclui* a presença negra e indígena existente no Sul. É uma disputa discursiva de poder racial. Sem embargo,

quando elaborado o imaginário sobre o Norte (a Amazônia), se associa que “só teria índio” e não seria povoada, a mesma ideia de certa forma *oclui* a presença negra. Nesses dois contextos regionais, como poderíamos pensar a partir das corporalidades e de como as pessoas dentro do pentecostalismo performam a negritude e a branquitude? Assim, penso que partir da racialidade como base metodológica e epistêmica poderá fazer com que eu desvie desse vício epistêmico de não posicionar a antropologia somente em corpos construídos historicamente na subalternidade.

Geralmente nas pesquisas sobre as relações étnicas raciais, a antropologia posiciona seu "objeto" em corpos subalternos (nesse caso das pessoas negras ou nos corpos negros) e isso traz problemáticas epistêmicas, porque *oclui* determinadas dinâmicas da colonialidade. Nesse caso, a ausência da corporalidade branca. Assim, penso que partindo da ideia de raça, enquanto uma tecnologia de dominação, poderia estar posicionando melhor a pesquisa. Meu objetivo é como essa tecnologia de dominação e subjugação da raça é materializada na cosmologia pentecostal.

Essa observação vale também para as palavras “negras/os” ou “pretas/os”. Historicamente essas palavras carregam uma conotação negativa e ofensiva, mas como ao longo do debate intelectual e do movimento negro brasileiro essas palavras vêm sofrendo modificações semânticas no sentido de positivar ou valorizar o processo de autodeclaração racial de pessoa e de grupo, ao longo do trabalho irei usar negra/o ou preta/o. Assim como, quando relacionado aos meus interlocutores, irei usar a palavra branco como um processo de racializar a branquitude, justamente porque, ao longo da história, o branco acaba por se pensar como universal, ou seja, como sujeito ou uma pessoa, usar a palavra branco tem como objetivo situar e definir um lugar dentro das relações de poder racial, sendo que a branquitude acaba por ocupar essa posição de privilégio.

Questões de pesquisa

A pesquisa aqui relatada tem como objetivo poder colaborar com um olhar etnográfico sistemático sobre como o pentecostalismo enquanto uma cosmologia religiosa acaba por estar articulada com a questão da raça na sociedade brasileira. Pretendo aprofundar no procedimento analítico antropológico como a *tecnologia do racismo* é permeada pela *cosmologia pentecostal*, como um elemento de agenciamento nas relações dentro das igrejas pentecostais na Amazônia, mais especificamente em Macapá-AP, e no Sul, mais especificamente em Alvorada-RS. Assim, colocar em perspectiva o seu papel articulador no processo de construção de “identidades” e da socialidade da população negra e brancos pobres nas periferias das cidades brasileiras. Esse movimento busca inserir enfaticamente a dimensão racial no campo da antropologia da religião.

[...] os 'símbolos religiosos' e 'étnicos' podem ser tratados como parte de narrativas que estão sempre sendo renovadas pela diferença. Essa diferença é sempre expulsa pelos próprios crentes para fora de si, de forma a criar uma subjetividade. Esse processo é interminável na produção desta subjetividade na condição de negros e pentecostais. Na medida em que as fronteiras entre o étnico e o religioso são desconstruídas, podemos pensar as estratégias de permanente e interminável conversão religiosa por parte dos pentecostais negros como uma estratégia simultânea de conversão étnica. A expulsão das diferenças para fora de uma subjetividade religiosa ocorre também nos limites de uma subjetividade étnica (CONTINS, 1994, p.17).

Para Contins (1994), os símbolos religiosos e aspectos étnicos acabam por ser inseridos dentro de uma narrativa pentecostal (cosmológica) e redefinidas como elementos de enquadramento dentro desse movimento religioso. Para outros autores, como Burdick (1995), as igrejas pentecostais acabariam supostamente por suavizar o racismo dentro das igrejas, criando estratégias e disponibilizando recursos para lidar cotidianamente com a questão do racismo na sociedade. No entanto, essa interpretação apresenta algumas problemáticas, dentre elas está que, no processo da formação do corpo burocrático e na divisão social do trabalho religioso, os principais cargos e postos de decisão dentro das igrejas, as relações étnicas-raciais acabam por ditar as lógicas de escolhas, logo, pessoas brancas acabam por assumir mais frequentemente esses lugares dentro da organização burocrática (REINA, 2017).

Nessa primeira ordem de enquadramento, esta pesquisa antropológica está alinhada dentro da perspectiva teórica acadêmica do campo da antropologia da religião vinculada ao Núcleo de Estudos da Religião – NER/UFRGS. Importante ressaltar que visio poder contribuir nesse campo de debate teórico-conceitual sobre pentecostalismo e raça. Tal motivação justifica a extensão desse debate pelos dois primeiros capítulos desta dissertação.

Pretendo abordar trajetórias de pessoas negras e brancas no pentecostalismo, a partir das experiências de campo que tive na Grande Porto Alegre e em Macapá. Ou seja, como o pentecostalismo permeia corpos racializados. Pretendo apontar a dimensão racial na antropologia da religião, criticando a ocultação da branquitude do seu horizonte analítico. Assim, os dados etnográficos fazem alguns apontamentos sobre como são percebidas racialmente essas questões.

Logo, a religião ou religiosidade é um elemento importante na etapa de mapeamento de quais elementos, perspectivas e aspectos culturais perpassam a socialidade da população negra diante de demandas por direitos sejam eles quais forem, assim como no processo de fortalecimento da constituição ou percalços de uma dada constituição da “democracia”.

As igrejas pesquisadas

Essa dissertação abrange basicamente duas igrejas. A *Church Of God In Christ* Igreja de Deus em Cristo-COGIC tem sua sede no Rio Grande do Sul na cidade de Alvorada-RS, ou seja, na periferia da grande região metropolitana de Porto Alegre. A sede nacional encontra-se na cidade de São Paulo, que é, por sua vez, vinculada a uma estrutura baseada nos Estados Unidos.

Fundada em 1897, a Church of God in Christ antecede e fomenta o movimento pentecostal. Ao longo do século XX, tornou-se uma das maiores igrejas pentecostais dos Estados Unidos. Sua apresentação valoriza as raízes negras. As principais lideranças atuais nos Estados Unidos continuam sendo negras, mas ela se mostra aberta a pessoas brancas.

Boa parte das produções sobre a história da COGIC nos EUA está interligada com o contexto da própria construção da nação estadunidense. Um discurso que é articulado tanto nas produções dos documentários, nas músicas, na estética corporal e discursiva ainda são presentes na COGIC no Brasil. Ou seja, tem-se uma narrativa de que a COGIC foi capaz de unificar brancos e negros no mesmo espaço. Ao mesmo tempo, a igreja enfatiza a influência afro americana, isso ficará mais evidente sobre o jeito da COGIC de produzir música, quando elementos como o Jazz e outros acabam por construir a base musical da igreja. Logo, se tem um jogo de narrativa sobre a história da igreja, ou seja, um dito e não dito, e dependendo do contexto a raça ora é evidenciada ora ocultada, e esse jogo de contradições fui capaz de perceber no processo de trabalho de campo. A COGIC no Brasil é fundada pelo pastor Rubens Santos e pelo Bispo Samuel Moore:²

A Cogic existe há 111 anos, organizada desde 1907, e hoje presidida pelo apóstolo chefe, bispo presidente Charles E. Blake, sétimo na sucessão. Sua sede internacional fica em Memphis, TN, Estados Unidos, na Rua Mason, que leva o sobrenome do bispo fundador. Sobre a Cogic no Brasil, o pastor Rubens dos Santos era um leitor da história dos negros americanos, e conheceu a Igreja de Deus em Cristo por meio da leitura de um livro sobre a Cogic. Em viagem aos Estados Unidos, seu voo ficou retido no aeroporto por aproximadamente uma hora, o pastor que o auxiliou e recebeu nos Estados Unidos foi o bispo Samuel Moore, que serviu a jurisdição do Brasil até sua passagem para o Senhor, em 2012. Em seis de março de 1986, o pastor Rubens dos Santos inicia as atividades da primeira Cogic em São Paulo, que posteriormente é

² https://www.al.sp.gov.br/repositorio/ementario/anexos/20180403-154626-ID_SESSAO=13129.htm, acessado em 15/10/2020. Essa informação diz respeito à homenagem que Assembleia Legislativa do Estado de São Paulo fez ao aniversário de 32 anos de atuação no Brasil, assim, é possível ver o processo de articulação política que a igreja acaba por ter, como um processo de consolidar-se na opinião pública e no mercado religioso. O evento foi solicitado pelo deputado Pedro Kaká. E além disso o vereador Rinaldi Digilio elaborou um projeto de lei para instituir “dia da igreja de Deus em Cristo (COGIC – Church of God in Christ) no dia 06 de março, que foi aprovado na lei n 16. 751 de 08 de novembro de 2017. <https://leismunicipais.com.br/a/sp/s/sao-paulo/lei-ordinaria/2017/1675/16751/lei-ordinaria-n-16751-2017-altera-a-lei-n-14485-de-19-de-julho-de-2007-para-incluir-no-calendario-de-eventos-da-cidade-de-sao-paulo-o-dia-da-igreja-de-deus-em-cristo-cogic-church-of-god-in-christ-e-da-outras-providencias>, acessado em 25/10/2020.

estabelecida pelo bispo Samuel Moore, no Templo do Amor, atualmente pastoreada pelo superintendente Aldo Bezerra. Hoje a Cogic é presidida pelo prelado jurisdicional, bispo Terence Rhone e seus dois bispos auxiliares, Ivo Mariano e Robson Paiva. A igreja é organizada em três regiões eclesiais e dez distritos, sua sede jurisdicional é a COGIC 3 Resgate Para a Vida, situada na Rua Manoel João Pereira, 220, Vila Matilde, São Paulo³.

A organização burocrática da COGIC no Brasil segue basicamente a organização da COGIC dos Estados Unidos. Há também a presença de departamentos de mulheres, juventude, crianças, idosos e homens. Distintamente da sede nos Estados Unidos, na composição racial da administração da COGIC Brasil se tem pessoas negras e brancas em cargos de lideranças.

A COGIC – Luz do Mundo mantém atividades religiosas no Rio Grande do Sul por meio do Pastor Josué⁴ em 2014. Mas, de acordo com algumas informações de membros da igreja, a Church Of God In Christ-COGIC atua no Rio Grande do Sul desde 2004 quando tinha igreja Renovação Mundial Igreja Deus em Cristo-RM COGIC. Mas o pastor da RM COGICrompeu com a COGIC – Resgate para a Vida do distrito 3, que tem como sede residida em SãoPaulo. Assim, com a saída do pastor da RM COGIC, hoje se tem a presença da COGIC – Luz do Mundo, que é coordenada pelo Pastor Josué, e que tem a presença dos membros da antiga igreja.

É válido considerar a COGIC dentro do fluxo das religiosidades transnacionais, precisamente porque a COGIC-Brasil e COGIC-EUA mantém um fluxo constante de intercâmbios de experiências religiosas e raciais. Isso fica notável no que diz respeito às músicas da *Black Gospel*, uso das mídias, redes sociais, estrutura burocrática e símbolos religiosos.

Importante considerarmos como estava posto o campo religioso brasileiro na década de 1980/90, assim como o movimento negro brasileiro. O país estava passando por um processo de redemocratização, nesse período, o pentecostalismo ainda tinha pouca expressão quantitativa e o catolicismo ainda era de grande expressividade. O processo de implementação da COGIC no Brasil segue uma lógica de expansão do pentecostalismo norte-americano (Campos Júnior, 2009; Freston, 1993). Dessa forma, a COGIC parte de um projeto diferente da criação de outras igrejas no campo religioso brasileiro nesse período, justamente porque ela não nasce de nenhuma cisão ou ruptura de outras igrejas. Mesmo que os membros fundadores já tivessem previamente uma experiência pentecostal, a COGIC Brasil está intimamente interligada dentro

³ Pronunciamento realizado por Aldo Bezerra na Assembleia Legislativa do Estado de São Paulo https://www.al.sp.gov.br/repositorio/ementario/anexos/20180403-154626-ID_SESSAO=13129.htm

⁴ nome fictício

do projeto religioso da COGIC estadunidense. Sendo o Brasil um dos maiores países negros fora da África, isso pode ter sido um fator que a COGIC acabou por levar em consideração ao tentar implementar seu pentecostalismo no Brasil.

No que diz respeito à transnacionalização religiosa, Alves & Oro (2012, p. 18) consideram que “isso cria uma espécie de ‘comunidade imaginada’, geograficamente dispersa, como princípios e normas, na qual há produção, distribuição e consumo de capital de reconhecimento pessoal”. A sede mundial da COGIC⁵ faz uso constante das redes sociais no processo de divulgação das suas ações, cultos e atividades em outros países. A COGIC – Brasil reproduz boa parte dessas publicações, e alguns pastores das igrejas nos Estados Unidos vêm ao Brasil, na igreja sede em São Paulo, para fazer pregações, assim como treinamentos para os pastores brasileiros. Em vários aspectos, há uma dependência da COGIC – Brasil em relação à COGIC – EUA.

A segunda igreja incluída nesta dissertação é a Ministério Internacional aos Pés da Cruz – MIPC, localizada no Amapá – Macapá, no Bairro do Congós. Seu início está vinculado ao Ministério Internacional da Restauração – MIR (Manaus – AM) - que tem o pastor Rene de Araújo Terra Nova como liderança. Portanto, a MIPC também participa de um fluxo de igrejas ou pastores que buscam expandir-se e construir redes transnacionais no campo pentecostal. Em relação à MIPC e ao MIR, nota-se uma influência de Cesar Castelhana:

O pastor colombiano Cesar Castelhana vem desde a década de 1980 instaurando um modelo organizacional voltado ao iglescrescimento inspirado na sul-coreana Yoido Full Gospel Church, do reverendo Yonggi Cho, atualmente com uma membresia estimada em um milhão de fiéis. O modelo de Castelhanos é conhecido como G12 e essencialmente se trata de dividir a igreja em células de mais ou menos 12 pessoas em torno de um líder, reunidas em casas, que vão incorporando pessoas e se subdividem quanto se chega ao número 24 (Alves & Oro, 2012, p. 35).

Esse modelo organizacional G12 tem se articulado dentro do fluxo das cidades na região amazônica. O que gostaria de apontar é para essa rede de relações que local e global em redes de contatos mesmo em zonas periféricas das cidades brasileiras pode se estabelecer. Mas, essa rede de relações tem se apresentado hierarquicamente de forma assimétrica, o que acaba por produzir “comunidades imaginadas”, com efeitos práticos dentro das suas ações religiosas como “ligações espirituais de um Deus que aproxima os homens e rompe fronteiras para que seu nome seja conhecido” (ALVES & ORO, 2012, p. 26).

⁵ <https://www.facebook.com/cogicluzdomundo/> rede social da COGIC-Luz do Mundo em Porto Alegre. <https://www.facebook.com/ChurchOfGodInChrist/videos/849608782485597> rede social da COGIC-EUA em Tennessee.

Atualmente a MIPC, mesmo no contexto pandêmico, desenvolve suas atividades presencialmente e nas células. Tem buscado constantemente expandir suas redes religiosas através das células, um ponto importante de inserção nas várias pontes do bairro do Congós, onde boa parte dos membros da igreja vivem. Isso facilita o seu processo de capilaridade na cidade de Macapá, mas considerando que essa rede está ligada a uma dimensão de parentesco e familiar, logo, o crescimento dá-se de forma limitada, não consegue a princípio um público fora dessas redes estabelecidas. Mas, a questão econômica, a crise sanitária e o desemprego têm afetado as igrejas evangélicas nas áreas periféricas. Assim, as atividades da MIPC têm se resumido aos cultos, campanhas de arrecadação de alimentos e outros bens materiais para algum fiel que esteja necessitando, além das células na casa dos fiéis da igreja.

Tanto para MIPC e quanto para a COGIC há uma ausência de trabalhos acadêmicos mais sistemáticos e material histórico sobre suas atividades religiosas. Assim, tive que fazer um esforço para reunir algum material e poder construir a trajetória do trabalho religioso dessas igrejas. As fontes a que pude ter acesso foram os blogs das igrejas, documentários sobre a COGIC, as entrevistas de líderes, as fotografias e por fim as entrevistas com os membros das referidas igrejas. Posteriormente a isso, situei essas igrejas no fluxo histórico e temporal do campo religioso brasileiro com base em pesquisas já desenvolvidas sobre as igrejas evangélicas no Brasil na segunda metade do século XX. De certa forma, a imaginação antropológica foi importante nesse processo de construção histórica do campo de atuação religiosa dessas igrejas em dois contextos geográficos diferentes, mas tendo como influência a transnacionalização religiosa como marca das suas religiosidades.

Questões metodológicas

Durante o período de 25/08/2019 até 08/03/2020, estive em campo na igreja da COGIC na grande Porto Alegre. Dentro do trabalho de campo, tive que acionar alguns recursos metodológicos na coleta das informações. Tendo a etnografia como um desses principais recursos, ou seja, o trabalho de campo permitiu observar as formas de organização religiosa, as redes de relações familiares e afetivas, assim como as relacionalidades dos membros e as práticas religiosas. Posteriormente a cada da saída de campo, fiz a descrição de cada observação e participação que tive com os membros das duas igrejas. Em Porto Alegre, o trabalho de campo deu-se mais aos domingos devido ser o dia dos cultos, e também o dia em que os membros da igreja iriam andar pelo bairro como forma de divulgar o trabalho da igreja na cidade e entregar folhetins informativos das ações e das ministrações que iriam ter. Assim, recolhi esse material

impresso como uma forma de verificar qual estética a igreja usava para divulgar suas atividades religiosas.

A COGIC na grande Porto Alegre fazia o uso frequente das mídias sociais e tinha o WhatsApp como meio da comunicação para os membros. O recurso das redes sociais era usado como forma de realização das lives dos cultos e as outras atividades. A transmissão era em tempo real, o conteúdo em si não sofria qualquer aperfeiçoamento técnico, posteriormente era divulgado pelos membros e em grupos sociais da cidade, como forma de obter um certo engajamento e ter mais compartilhamento e visualizações. Esse mesmo recurso era feito com o uso de imagens que tinham como conteúdo divulgar essas atividades ou alguma nota oficial da igreja sede em São Paulo e da sede internacional nos Estados Unidos. Especificamente, o uso das mídias sociais está acoplado à atividade religiosa da COGIC. Percebendo e fazendo essas observações, usei esse material como parte das interpretações antropológicas ao longo desta dissertação.

E como forma de coletar informações mais específicas sobre as trajetórias das pessoas, as experiências pessoais raciais e religiosas, a história da igreja e a sua organização, fiz as entrevistas semiestruturadas. Aqui entra um ponto importante, pois a pandemia (crise sanitária no país e no mundo) modificou drasticamente o trabalho de campo e interpessoal, justamente devido ao perigo de contaminação que encontros pessoais poderiam ocasionar. Logo, realizei as entrevistas com quatro membros da igreja, e todas as entrevistas foram feitas via WhatsApp, o uso desse recurso técnico foi necessário devido à situação imposta. As entrevistas por esse meio foram interessantes, pois já era um aplicativo usado em massa, assim como estava incorporado pela igreja, o que não causou estranhamento nas pessoas entrevistadas. A dinâmica que optei foi pedir para que as pessoas estivessem em um lugar calmo e que não fosse interrompida no processo da entrevista, assim, o melhor dia eram os finais de semanas.

Diferentemente da entrevista interpessoal onde o gravador possa causar um certo constrangimento, percebi que a entrevista via WhatsApp permitiu aos meus entrevistados retirar um pouco desse constrangimento por eles estarem em suas casas. Todavia, esse modelo de coleta de informações “emergencial” para essa pesquisa retirou o processo de observação de como as pessoas iriam reagir corporalmente. Mas isso foi de certa forma abstraído da tonalidade da voz das pessoas, ou seja, ora quando era uma pergunta mais intimista a voz mudava dando a entender um constrangimento, quando a pergunta era sobre suas vivências religiosas a voz era de exaltação das suas religiosidades. Logo, particularmente, vejo com bons olhos essas formas de entrevistas intermediadas pelas novas tecnologias de comunicação. Em síntese, no processo metodológico, no trabalho de campo na grande Porto Alegre, lancei mão da etnografia/trabalho

de campo, mídias sociais, uso de imagens, músicas e de entrevistas semiestruturadas. Foram, aproximadamente, mais de quarenta horas de trabalho de campo, mais de dez horas de análise de conteúdo de vídeo, e aproximadamente cinco horas de entrevistas semiestruturadas, além de análise dos materiais históricos nos blogs, entrevistas de líderes e documentários.

Boa parte desses recursos metodológicos incorporei no trabalho de campo em Macapá, que ocorreu entre 05/01/2020 até 01/03/2020. No entanto, faço algumas observações. No trabalho de campo em Macapá consegui realizar duas entrevistas presencialmente. Os (as) pastores (as) da igreja em Macapá se recusaram em realizar a entrevista, penso que o motivo se deu que o trabalho poderia apresentar uma ameaça a sua igreja, pois como as redes de relações estão intimamente ligadas pelo parentesco nas redes religiosas, ou seja, mesmo que a igreja se projete como pública, as relacionalidades estão no âmbito do privado, expor a igreja é expor essas redes familiares, isso pode causar um certo mal-estar. Assim, considero um dos motivos dessa recusa por parte deles, fato que não ocorreu na COGIC do Rio Grande do Sul. As duas entrevistas foram com Davi⁶ e Vinicius⁷. Descrevo o contexto que foram as entrevistas, pois dependendo do contexto o sentido das respostas pode ser outro. É o caso da entrevista com Vinicius que foi na sua casa.

O primeiro entrevistado é Vinicius, um dos doze discípulos do pastor. Líder de célula, é membro da família do pastor e cotado para se tornar presbítero da igreja. Dentre os cuidados políticos e éticos nas entrevistas na pesquisa antropológica, contatei Vinicius sobre se ele aceitava me conceder uma entrevista a qual prontamente ele aceitou, e no decorrer da semana acertamos os detalhes. Foi acertado que a entrevista iria acontecer em sua casa, que se localiza atrás da igreja no Bairro do Congós. Assim, mandei previamente as perguntas das entrevistas, e expliquei o que eu faria com essas informações. Tentei deixar as coisas da forma mais clara possível.

A casa de Vinicius é de madeira, poucos móveis, de dois andares. Sua esposa estava na cozinha e os seus quatro filhos estavam na parte de cima da casa. Tinha uma mesa na sala, onde estava uma bíblia, caderno de anotações. Ele me disse que estava estudando para realizar a célula daquele dia à noite (dia da entrevista).

No decorrer da entrevista, percebi que suas falas estavam bastante restritas, um discurso elaborado previamente, e do qual toda vez que esquecia algo acionava a sua esposa para reafirmar sua fala ou complementar, ela passou a entrevista sentada do nosso lado. A esposa ficou a todo momento perto, percebi que isso acabou por causar um constrangimento a Vinicius.

⁶ Os principais interlocutores de Macapá e Porto Alegre irei usar nomes nome fictícios.

⁷ nome fictício

Assim sua fala acabou por ser um discurso controlado e cuidadoso. E assim se seguiu durante toda a entrevista. Logo, penso também que, devido à entrevista ter acontecido na sua casa, foi elaborada uma fala com cautela. Os momentos mais constrangedores foram quando eu perguntei sobre os conflitos na igreja e sobre sua condição de uma pessoa negra e se já tinha sofrido algum tipo de preconceito, ele disse que não lembra e que nunca acontecera até então. Assim, descrevendo o momento dessa entrevista é possível pensar como o contexto e o local influencia na dinâmica das entrevistas. Já a entrevista com Davi deu-se no pátio da minha casa em Macapá, o que permitiu maior liberdade para a entrevista seguir com mais naturalidade.

A entrevista com Davi foi mais substancial, conseguiu responder com mais tranquilidade as perguntas, deu a impressão de ter ficado mais à vontade. O momento da conversa que ele ficou mais na defensiva foi durante o processo de reviver o trauma de humilhação que teve na igreja com os seus irmãos, o seu corpo mudou e o tom da sua voz também. No mais, sentiu-se à vontade para descrever sua trajetória familiar e religiosa.

Além desse recurso de entrevista semiestruturada, visitei reuniões das células. Nos grupos de WhatsApp como organização religiosa, pude coletar imagens e fotos das atividades religiosas, e alguns vídeos. O uso de redes sociais era feito timidamente, considero dois fatores para isso: a baixa qualidade da internet no estado e a falta de recursos técnicos. Logo, os encontros interpessoais foram os mais acionados. Assim, fiz aproximadamente quarenta horas de observação participante nas células e na igreja, e mais duas horas de entrevistas. Devido a pandemia, posteriormente, a igreja passou a fazer seus cultos e atividades pelas redes sociais, do qual fiz o acompanhamento ao longo de 2020.

Gostaria de destacar que desde o início dessa dissertação, alguns aspectos contribuíram para a impossibilidade de uma imersão em campo mais sistemática, devido à pandemia que atravessou todo o ano de 2020/2021, com a desestabilização das agências de fomento de pesquisa. No Estado do Amapá, onde me encontrava para a escrita da mesma, no mês de novembro de 2020 houve um apagão no sistema elétrico, afetando e aprofundando ainda mais a desigualdade social, política, econômica e racial. Todos esses fatores devem ser levados em consideração, justamente, pois subjetivamente elas acompanharam o percurso dessa pesquisa.

Apresentação dos capítulos

No primeiro capítulo, busco refletir sobre a presença do corpo no trabalho de campo, e como a dimensão corporal da antropóloga (o) influencia na etnografia, ou seja, como os corpos racializados são marcados em campo, e isso acaba por estar acoplado à produção da teoria antropológica. Assim como faço uma revisão de como os corpos racializados são abordados

por pensadores negros e quais são as implicações políticas disso. Por fim, analiso como a produção do conhecimento ocidental reproduz a normatividade na epistemologia.

Durante o segundo capítulo, penso sobre o conceito de cultura e como ele é inserido por Abu-Lughod nas situações coloniais e quais as implicações na antropologia. Ao longo do capítulo, revisando a literatura sobre evangélicos e questões raciais, busco uma aproximação entre pentecostalismo e branquitude, a fim de situar a brancura dentro das igrejas evangélicas e apontar como a raça é materializada no pentecostalismo. Busco analisar como a tecnologia da raça está imbricada na cosmologia pentecostal.

Ao longo do terceiro capítulo, apresento os resultados da pesquisa sobre a *Church of God in Christ*, Igreja de Deus em Cristo-COGIC na grande Porto Alegre, mais especificamente em Alvorada-RS. Analiso como os membros descrevem suas experiências raciais e religiosas em uma igreja que historicamente foi fundada por pessoas negras e têm a negritude como parte da sua religiosidade nos Estados Unidos, e tenta implementar esse modelo no campo religioso brasileiro.

Por fim, no capítulo quatro, analiso a Ministério Internacional aos Pés da Cruz-MIPC, uma igreja que desenvolve suas atividades em uma área periférica da cidade de Macapá-AP. Descrevo essa igreja, que tem como estratégias religiosas trabalhar em células, e analiso como os membros a partir das suas experiências e trajetórias religiosas e raciais vivenciam o pentecostalismo.

CAPÍTULO I

RACIALIZANDO O CAMPO: NOTAS SOBRE UM CORPO MESTIÇO NA PESQUISA ETNOGRÁFICA

Como a corporalidade negra influencia o processo constitutivo da elaboração do saber antropológico? Muito se fala sobre os mestiços e toda a problemática que foi usada como política de estado no processo da ideologia do branqueamento. Mas, afinal, nós já ouvimos um mestiço falar? O que acha? O que pensa? O que sente? O que pensa sobre isso? Quando coloco a palavra mestiço nesta escrita, não é para fortalecer ou corroborar com o termo, do qual abomino, mas para trazê-lo como ironia e crítica. Pessoas negras de pele clara são postas num “não lugar”, mas um “não lugar,” também é um lugar. Que lugar é esse? Essas situações acabaram por ser materializadas dentro da vivência do cotidiano em uma sociedade racialmente hierarquizada, como a raça produz subjetividades em pessoas que estão nas fronteiras das definições raciais, no caso brasileiro seriam os corpos mestiços. Essa questão, acabou por ser demarcada em campo, e foi um fator importante para pensar os efeitos e as dimensões das corporalidades.

No decorrer da nossa conversa, perguntei se na igreja trabalhava com a questão da consciência racial ou da desigualdade, ele disse que sim e que sabe que a sociedade ainda hoje tem esse preconceito, e no decorrer da sua narrativa disse-me que certa vez, duas pessoas negras retintas, segundo ele, pessoas lindas e de cor deslumbrante estavam quietas na igreja, ele se aproximou delas e manteve contato, e disse que as abraçou, eles relataram ao pastor que isso tudo nunca tinha acontecido com eles, depois disso, falou -*você que é uma pessoa clara - mas é dessa origem (afro) sabe o que eu estou dizendo* – Josué disse que é alemão, ele é um pastor branco de uma igreja que tem uma origem afro americana pentecostal (DIÁRIO DE CAMPO, 25/09/19 p. 1) .

Essa descrição etnográfica foi nos primeiros dias da minha entrada em campo, passei vários meses pensando o que ela significava e conversando com amigas (os) negras (os) sobre as implicações políticas dessa colocação, como que mesmo sendo um homem negro de pele clara, esse corpo racializado foi identificado em campo – marcado. E percebi que o meu trabalho de campo perpassaria por isso, logo, o saber que é produzido pela antropologia é atravessado diretamente por uma corporalidade – corpos racializados. Ao longo da história da antropologia, dois fatores influenciam esse saber: *o corpo branco e a situação colonial*. Essas duas *tecnologias de dominações* fundamentam as bases da produção epistêmica do saber antropológico.

Irei pensar o trabalho de campo para além de um momento etnográfico, iriei fazer um deslocamento de temporalidade e de territorialidade. Dos vários fatores que atravessam um

corpo racializado (um corpo negro) as violências e as humilhações são as que mais marcam a minha experiência. Venho de uma família interracial (mãe branca e pai negro), até certo momento da minha vida eu não sabia disso, pode soar meio que absurdo, mas é a verdade. Justamente, umas das marcas do racismo é produzir um apagamento tanto estético como de percepção sobre si e sobre os outros. E até certo momento não saber o que se é numa sociedade brasileira com um passado escravocrata, isso traz sérios perigos, porque por vezes tendemos a confundir a dimensão social da racial, e essa primeira tende a se sobrepor.

Vejamos, o fato de vir de uma família pobre (classe) e viver boa parte da minha vida num bairro periférico, numa região periférica (Amazônia) e estar num corpo posto na subalternidade (um corpo mestiço), modela nosso inconsciente a interpretar os sentidos das humilhações e das violências como um fator social - a pobreza. Mas, quando se é abordado, mais de uma vez pela polícia do Estado do Amapá, e você toma consciência racial de si e dos dados estatísticos da condição socioeconômica da sociedade brasileira, você perceberá que o que realmente estava te atravessando era a dimensão da raça – um corpo racializado. E a ignorância desse fato colocou-me diante de diversos perigos, que a consciência sobre esse fato mudaria muita coisa até por que na minha trajetória acadêmica eu já ouvi de professores brancos a seguinte fala “você é muito ambicioso” ou “eu gosto do Cleiton, porque ele anda rápido, gente podre anda rápido, para pegar ônibus”.

Se a consciência racial pudesse me livrar de certos perigos, eu e Bruno Domingues, não seríamos interpretados por um colega da nossa turma como uma ameaça eminente a sua integridade física – homens negros violentos, animalizados e como se não tivessem controle sobre os seus impulsos mais básicos. De certa forma, as abordagens policiais não se tornaram tão frequentes quando entrei no território dos brancos, mas o racismo institucional se apresenta como um aparato de controle e de violência física e simbólica. Como isso não poderia influenciar o meu trabalho de campo? Sendo assim, como esse corpo racializado influi sobre o trabalho de campo, a etnografia e o saber antropológico?

Partindo da ideia de “Penso, logo existo” (*Cogito ergo sum – Descarte*) esse pressuposto filosófico da construção ontoepistemológico (existencial e epistemológico) do conhecimento ocidental, oclui⁸ várias dimensões de poder, o que vai ser sistematizado de forma mais profunda por Denise Ferreira da Silva (2019). A questão central é – a ausência do corpo no processo da produção do saber antropológico e por muitas vezes ignorar a corporalidade na prática de

⁸ O sentido de ocluir parte da ideia de algo escondido, mascarado ou camuflado.

campo. E cada corporalidade irá ter desdobramentos diferentes, assim como, as influências dos marcadores sociais que influi sobre os corpos.

Minha abordagem a racialidade [...] um conjunto de dispositivos do conhecimento produtivo. Montada com o suporte da separabilidade, determinabilidade e sequencialidade, a racialidade opera como todo e qualquer arsenal e de acordo com as regras de discurso do conhecimento moderno. (SILVA, 2019, p.166)

Ocluir o corpo da práxis antropológica é estrategicamente e politicamente pensada para camuflar a produção do saber que está ligado ao poder hegemônico normativo (da branquitude colonial europeia e da classe hegemônica). E o corpo entra na etnografia para refletir e explicar hermeticamente o outro, um corpo subalternizado. Podemos entender esse corpo subalternizado, todo e qualquer, que está à margem do discurso normativo, ou seja, os corpos das mulheres, os corpos das mulheres negras e negros, os corpos das mulheres e homens indígenas, e corpos LGBTQIA+. Logo, o corpo negro no trabalho de campo materializa experiências de um grupo posto historicamente na subalternidade, e materializa essa experiência numa crítica potente no processo da escrita etnográfica sobre campo da antropologia. Epistemologicamente *materializar a experiência do corpo negro na práxis antropológica* pode nos dar subsídios para ter um compromisso ético e político com o saber produzido por esse campo de conhecimento. E tentar desestabilizar ou tensionar bases hegemônicas que ainda está imersa esse saber. O trabalho de campo tem muito ainda o que aprender com as pessoas negras. O cotidiano de pessoas negras nas periferias do Brasil é pautado na ideia de sobrevivência. Partindo dessa ideia, estar em campo é muito mais do que abstrair a experiência de vida ou cultural do outro, é estar igualmente vigilante sobre si, na preocupação com os seus parentes e no medo, logo, a experiência etnográfica inclui a ideia de táticas de sobrevivência. E os meus dois campos, Alvorada-RS e Congós-AP, agirão tanto sobre mim como sobre os meus interlocutores. Essa base epistêmica está incorporada num sentido extremo mesmo do corpo, como diz Hooks (2009), “escravos revelam que sua sobrevivência estava muitas vezes determinada por sua capacidade de reprimir as emoções”⁹.

Fazer uma pesquisa etnográfica em dois contextos regionais me possibilitou pensar os *sentidos de tratamento* que muitas vezes permeiam nossas relações em campo. Como eu havia colocado, no campo em Alvorada-RS na região metropolitana de Porto Alegre-RS, um dos primeiros dispositivos da linguagem foi o corpo. Na cidade de Macapá-Amapá, num bairro periférico chamado Congós, a linguagem foi “onde você mora?” marcando uma ideia de

⁹ <https://www.geledes.org.br/vivendo-de-amor/> acessado em 20/10/2020.

territorialidade para saber os motivos que me levaram a uma igreja no início de uma ponte (área de ressaca). Um outro fator dessas duas experiências etnográficas é que na grande Porto Alegre-RS, a maioria da população é de pessoas brancas, e em Macapá-AP, a maioria da população é de pessoas negras. O que isso significa em termos de práticas etnográficas?

A ideia de – sobrevivência - ficará mais explícita quando nos debruçarmos sobre o material etnográfico. O meu trabalho de campo e o meu cotidiano estão imersos na ideia de sobrevivência. Esses dois momentos estão interligados e irão influir sobre as minhas percepções e interpretações desta pesquisa. Em Macapá-Amapá no Bairro do Congós que foi parte dessa pesquisa, onde me criei, brinquei, andei pelas ruas só lama, joguei bola, empinei rabiola nessas pontes, o campo etnográfico e a sobrevivência irão permanecer. Ou seja, diferente dessa abordagem que estuda num lugar, mas as/os antropólogos/as que vivem em outro território (geralmente um território de classe média e da branquitude) produzem o estado da arte do conhecimento antropológico brasileiro.

Uma outra dimensão que influi sobre a escrita desta dissertação é a preocupação com a minha família, com a população negra e o peso que é ser um estudante cotista. Se não fosse as políticas de ações afirmativas (cotas raciais), eu não estaria aqui escrevendo essas palavras. Tive que lidar com uma turma de mestrado onde a maioria eram de pessoas brancas e de classe média. Se não fossem as políticas de ações afirmativas, provavelmente, não se teria alunas/os negras /os. Assim, a produção do saber antropológico perpassa por todas essas dimensões raciais, de classe, gênero e de território (Amazônia). Como colocado por José Carlos dos Anjos (2019) num tópico chamado *racismo no debate pós-colonial*, essas posições podem ser poderosas críticas sobre o campo de conhecimento e produção de saber. Um prisma analítico e epistêmico no qual pretendo caminhar. Em síntese, minha proposta é: racializar o trabalho de campo, a produção desse conhecimento, afirmando que o processo interpretativo está interligado a um processo de deslocamento da corporalidade, gênero, racialidade e de território.

Esse movimento é trabalhado por Gilson José Rodrigues Júnior (2019), quando analisa seu corpo, enquanto um homem negro em dois contextos nacionais – Brasil e Senegal. No artigo, ele problematiza como a produção do texto e do material etnográfico é perpassado ou influi sobre o conhecimento antropológico. Logo, buscar essa atenção metodologicamente é ter consciência analítica sobre o produto da escrita antropológica. Rodrigues Júnior (2019, p. 132) pontua “corpos-não-modernos são carregados de estigmas, e como, a partir de atravessamentos estruturais, do qual o racismo é parte fundamental, são alvos de rebaixamentos sociais.”

As ciências sociais na América Latina necessitam passar por um processo de descolonização de, no mínimo, duas dimensões: a primeira é política; a segunda, ética. Partindo

desse ponto, Achille Mbembe (2018), no livro intitulado *Necropolítica*, trata de uma questão fundamental: o modo como o poder estatal pode produzir, gerenciar e tornar aceitável a produção de corpos matáveis – ou, nos termos de Mbembe (2018), “mortos-vivos”.

O foco de análise do seu livro está diretamente relacionado aos subalternos, cujas formas e corpos precisam ser explicitados e especificados. A necropolítica nas periferias das grandes metrópoles brasileiras se expressa, por exemplo, no fato de que jovens negros (pretos e pardos) e policiais negros são os que mais morrem numa política de segurança pública fracassada. Além disso, o índice de assassinatos e violência contra a população LGBTQIA+ e as mulheres¹⁰ no Brasil é um dos mais altos do mundo. Os indígenas também são um alvo notório de gerenciamento da máquina de morte que é o Estado. Nesse contexto, a necropolítica de Mbembe (2018) direciona nosso olhar para um movimento político que atinge corpos subalternizados.

Mbembe (2018, p.5) define soberania como um pressuposto de ditar quem pode viver ou morrer, ou seja, “ser soberano é exercer controle sobre a mortalidade e definir a vida como a implementação e manifestação do poder”. Nesse contexto, o filósofo destoa da visão clássica de soberania de um Estado, restrita à ideia de legitimidade para convocar uma guerra e definir suas políticas internas. Até então, morrer através da guerra não era percebido como uma política de gerenciamento de corpos marcados para morrer. Na perspectiva weberiana, o Estado moderno tem como principal característica reivindicar para si a prática repressiva, ou seja, o monopólio legítimo da violência¹¹. Entretanto, Weber (1999) por questões óbvias de ordem histórica não previu que, no decorrer dos séculos XX e XXI, outros grupos, instituições ou mesmo pessoas acabariam acionando a violência como uma tecnologia de manutenção de seus poderes, inclusive confrontando o Estado moderno no exercício desse poder e sem ter sua legitimidade de violência questionada.

Mbembe (2018) chama atenção para as formas como o Estado lida com essa problemática através da política, definida duplamente como “um projeto de autonomia e a realização de um acordo em coletividade mediante comunicação e reconhecimento” (MBEMBE, 2018, p. 9). O autor também enfatiza que é tal acordo que “a diferencia da guerra”. Dessa forma, a política agiria como ordenadora e gerenciadora da morte, ao mesmo tempo em

¹⁰ Mbembe (2018, p. 40, 56) afirma que “opressão e pobreza severas foram experimentadas com base na raça e classe social” e que “Tais obrigações foram cruciais para determinar o valor das pessoas e utilidade”.

¹¹ “Uma empresa com caráter de instituição política denominamos Estado [...] na medida em que seu quadro administrativo reivindica com êxito o monopólio legítimo da coação física para realizar as ordens vigentes” (WEBER, 1999, p. 34). De movimentos sociais parte propriamente das consequências oriundas da necropolítica incorporada pelos Estados.

que, na esfera pública, buscaria tornar justificável sua própria ação¹². Logo, a soberania seria explicitamente ordenada pelo direito de liquidar as pessoas subalternizadas.

Dentro dessa configuração, o que marcaria ou estruturaria a necropolítica seria sua associação com a colonialidade, e a raça seria usada como uma tecnologia de enquadramento e subjugação dos povos, uma marca da colonização, adotada pelos Estados-nação:

A raça foi a sombra sempre presente no pensamento e na prática das políticas do Ocidente, especificamente quando se trata de imaginar a desumanização de povos estrangeiros – ou a dominação a ser exercida sobre eles [...] O racismo é acima de tudo uma tecnologia destinada a permitir o exercício do biopoder – “este velho direito soberano de matar” (MBEMBE, 2018, p.18).

E nessa perspectiva, Mbembe (2008) vai ao encontro do que afirma Quijano:

A dominação é o requisito da exploração, e a raça é o mais eficaz instrumento de dominação que, associado à exploração, serve como o classificador universal no atual padrão mundial de poder capitalista (QUIJANO, 2005, p.138).

Aqui, podemos perceber que há um processo de articulação entre o próprio exercício de poder dos Estados nacionais com uma lógica econômica capitalista, englobando, também, a raça. Nesse sentido, no Brasil contemporâneo a lógica da política do Estado é inclinada para justificar as práticas da necropolítica da classe racialmente dominante, tornando os corpos subalternizados descartáveis, numa perspectiva de raça e classe. Junto a esse processo, a ocupação de espaços subalternizados funciona dentro da divisão racial do trabalho e das fronteiras interétnicas. O sistema simbólico dominante naturaliza a circulação dos corpos subalternizados em determinados espaços, de modo a rotulá-los como exploráveis, matáveis e subjuguáveis.

O Estado é uma instituição com tecnologias de gerenciamento desse modelo de poder, ordenando e legitimando a operacionalidade do necropoder Mbembe vê o Estado¹³ como aquele que tem a função de “civilizar” esse *modus operandi* de matar. Em síntese, o necropoder se apresenta como uma forma sutil de destruição de uma dada cultura. A soberania se relaciona com a capacidade de administrar o poder de ditar quem deve viver ou morrer. Dentre os vários

¹² Penso contemporaneamente na América Latina e, especificamente, na Colômbia e Brasil, países em que a morte de lideranças ambientais, indígenas e nacionais. “Os danos persistentes à vida civil são particularmente *eloquentes* (*acentuados*).” (MBEMBE, 2018, p.50) grifo meu.

¹³ O “Estado se comprometeria a “civilizar” os modos de matar e atribuir objetivos racionais ao próprio ato de matar.” (MBEMBE, 2018, p.33); “O estado pode, por si mesmo, se transformar em uma máquina de guerra.” (MBEMBE, 2018, p.54) e “A centralidade do Estado no cálculo da guerra deriva do fato de que o Estado é o modelo de unidade política, um princípio de organização racional, a personificação da ideia universal e um símbolo de moralidade.” (MBEMBE, 2018, p.34)

exemplos desse *modus operandi*, o autor menciona o caso da Palestina, no qual os elementos produtores dessa lógica de gerenciamento da morte culminam na ocupação colonial.

Considerando esse fator, algo que quero problematizar no fazer antropológico é que os sujeitos que embasam a produção do conhecimento antropológico são especificamente corpos subalternizados, e esses corpos sofrem com uma política que marca seus corpos para morrer. Assim, a nós, antropólogas e antropólogos, nos é demandado considerar que o saber produzido quando estabelecemos uma relação dialógica com os nossos interlocutores é engendrado e perpassado por políticas da colonialidade.

Desse modo, perguntar “o que a antropologia tem a ver com a necropolítica?” é chamar a atenção para o processo de construção do conhecimento atrelado à atuação dos Estados colonialistas dos séculos XIX e XX. Analogamente, essa marca acabou por definir o “objeto” da antropologia, como podemos perceber nas escolhas dos temas de pesquisa geralmente direcionados aos diversos grupos subalternizados contemporaneamente. É importante ressaltar que eu não estou aqui fazendo um “denuncismo” superficial da antropologia e, portanto, condenando a ciência antropológica em si, mas sim enfatizando que a produção de conhecimento antropológico se deu numa situação colonial¹⁴.

Em convergência com Mbembe (2018), Edgardo Lander (2005) elabora uma genealogia das estruturas de saber e poder nas ciências sociais, acompanhando desde sua concepção pelo centro, ou sistema-mundo, até a chegada aos países “periféricos” (os subalternos), que se entrelaçam a essa lógica, como reprodutores, ou meros coadjuvantes no que diz respeito à produção das epistemologias. Nesse ínterim, e falando de forma kafkiana, estamos imersos nas estruturas de poder e nos deparamos com inúmeros labirintos, mas diferente de Josef K, que morre sem saber o motivo do seu processo – os subalternos têm clareza sobre o ponto de partida do seu “processo” e podem, assim, elaborar uma contra narrativa.

Na obra de Lander (2005), o autor aborda uma dimensão ontológica, epistemológica e política. A primeira diz respeito ao modo como os indivíduos e os sujeitos subalternos têm suas perspectivas passadas pelo prisma dos poderes imperiais, e se veem na lógica do polo dominante. A segunda se refere ao fato de que o conhecimento ocidental parte, igualmente, do centro, e reverbera em outras regiões de produção do saber. E o poder, por sua vez, tem como

¹⁴ Pensar o processo de descolonização é necessário à antropologia, principalmente devido ao modo como o saber antropológico foi engendrado e reproduz, até hoje, uma lógica de colonialidade – podemos dizer que as práxis antropológicas e a práxis da colonialidade estão politicamente imbricadas.

substrato tecer e rebocar as demais estruturas. Como se ele fosse “por si mesmo”, o universal, o ponto zero, que dispensa explicações.

No decorrer da sua análise, Lander (2005) chama atenção para duas circunstâncias na construção do saber das ciências sociais. A primeira gira em torno da universalidade; a segunda, da naturalização. Essas duas ideias permitem a Lander (2005) analisar o discurso hegemônico que é superposto ao discurso sobre a modernidade. Quando o centro elabora uma metanarrativa universal, acaba por excluir determinados elementos, e incorporar outros em sua narrativa. Ao mesmo tempo em que essa lógica vai sendo tecida, como bem coloca Lander, os saberes modernos vão imbricando a organização social do poder hegemônico. O próprio processo da tentativa de estabelecer uma universalidade é, em si mesmo, “radicalmente excludente”.

Assim, Lander (2005) afirma que “a modernidade é a organização colonial do mundo”. Por conseguinte, as ciências sociais, dentro dessa engrenagem, entram como um poder neutralizador, pois é através delas que a “modernidade”, a “industrialização” e o “progresso” são explicados ou até mesmo projetados, dando subsídio para seu “aprimoramento”. Assim, esse modo operacional da organização colonial tem como substrato a ordem religiosa e o estabelecimento de determinados antagonismos: mente e corpo, razão e a emoção, etc. Essa ideia é o que o autor chama de um “conhecimento descorporizado e descontextualizado” Lander (2005), além dessa ordem religiosa como polo criador de ontologias explicativas, e a naturalização do saber que é produzido pelo centro.

A noção da modernidade é pensada como um dispositivo normativo, e concentra toda essa organização colonial, isto é, a “visão universal da história associada à ideia de progresso [...], a naturalização tanto das relações sociais como da ‘natureza humana’ da sociedade liberal-capitalista [...] e a naturalização ou antologização das múltiplas separações”, Lander, (2005). Logo, todo esse modo de organização, afetou e afeta diretamente a estrutura epistemológica da própria antropologia. Categorias como “selvagem”, “civilizados”, “sociedade simples”, “sociedade complexa”, “nós” e os “outros”, essas fronteiras do saber, enfim, serão desenhadas na própria dinâmica da antropologia como ciência.

A epistemologia antropológica buscou ordenar toda forma de conhecimento sobre si que foi abstraído do outro é perpassou por racionalidade em sua essência da branquitude e, nessa lógica, qualquer outro conhecimento fora dessa geopolítica estaria condenado ao fracasso. Fundamentou-se então uma hierarquia e desigualdade sobre o conhecimento. Estabeleceu-se um “dever ser para todos os povos do planeta”, Lander (2005), assim, todo o povo estaria fadado a seguir os passos em direção à modernidade.

Podemos considerar que essa crítica às ciências sociais pode suscitar um giro decolonial¹⁵, acerca de como antropólogas e antropólogos têm tratado sua construção epistemológica, e como a antropologia se introduz nesse contexto político de relações de poder. Muitas vezes, mesmo tendo-se consciência dessa dinâmica, a crítica pós-colonial, não é verdadeiramente incorporada dentro da epistemologia do fazer antropológico¹⁶.

1.1 A metáfora do corpo: negro, branco e mestiço como invenção da colonialidade

O objetivo desse subtópico é tentar relacionar duas perspectivas teóricas, uma ligada às análises de Frantz Fanon (2008) e outra às de Achille Mbembe (2014). Partindo desse ponto, é importante situar algumas ideias e conceitos de Fanon (2008) sobre o processo de fragmentação e criação de máscaras como estratégias políticas para tentar subverter esse corpo negro que a colonização acabou por produzir e administrar.

As máscaras brancas criadas influenciaram todo um processo de dominação colonial, pois o desejo de ser, passa pela vontade de reproduzir tudo que seria branco. Assim, esse corpo inventado pela colonização carrega muitas marcas: o racismo criou uma tecnologia do corpo como projeto de hierarquização e subjugação.

Na temporalidade de Fanon (2008), esses corpos estavam bem definidos na posicionalidade da estrutura da colonização. Já os corpos negros contemporâneos de Mbembe (2014) ficam mais evidentes dentro do modelo econômico neoliberal, o qual acabou por produzir uma forma complexa de vigilância e controle, que agora tem a seu favor a tecnologia, a genética e a biologia, perpassando e definindo novos parâmetros de diferenciação racial nas políticas dos estados contemporâneos de segurança.

Por mais dolorosa que possa ser esta constatação, somos obrigados a fazê-la: para o negro, há apenas um. E ele é branco. Antes de abrir o dossiê, queremos dizer certas coisas. A análise que empreendemos é psicológica. No entanto, permanece evidente que a verdadeira desalienação do negro implica uma súbita tomada de consciência das realidades econômicas e sociais. Só há complexo de inferioridade após um duplo processo: — inicialmente econômico; — em seguida pela interiorização, ou melhor, pela epidermização dessa inferioridade (FANON, 2008, p. 28).

Podemos observar como a colonização produz o corpo negro e como ele é pressionado a se articular dentro de uma lógica criada pela branquitude, de performance atravessada pelo

¹⁵ “O giro decolonial procura responder às lógicas da colonialidade do poder, ser e saber, apostando em outras experiências políticas, vivências culturais, alternativas econômicas e produção do conhecimento obscurecidas, destruídas ou bloqueadas pelo ocidentalismo, eurocentrismo e liberalismo dominantes. Concebe a importância da interação entre teoria e prática, buscando dialogar com a gramática das lutas sociais, populares e subalternizadas dos povos que compuseram e compõem a invenção da ideia de América Latina” (BALLESTRÍN, 2013).

¹⁶ Sobre esse ponto em especial, conferir Carvalho (2001).

processo do poder colonial, que o autor chama de *epidermização dessa inferioridade*. A criação colonial do negro pelo branco teve como fundamento justamente o fato de que o existir negro, sua alma, ou sua busca por uma identidade negra perpassa tanto o desejo de ser aquilo que é revestido pela branquitude quanto a construção do branco, Fanon (2008). Ser negro, nesse caso é ser *diante* do branco. Existe um processo de posicionalidade existencial desse corpo negro colonizado, de como ele passa a ser colocado no mundo. Para além disso, como essa estrutura de subjugação é incorporada pela pessoa negra, “o conhecimento do corpo é unicamente uma atividade de negação.” (FANON, 2008, p. 30). Assim, a estrutura do estado colonial cria um modelo de corpo passível de dominação.

Há, porém, outro fenômeno que coloca em xeque o modelo operante da definição de corpos dentro dessa lógica hierarquizante: a miscigenação. No Brasil, há uma grande variedade de corpos que estão marcados racialmente. Nesse sentido, parto da hipótese de que cada região, local, valores e aspectos corporais são escolhidos para aproximar-se do corpo negro inventado pela colonização ou do corpo branco para exercer esse poder racialmente.

Desta maneira, é importante ressaltar que esta dissertação visa partir da ideia de corpo que se coloca em perspectiva as abordagens teóricas de Fanon e Mbembe enquanto processos de transformação da questão racial em duas temporalidades distintas, mas complementares. No tempo de Fanon (2008) as estruturas raciais estavam bem delimitadas e definidas, já no tempo contemporâneo de Mbembe (2014), várias outras forças e dinâmicas estão atuando no processo de definição do racismo, como por exemplo, a questão da necropolítica e da biotecnologia como novos processos de complexificação da raça e de administração de corpos.

Algo que será aproximado nessas duas temporalidades é o conceito de “altericídio”: a relação do branco com o corpo negro “constitui o outro não como semelhante a si mesmo, mas como objeto intrinsecamente ameaçador, do qual é preciso proteger-se, desfazer-se, ou que, simplesmente, é preciso destruir, devido não conseguir assegurar o seu controle total.” (MBEMBE, 2014, p. 26).

Considerando esse sistema de subjugação de corpos criados pela branquitude – um sistema econômico, político, cultural e epistêmico – como pensar corpos miscigenados?¹⁷ Tais corpos frequentemente são operacionalizados nos dois sistemas ao mesmo tempo: um sistema que inventou o corpo negro e o sistema colonial que posicionou o corpo branco no topo da

¹⁷ Como pensar os mestiços dentro desses critérios? Muitas vezes, se afirmar como negro pode, diante do próprio grupo, soar um tanto ridículo. Ao mesmo tempo, há uma força operando – a política de branqueamento (força colonial) – que, mesmo tangenciando o poder, nunca irá colocar esse indefinido dentro dos critérios da branquitude, assim, vim tornar-se um corpo branco de fato.

pirâmide. Todavia, com certa particularidade, geralmente o mestiço está mais próximo do negro que do branco em termos econômicos e de subjugação.

Quando os movimentos políticos pelos direitos da população negra se articulam para pressionar as instituições estatais, trabalham com uma lógica colonial de definição corporal para delimitar culturalmente o grupo, ou seja, trabalham com uma percepção do que foi criado em um contexto de subjugação e hierarquização dos corpos. Ressignificaram esse sistema para articular movimentos de libertação política, por uma questão prática. Esse corpo “inventado” é também material, na medida que sofre os efeitos da violência em termos realistas e no campo da vida. Destarte, um dos fios condutores dos movimentos é a busca pelo reconhecimento do corpo negro.

Para Achille Mbembe (2014) o negro é uma invenção. Esse corpo não existe, foi um imaginário inventado sobre o outro, é um produto colonial utilizado como estratégia tecnológica de exploração. Daí a ideia de “devir-negro do mundo”. Contudo, também se constituiu outro movimento dentro dos efeitos da violência colonial, que reivindicavam liberdade, reconhecimento e igualdade racial, para lutar pela vida que constitui o corpo negro.

Se o homem negro era invisibilizado pelos estereótipos e reduzido ao silêncio e à não-existência, principalmente porque internalizava estes estereótipos, cabia ao negro se afirmar. Esta afirmação, como um ato político, consistirá em tornar o invisível visível. Significa a afirmação do corpo negro como uma agência de intervenção política e intelectual [...] O corpo, portanto, como parte de um projeto político, precisa ser afirmado, precisa tornar-se visível, precisa recuperar sua resistência ontológica. Os corpos negros foram produzidos como invisíveis, sem peso ontológico, habitantes da zona do não-ser estereotipados pelo olhar imperial (BERNARDINO-COSTA, 2016, p. 514- 516).

Assim, igualmente, emerge um corpo branco, que busca ser a norma e regra desse mundo racial que ele mesmo produziu. Logo, a estética corporal branca irá buscar incansavelmente associar a si mesma a cultura, ciência, beleza, poder e racionalidade iluminista. Ao mesmo tempo em que criam esse mundo corporalmente branco ocidental, produz-se um esquecimento. Uma amnésia estratégica. “Como assim eu criei esse mundo?” pode pensar um homem branco. A força da hipocrisia e do cinismo passa a ser uma tecnologia política na qual seus descendentes se apoiam para fetichização do mundo, como se não fosse criado por eles mesmos. E, quando se percebem nele, buscam uma redenção quase que sagrada. A violência do poder colonial adoeceu a mente. Logo, o poder exercido sobre o corpo colonizado colocou pressão em tudo o que poderia ser produzido posteriormente.

Epidermização do racismo: ao se deparar com o racismo, o negro introjeta um complexo de inferioridade e inicia um processo de autoilusão, buscando falar, pensar

e agir como branco, até o dia em que se depara novamente como olhar fixador do branco. Neste momento, as máscaras brancas caem: “onde quer que vá, o preto permanece um preto (BERNARDINO-COSTA, 2016, p. 506).

O corpo negro foi o mais afetado pela marca colonial. Como se livrar dessas armadilhas de subjugação? No capítulo a *experiência vivida do negro*, de Fanon (2008), o autor tenta reconstituir, na sua vivência como um corpo negro, todos os dilemas e armadilhas que aparecem ao seu ser; os medos e frustrações no processo de busca de si, até perceber como pode se desfazer dessa atmosfera colonial. Para além de falar sobre sua experiência, ele busca expor os mecanismos inconscientes, políticos e sociais que o colonialismo, como um produto da exploração, estava produzindo sobre sua condição enquanto um homem negro.

Dentro desse construto da elaboração de um corpo mistificado e, de certa forma, condenado à morte, como libertar esse corpo? Como ressignificar? Como apresentar outra narrativa? Nesse ponto, cabe considerar de que modo as ciências sociais produzem seu conhecimento a partir de corpos subalternizados, imersas em dilemas de dominação, que acabam por deturpar o próprio olhar de pesquisadoras e pesquisadores. O corpo negro ainda é colocado numa posição passível de exploração – nesse caso, de outra ordem: a ordem científica.

1.2 Colonialidade

O teórico latino-americano Aníbal Quijano (1988) é de suma importância para compreendermos como se deu o processo de produção da modernidade/colonialidade no contexto da América Latina. O projeto de modernidade europeu só foi possível porque a colonização acompanhou esse projeto hegemônico de dominação e exploração.

la cultura euronorteamericana es mundialmente hegemónica, lo cual está asociado, principalmente, al imperio de las respectivas burguesías. [...] Lo que ha desencadenado la crisis de la modernidad es un frontal ataque [...] contra todo aquello que en la racionalidad moderna está vinculado a sus promesas primigenias de liberación de la sociedad y de cada uno de sus miembros de las desigualdades sociales y de las jerarquías fundadas sobre ellas, de la arbitrariedad, del despotismo y de la represión en cada una de las instancias de la existencia social (QUIJANO, 1988, p. 2).

A colonialidade como uma expressão de poder foi consolidada no processo de colonização, forjando o eixo “euronorteamericano” como hegemônico na construção do capitalismo enquanto regime econômico. Ao criar mecanismos de exploração e de hierarquia social/racial, esse mesmo polo de poder também produz e tenta vender formas de “libertação” dentro dos valores políticos fundamentados na classe dominante.

Logo, a produção de uma racionalidade instrumental “que ahora además reclamaba para sí sola y contra la razón histórica, el prestigio y el brillo del nombre

de modernidade” (QUIJANO, 1988, p.10) acabou por influenciar a produção do conhecimento, o modo como ele foi incorporado e serviu a esse *modus operandi* de poder colonial.

Nesse sentido, de forma bastante perspicaz, o autor mostra que, na etapa da construção da modernidade como ideologia hegemônica, acontece uma mudança de regime político e econômico, com ideias (burguesas) de liberdade e igualdade. Nesse contexto, o capitalismo não é apenas um sistema econômico; é também um sistema de exploração e subjugação, no qual se articula a produção da raça como processo de hierarquização social e de desigualdade, em especial nos países que foram colonizados na América Latina.

Logo, existe uma certa simbiose com o estabelecimento da Europa e Estados Unidos como potencial hegemônico. A colonialidade retroalimenta esse poder geopolítico. Assim, a América como o lugar do futuro vai sendo introduzida no imaginário social das metrópoles. A construção da modernidade como poder legitimador e de dominação serve a uma determinada ideologia cujo discurso serve unicamente a quem o produziu. Partindo dessa consideração, a antropologia acabou por sofrer fortes influências da colonização no processo de definição das suas temáticas de pesquisa, na elaboração dos seus conhecimentos. Criou-se a imagem de um outro e estabeleceu-se relação de poder com o (a) pesquisador(a).

La ‘colonialidad’ es entendida como un fenómeno histórico mucho más complejo que el colonialismo, y que se extiende hasta nuestro presente. Se refiere a un ‘patrón de poder’, que opera a través de la naturalización de jerarquías raciales que posibilitan la re-producción de relaciones de dominación territoriales y epistémicas, que no sólo garantizan la explotación por el capital de unos seres humanos por otros, a escala mundial, sino que también subalternizan y obliteran los conocimientos, experiencias y formas de vida de quienes son así dominados y explotados (RESTREPO, 2007, p. 292).

Logo, a questão da produção epistêmica da antropologia se articula com esse “patrón de poder”, funcionando como um aparelho da colonialidade, tal como expresso em situações de tentar definir um outro-interno e elaborar um saber que tenta legitimar uma certa universalidade.

La reducción de lo arbitrario y la familiarización de lo exótico, del ‘primitivo’, signó la empresa antropológica en sus albores. Nacida de las entrañas mismas del orden colonial y de la expansión del capital, la antropología institucional ha sido, en gran parte, la normalización del imaginario occidental del ‘primitivo’, la domesticación del ‘salvaje’ mediante su racionalización. Por eso, además de configurar una evidente tecnología política de administración/ intervención de esa otredad naturalizada y ahistorizada del “primitivo”, el discurso antropológico inscribe/reduce esa otredad al orden de visibilidades propias de lo mismo (RESTREPO, 2007, p. 296).

A própria antropologia sofreu influências do processo de colonização, acabando por cair na armadilha da colonialidade. A disciplina construiu um imaginário sobre o outro, e esse outro estava numa condição de subalternidade dentro do sistema colonial. A antropologia foi um

aparelho tecnológico que permitiu o processo administrativo do Estado Colonial. Dentro desse contexto, podemos perceber que a colonialidade é uma forma de poder gerencial sobre os corpos, voltada não apenas aos meios de produção econômica: seus complexos efeitos influenciaram outras esferas e estruturas sociais. A produção epistêmica, política e corporal foi capturada por essa matriz de poder colonial.

Nesse contexto, Mbembe (2018), chama atenção para as formas como a política lida com essa problemática: “a política, portanto, é definida duplamente: um projeto de autonomia e a realização de acordo em uma coletividade mediante comunicação e reconhecimento; e isso, dizem-nos, que a diferencia da guerra” (MBEMBE, 2018, p. 9). Dessa forma, a política agiria como ordenadora e gerenciadora da morte, ao mesmo tempo em que operaria, na esfera pública, uma busca por justificar sua própria ação¹⁸. Logo, a soberania seria explicitamente ordenada pelo direito de liquidar as pessoas subalternizadas.

Outra tecnologia que acaba por gerenciar esse modelo de poder é o Estado, que ordena e legitima a operacionalidade do necropoder. Mbembe vê o Estado¹⁹ como aquele que teria a função de “civilizar” esse *modus operandi* de matar. Em síntese, o necropoder se apresenta como uma forma sutil de destruição de uma dada cultura. A soberania seria esta que gerencia o poder de ditar quem deve viver ou morrer.

1.3 Fronteira

Barth (2000) analisa o processo organizacional das relações interétnicas, e o modo como as fronteiras devem ser compreendidas em seus contextos. O autor mostra, de forma pertinente, como se estabelecem as fronteiras da etnicidade e como grupos selecionam determinadas categorias valorativas para se diferenciarem entre si e constituir suas identidades. Essa modalidade política-cultural constitui as etapas da relacionalidade que os grupos irão adotar. Esses marcadores identitários delimitam fronteiras sociais e simbólicas, ao mesmo tempo em que definem identidades.

¹⁸ O negro não existe, no entanto, enquanto tal. É constantemente produzido. Produzir o negro é produzir um vínculo social de submissão e um corpo de exploração, isto é, um corpo inteiramente exposto a vontade de um senhor, e do qual nos esforçamos para obter o máximo rendimento (MBEMBE, 2014, p. 40). Essa ideologia racial, segundo Mbembe (2014), na contemporaneidade criou um sistema de vigilância e controle social e político, fundamentado em “características biológicas, genéticas e comportamentais em impressões numéricas [...] As partes imutáveis do corpo humano tornam-se a pedra de toque de inéditos sistemas de identificação, vigilância e repressão” (MBEMBE, 2014, p. 50). Ou seja, esse novo processo de dominação biotecnológica de vigilância constrói certas características físicas e culturais essencialidades pela colonialidade.

¹⁹ Penso contemporaneamente na América Latina e, especificamente, na Colômbia e no Brasil, em que a morte de lideranças ambientais, indígenas e de movimentos sociais parte propriamente das consequências oriundas da necropolítica incorporada pelos Estados Nacionais. “Os danos persistentes à vida civil são particularmente *eloquentes (acentuados)*.” (MBEMBE, 2018, p. 50, grifos meus).

A manutenção das fronteiras previamente escolhidas e estabelecidas são fortalecidas constantemente.

As fronteiras podem persistir apesar do que podemos, metaforicamente, denominar de “osmose” das pessoas que as atravessam [...]; o que realmente importa é quão bem os outros, com os quais alguém interage e é comparado, realizam sua ação, e quais identidades e conjuntos de padrões alternativos estão abertos ao indivíduo” (BARTH, 2000, p. 204-210).

Assim, as fronteiras são pensadas como elaborações sociais e contextuais, ou seja, uma fronteira simbólica. Mesmo em sociedade diversas, ganham potência no processo de definição de identidades. As pessoas sabem quem pertence ou não a determinado grupo. Todavia, há pessoas que, quando confrontadas com as categorias valorativas selecionadas pelos grupos interétnicos, não cumprem todos os requisitos suficientes para se inserir no sistema de pertencimento. Tais indivíduos são colocados à margem dessas fronteiras identitárias. Ficam “sem lugar”, são destribalizados – ou mestiços. O mestiço é algo, mas ao mesmo tempo não o é. Sua produção é constitutiva de sociedades que são atravessadas pelo processo de colonização.

De acordo com Said (2003), nas suas reflexões sobre o exílio, a categoria pode ser propositiva para pensarmos o mestiço como um exilado interno. No processo de produção do “sem lugar”, as fronteiras nacionais e grupais agem correlacionadas para pôr à margem um indivíduo desconfigurado e sem pertencimento. Tal debate traz aportes relevantes para pensarmos no debate sobre a negritude e a branquitude brasileiras. De um lado, a negritude como uma narrativa política libertária para tornar negro esse indefinido mestiço – ou seja, lutar contra os efeitos da colonialidade. De outro, a branquitude, envolta em um processo de dissolver a raça, parte da política de Estado de branquear a população e alegando a narrativa de “desenvolver” a nação; a mestiçagem, nesse contexto, serve à ideia de criar uma identidade nacional. No entanto, a pertença a esses grupos é ambivalente: o indivíduo é ou pode tornar-se algo, mas ao mesmo tempo não o é, pois lhe faltam mais elementos valorativos e características grupais para sê-lo. Assim, o mestiço é produto de uma violência colonial.

De forma sintética, o autor irá definir que “alguns traços culturais são utilizados pelos atores como sinais e emblemas de diferenças, outros são ignorados” (BARTH, 2000, p. 194), ou seja, no processo do contato interétnico os grupos selecionam ou aplicam em outros grupos determinados aspectos morais, performáticos e culturais para se diferenciar entre si, essa modalidade política-cultural irá ser as etapas da relacionalidade que os grupos irão adotar. Esses marcadores identitários irá delimitar fronteiras sociais e simbólicas, ao mesmo tempo definir identidades. E essas identidades quando acionadas em contextos distintos de onde elas foram

elaboradas irão causar estranhamento ou constrangimentos sociais aos indivíduos, conquanto, as vezes elas podem ser negociadas dependendo do contexto, assim as identidades ficam a critério das fronteiras e dos contextos que as pessoas e os grupos escolheram.

Assim, nos contatos interétnicos “grupos étnicos persistem como unidades significantes apenas se implicarem marcadas diferenças no comportamento, isto é, diferenças culturais persistentes” (BARTH, 2000, p.196). A manutenção das fronteiras previamente escolhidas e estabelecidas são fortalecidas constantemente. Dessa forma, vem o contexto brasileiro, dependendo do local, a negritude irá ser classificada de determinadas maneiras e situações. Ao mesmo tempo, no processo de industrialização, onde os espaços sociais podem ou não permitir o contato interétnico, as categorias valorativas do estabelecimento das fronteiras serão de outra ordem – não necessariamente culturais, mas de ordem fenotípica. Assim, aspectos fenotípicos e corporais serão um dos elementos marcadores do estabelecimento de fronteiras identitárias.

Essa configuração coloca pessoas ou grupos em situações de marginalidade, ou mesmo em uma liminaridade nas etapas de definições, como colocado por Barth (2000), “particularmente quando as pessoas mudam sua identidade, tal fato cria ambiguidade, uma vez que a pertença étnica é ao mesmo tempo, uma questão de origem, assim como de identidade corrente [...] o que é importante reconhecer é que, uma redução drástica das diferenças culturais entre grupos étnicos não pode ser correlacionada de modo simples com uma redução da pertinência organizacional das identidades étnicas” (BARTH 2000, p. 214-219). As fronteiras interétnicas são acionadas pelos grupos raciais como forma de definir os critérios de quem pertence ou não a tal grupo e ao mesmo tempo se articular politicamente nas sociedades racialmente estratificadas.

1.4 Sem lugar

Dentro das nossas reflexões, um termo que emerge é o “sem lugar”. Como pensar algo que está à margem? É uma situação problemática, pois sua definição é ambígua, e a tangibilidade desse indivíduo fronteiriço depende do resgate de outras categorias valorativas grupais, fazendo parte de um sistema simbólico que se torna inteligível. Se forças históricas, sociais e políticas acabam por definir os grupos, o mestiço foi posto como um produto da busca pela construção de uma identidade nacional (Munanga, 2004).

Mas, como pensar o estabelecimento das fronteiras interétnicas dentro de um sistema simbólico no qual a cosmologia acaba por definir relações de poder entre os grupos identitários raciais? Considerando essa questão, o “sem lugar” não necessariamente anula os efeitos que o lugar tem dentro da estrutura das relações raciais no Brasil, até porque o sem lugar, é um lugar.

O lugar que ocupa é um espaço de relações de poder que a própria elite branca tentou utilizar para poder implementar um projeto nacional de branqueamento. Assim, o mestiço nesse jogo se coloca como uma fronteira periférica, identitária, linguística, ontológica e epistêmica.

A fronteira organizacional de Barth (2000) de certa maneira parte de grupos fixos. Nessa configuração, embora os mestiços sejam ambivalentes, as relações de poder que norteiam o campo da classificação são pertinentes porque possibilitam a compreensão desse outro (mestiço). É o sistema de significado que acaba por aglutinar esse campo de classificação ambivalente. Em outros termos, o que define essa ambivalência é como a cosmologia dos grupos e seu sistema de crença faz a leitura do sujeito ambivalente e indefinido. Daí que tanto os sistemas de forças hegemônicas classificatórias da branquitude (um aparelho da colonialidade) quanto o dispositivo político e discursivo contra hegemônico da negritude tentem capitalizar o mestiço nesse jogo de classificações.

Tal fronteira-marginal posta ao mestiço, além de toda a estrutura de repressão, que é operacional no Brasil, acaba por usar sua força violenta ou para exterminar essa ambivalência ou para exercer a submissão desse mestiço, o “mal necessário” nesse jogo de narrativas de poder implementado pela branquitude. O que fazer com aquilo que se torna ambivalente, que não é dominável, classificado precisamente? A solução encontrada é colocá-lo à margem dos processos classificatórios: um problema de todos e, ao mesmo tempo, de ninguém. Parece que a construção da identidade desse sujeito marginal é um vir a ser, que pode ou não se utilizar do sistema classificatório hegemônico e contra hegemônico.

O que estou querendo dizer é: o mestiço, em determinados contextos, utiliza-se do sistema classificatório da branquitude para melhor fluir nos espaços dessa nova ordem social no Brasil, as classes sociais. E recorre à negritude para “complementar” sua identidade, acionando elementos dessa cosmologia e manipulando esses sistemas simbólicos. É um sujeito híbrido contextualmente, em constante processo na busca por sua libertação identitária e racial. Mesmo tendo essa capacidade, não é uma ameaça ao sistema de classificação dos grupos, na medida em que os campos das fronteiras e agenciamento do sistema de crenças pode ou não permitir que esse sujeito híbrido circule e mantenha relações com os mais variados grupos. Conforme afirma Quijano:

mais significativo ainda é o facto de que as ações ou omissões humanas não podem separar-se do que está previamente feito e existe como condicionantes das ações, externamente ou não, das subjetividades, do conhecimento e ou dos desejos e das intenções. Por isso, as opções, queridas ou não, conscientes ou não, para todos ou para alguns, não podem ser decididas, nem atuadas no vácuo num *vacuum* histórico. Disso se deriva, no entanto, não necessariamente em todo o caso, que as opções estejam

escritas já numa determinação extra-histórica, supra-histórica ou trans históricas como no destino da tragédia grega clássica (QUIJANO, 2005, p. 91).

Como foi posto por Quijano (2005), “omissões humanas não podem separar-se do que está previamente feito”. Disso decorre que o processo da violência histórica, política e econômica da colonização produziu o efeito da mestiçagem, atrelando-se e servindo à construção do Estado nacional brasileiro. Ela está posta, mesmo que através da violência. A questão é: como desmistificar e “criar” uma consciência racial que seja capaz de retirar esse dever/ser do mestiço da lógica da colonização? Como retirá-lo da margem das fronteiras interétnicas, da ambiguidade fruto do sistema de significado que o coloca submisso a um poder hegemônico e à autoridade da branquitude?

A raça foi incorporada ao capitalismo eurocêntrico [...] A distribuição dos indivíduos nas relações de poder tem, conseqüentemente, o caráter de processos de classificação, desclassificação e reclassificação social de uma população, ou seja, daquela distinção que ocorre num padrão societal de poder de longa duração [...] uma vez que os indivíduos disputam constantemente o tempo e os recursos, razões e necessidades desses conflitos nunca são os mesmos a cada momento de uma longa história [...] o poder está sempre em estado de conflito e em processo de distribuição e redistribuição (QUIJANO, 2005, p. 115).

Para o autor, a raça está numa lógica de poder também econômico. Inseridos nesses conflitos, os mestiços acabam por atender, no Brasil contemporâneo, a uma lógica de mercado. Dentro das práticas da necropolítica da classe racialmente dominante, são considerados corpos descartáveis numa perspectiva de raça e classe, ocupando espaços subalternizados na divisão racial do trabalho. Tal situação é complexa, pois, apesar da subalternização, as fronteiras interétnicas e o sistema simbólico dominante tornam aceitável a circulação desses corpos em determinados espaços de poder, mesmo que de modo bastante excepcional e controlado.

1.5 O dever-negro do mundo

O processo do desenvolvimento da Europa como potência econômica, geopolítica, estética e cultural só foi possível porque esse espaço geográfico conseguiu deturpar e articular politicamente outras regiões do mundo. Principalmente, conseguiu elaborar uma narrativa contra outros corpos. Esses corpos, até então desconhecidos, passaram a ser exploráveis. Mbembe (2014) diz que esse encontro de alteridades fez com que a branquitude produzisse um certo delírio, pois acabou por criar algo em relação ao outro – no caso, o negro.

Pois aquilo que fez fermentar o delírio são, entre outras coisas, as raças. Ao reduzir o corpo e o ser vivo a uma questão de aparência, de pele ou de cor, outorgando a pele e a cor o estatuto de uma ficção de cariz biológico, os mundos euro-americanos em

particular fizeram do negro e da raça duas versões de uma única e mesma figura – a da loucura codificada (MBEMBE, 2014, p. 11).

Assim, é importante ponderar que Fanon (2008) e Mbembe (2014) acabam por analisar o fenômeno do racismo como uma questão psicológica e, simultaneamente, com efeitos sobre as estruturas sociais. Tal processo de invenção do outro parte de uma questão política, de poder e produção de desigualdade através dos corpos. Ou seja, “homens e mulheres originários da África foram transformados em homens-objetos, homens-mercadorias e homens moedas [...]” (MBEMBE, 2014, p.12-18). O corpo negro, dentro da lógica contemporânea neoliberal, é a “transformação dos seres humanos em coisas animadas, em dados digitais e em códigos” (MBEMBE, 2014, p.12-18).

Desse modo, toda a construção da colonização parte da invenção de um corpo passível de exploração. Esse sistema de invenção de corpos criou todo um conjunto de hierarquização fundamentado na corporalidade e na estética. Com o processo de complexificação da tecnologia, a invenção do corpo negro na contemporaneidade passa por uma etapa de codificação numérica, usada como política de biossegurança nos Estados-nação. Mas, ao mesmo tempo é necessário ter cuidado para não cair numa armadilha de destituir de ação esse corpo inventado. Afinal, esse corpo tem agência e poder de transformação. Nesse caso, a liberdade é um caminho possível de preenchimento que a colonialidade tentou produzir sobre o corpo negro. Assim, no processo de descoberta de si ou do seu ser, o corpo negro vai rompendo as armadilhas coloniais, vai subvertendo uma ordem estabelecida.

Mbembe (2014, p. 19) aponta que o corpo negro se encontra apanhado “nas redes de dominação da raça, vendo os seus corpos e pensamentos a partir de fora”. Ou seja, dentro da narrativa de dominação, o corpo negro inventado foi transformado em uma coisa, ou em outro. Um processo de relação de alteridade foi colocado em um movimento de anulação. Não há relação igual, porque o outro não é considerado passível da condição humana dentro da lógica colonial. “[H]umilhado e profundamente desonrado, o negro é, na ordem da modernidade, o único de todos os humanos cuja carne foi transformada em coisa, e o espírito em mercadoria – a cripta viva do capital” (MBEMBE, 2014, p.19).

Esse corpo foi direcionado a um fluxo ainda mais complexo de exploração pelo capital. Em simultâneo a sua incorporação como mão de obra, outras estruturas de dominação vão se acoplando, como a religião. A religiosidade pentecostal (os evangélicos), em especial, se faz cada vez mais presentes nas periferias das grandes capitais brasileiras, ou em comunidades ribeirinhas amazônicas. Nesse contexto, tal sistema religioso de crenças se aproxima especificamente das existências negras. E, assim como o capital oferece ao corpo negro uma

etapa de trabalho (exploração econômica), o pentecostalismo apresenta uma narrativa religiosa para preencher esse corpo com elementos performáticos e culturais negros, como a dança e a música. Percepções essencialistas do que viria ser a cultura negra são articuladas e capturadas por essa narrativa religiosa.

1.6 Discurso normativo: ciência, poder e o corpo

Esse subtópico tem como objetivo refletir sobre o discurso normativo que acabam por enquadrar três dimensões: a práxis científica, o corpo e o poder. A norma acaba por ser introduzida de diversas maneiras e por diversos meios. Por mais que busquemos ter o cuidado epistêmico e político para não reproduzir certos poderes hegemônicos normatizados, mas por ironia o mundo ordinário moderno/contemporâneo já é estruturado ou posicionado de tal forma que está na sutileza, por vezes, acabamos por reproduzir a normatividade. Esse poder normativo está ocluído no nosso inconsciente, nas nossas relações cotidianas e nas nossas projeções sociais/políticas.

O discurso normativo é justamente o – poder hegemônico. Podemos percebê-lo pela ótica do liberalismo, individualismo, colonialidade e do capitalismo. E por outras formas incluídas dentro desses poderes normativos que acabam por influir sobre a percepção sobre o outro – outro que está na fronteira desse poder normatizado. A ciência podemos perceber sobre o saber – sobre a epistemologia ocidental. O corpo onde esse poder é operacionalizado e modelado para torna-lo útil ou explorável pela normatividade.

Dentre esses procedimentos normativos, que muitas vezes é reproduzido sobre como os/as pesquisadores (as) estão posicionados (as) na estrutura epistêmica da produção do saber, e quando analisa os grupos subalternos de forma homogênea, quando acabamos por homogeneizar grupos sociais, a norma prevalece sobre esses corpos. Essa posição traz consequências ou a reprodução de práticas normativas. A construção do outro é a forma mais perceptiva desse modo operacional desse poder hegemônico normativo. Penso que, na dimensão antropológica, o pressuposto epistêmico da alteridade, no sentido de ver o mundo “através da lente do nativo”, acaba por ocluir, muitas vezes a questão política desse processo, que seria – a situação colonial. E ao mesmo tempo como os conceitos acabam por ser influenciado por uma dimensão liberal.

Essa dimensão liberal da produção conceitual está fundamentada numa lógica, muitas vezes, pelo absentismo em relação ao compromisso social, político e que não propõe transformações sociais, ou seja, na ideia weberiana de “neutralidade axiológica”, esse pressuposto metodológico influi no saber ocidental, ou mesmo o processo de ocluir raça na

produção desse saber como se não fosse algo irrelevante na práxis científica de todos os campos do saber. Em outras palavras, a norma acaba por tirar o compromisso social sobre os corpos subalternizados. Em nome da produção do conhecimento, produz-se um saber sem compromisso político, mas um saber que é capturado pelo discurso normativo. Como podemos perceber na colocação de Judith Butler:

Assim, como as formas de poder, incluindo o poder do estado, orquestram uma cena de oposição diádica que requer dois sujeitos distintos, qualificados por atributos únicos ou plurais, e mutuamente excludentes? aceitar esses sujeitos como algo natural significa desviar a atenção crítica das próprias operações do poder, incluindo os efeitos orquestradores do poder inerentes na e dentro da formação do sujeito. Em decorrência disso, alerta para o perigo das formas narrativas de história progressiva nas quais o conflito diádico é superado mediante enquadramentos liberais mais abrangentes e inclusivos ou, ainda, nas quais o constructo do progresso em si se converte na questão definidora na batalha pela defesa do liberalismo (BUTLER, 2015,p.211-212).

Esse poder normativo discursivo sobre o outro acaba por se manifestar de diversas formas. É importante percebermos como ele é operacionalizado nas nossas práticas. Se formos pensar em um sentido geopolítico na produção epistêmica, a raça na América Latina precede classe, e classe posiciona a raça, que implicações isso traz na manifestação do poder normativo? E como a questão do gênero é articulada nessa prerrogativa da normatividade no processo da identidade?

Essa premissa pode ser um caminho para termos uma atenção teórica no modo como vamos produzir o conhecimento desse outro lado geopolítico do mundo. Se a nossa práxis ignora essas prerrogativas, provavelmente, estamos reproduzindo a norma. Logo, existe a norma como poder hegemônico, e se tem o discurso normativo que é onde é materializado ou efetivado o poder normativo. A universidade, economia, política, afetividade e o Estado materializam esse discurso normativo sobre esse corpo – um corpo subalternizado.

Poderíamos considerar esse poder normativo como a matriz de poder da colonialidade, ou seja, como esse modo de produção influi sobre as dinâmicas do conhecimento teórico e conceitual latino-americano, sobre as narrativas das percepções sobre o corpo e que poder é esse articulado na estrutura do Estado, da economia e política. Ou seja, a normatividade discursiva acabou por construir e enquadrar imagem sobre o outro. E esse outro é justamente os corpos que foram colocados historicamente na subalternidade.

Como exemplo, irei colocar uma imagem difundida sobre os evangélicos, ou seja, a ideia que todo evangélico é conservador, em termos do discurso normativo, e que implicações isso tem? O que inclui em termos de poder e da representação? O poder da representação sobre os evangélicos recai sobre um poder normativo. Justamente por que ele inclui como em termos

práticos, por exemplo, as pessoas negras mobilizam a cosmologia religiosa nas suas práticas cotidianas. Muitas vezes, destoando da representação hegemônica sobre os evangélicos no Brasil. Digo, sobre os evangélicos negros, justamente, para percebermos como as relações étnicas e raciais podem redirecionar como iremos ver esse movimento religioso, e ele pode ser representado (enquanto imagem de controle) de diversas outras formas. Ou seja, um corpo de uma pessoa negra no meio evangélico posicionado territorialmente numa periferia de uma metrópole aciona vivências e sobrevivências articulando o pentecostalismo como forma de contornar, muitas vezes, as tecnologias coloniais/raciais quando age, e age para tentar desconfigurar a autoestima da pessoa negra, e quando a pessoa negra articula para se valorizar e valorizar o seu corpo, a sua vida, é justamente para contornar esse poder normativo. O poder normativo é constantemente retroalimentado pelo poder dos grupos hegemônicos, mas é constantemente confrontado por essa corporalidade que está na fronteira da norma. Se o discurso é enquadrado como normativo sobre o outro, como fica esse corpo? Que corpo é esse que é representado pela norma que a ciência fala sobre e não com ele?

A crítica aos modelos utilitaristas recobre na verdade a crítica à redução individualista, ou seja, à suposição de que a vida coletiva seja apenas o resultado da justaposição dos indivíduos livres, iguais e autônomos da ideologia liberal instituinte [...] ocidental a desenvolver uma argumentação explícita sobre o individualismo ao mesmo tempo como ideologia e como valor: instauradora, intransponível, e, no entanto, impeditiva do acesso à percepção sociológica (DUARTE, 2004, p. 15).

Podemos perceber como a ideologia do individualismo acaba por ser imbricada sobre a produção do saber científico. Ou seja, “que a vida coletiva seja apenas o resultado da justaposição dos indivíduos” do qual acaba por ocluir a diversidade das formas de expressão social dos mais variados grupos, nesse caso, dos grupos subalternizados latino americanos. Do qual mesmo que o Estado leve a ideia de liberdade ou do direito à vida como pressuposto da construção da legitimidade do poder do Estado e dos direitos individuais universais. Essa prerrogativa não é válida para todos os grupos ou todos os corpos, e que o sentido embutido de liberdade ou vida está fundamentado numa ideia hegemônica do poder da propriedade privada e de um corpo da branquitude. Entendendo a branquitude como um lugar social de privilégios, poder e hegemonia sobre o mundo moderno normatizado. Ou seja, um corpo da branquitude sobre a ideia da vida ou dos direitos, o que ele quer dizer com isso é poder exercer os direitos que foram postos a esse corpo – viver. Mas, quando vamos pensar um corpo sobre a negritude o que é acoplado sobre o indivíduo é a – sobrevivência.

Nesse caso poderemos perceber como o corpo ocidental foi produzido dentro de uma lógica de dispositivos de poder/saber que as diretrizes militares ocidentais acabaram por

transformar um corpo dócil, mas produtivo. Não basta disciplinar o corpo, é necessário tornar esse corpo capaz de ser introduzido no sistema de produção, e poder explorar ele no mais alto nível de complexidade. Se formos perceber em termos da racialidade, o corpo negro, para além de ser produtivo, está marcado para morrer. Logo, começamos a perceber como o poder normativo reconfigura como esse corpo será posto nas relações de poder, e que posição ele vai ocupar nos meandros do poder normativo.

É ao mesmo tempo uma redução materialista da alma e uma teoria geral do adestramento, no centro dos quais reina a noção de “docilidade” que une ao corpo analisável o corpo manipulável, é dócil um corpo que pode ser submetido, que pode ser utilizado, que pode ser transformado e aperfeiçoado [...] o controle minucioso das operações do corpo, que realizam a sujeição constante de suas forças e lhes impõem uma relação de docilidade-utilidade, são o que podemos chamar as “disciplinas” (FOUCAULT, 1987, p.163).

Assim, o poder normativo vem justamente para refletirmos como a normatividade é operacionalizada na: ciência, corpo e poder. Esses três elementos são influenciados pela norma. Ou melhor, o discurso normativo sobre o outro acaba por posicionar esse corpo na subalternidade. E o saber produzido sobre esse corpo é manipulado tanto pelo Estado, quanto pela ciência no seu processo de produção teórica (epistêmica) ou no exercício do poder estatal para implementar sua soberania. O saber/poder sobre os corpos acaba por ocluir o poder normativo, “o corpo só se torna força útil se é ao mesmo tempo corpo produtivo e corpo submisso” (FOUCAULT, 1987, p.23). E em cada momento histórico, em cada território, as formas que agem sobre o corpo são readequadas para suas mais diversas finalidades.

A norma como poder hegemônico acaba por engendrar nas instituições ocidentais contemporâneas sua naturalização. E isso traz consequências tanto na práxis científica, quanto no saber que é produzido. Porque o discurso sobre o outro subalterno mantém de certa forma a percepção sobre o corpo, e esse corpo precisa levar em consideração a dimensão geopolítica e a da interseccionalidade. O corpo é perpassado por marcadores sociais, a norma vai operacionalizar de maneira diversa e o discurso normativo sobre esse corpo vai ser manifestado de maneira distinta e com um peso diferenciado. Logo, quando vamos pensar na dimensão da tecnologia iremos perceber que a normatividade vai influenciar como ela vai ser manipulada dentro desse poder normativo. A tecnologia incorpora o corpo e modela esse corpo sobre a norma, e a norma vai condicionando esse corpo em função de dispositivos de controle.

No percurso podemos perceber as dimensões históricas, teóricas e de temporalidade sobre o processo da construção do corpo. No processo de deturpação de sua construção ontológica pela colonização, inventa-se uma corporalidade, pela qual o poder-discurso

normativo age sobre esse corpo. A invenção do outro foi incorporada dentro de uma lógica econômica, a transformação do outro em objeto. Assim, a colonialidade foi capaz de criar um sistema perverso e grotesco, ou seja, criar um sistema de dominação, hierarquização e de desigualdade fundamentado na invenção de um corpo e de uma dada corporalidade. A percepção sobre o corpo acaba por definir as relações de poder e a política do Estado – uma influência do poder liberal e colonial.

Mas, é explorado e está dentro do processo de hierarquização racial e de desigualdade. Por fim, torna esse jogo colonial da corporalidade negra contemporânea mais complexa, ao introduzir uma noção de vigilância constante fundamentada numa lógica de codificação numérica, do papel da engenharia genética e da biotecnologia como um viés de expansão do racismo na contemporaneidade, do qual agora é usada como uma política de segurança nacional dos países e do melhoramento do corpo humano ou do desenvolvimento de políticas de controle fronteiriço através de códigos corporais-biológicos.

Assim, um corpo mestiço (racialmente negro) é mercado dentro do trabalho de campo e da etnografia, logo, o conhecimento antropológico passa pelo meandro de como a construção do corpo produz dadas subjetividades racializadas influenciando as análises antropológicas e o material etnográfico. Assim como influencia a aproximação do antropólogo (a) negro (a) com os seus interlocutores também marcados racialmente. Dessa forma, as estratégias de sobrevivência são um ponto de conexão que corpos racializados acabam por estabelecer, pontos de diálogo, o que tornou essa etnografia algo particular no processo constitutivo do trabalho de campo e da reflexão antropológica.

CAPÍTULO II

DIMENSÕES RACIAIS E RELIGIOSAS NO PENTECOSTALISMO

2.1 Abu-Lughod: a produção da diferença como hierarquia

A noção de cultura na história do pensamento antropológico foi marcada por várias mutações. O trabalho de campo, enquanto recurso metodológico, conferiu maior densidade ao conceito, na medida em que permitiu incorporar na sua definição a representação que os interlocutores têm de si mesmos. Nessa perspectiva, Abu-Lughod (2018) nos convida a refletir sobre o modo como acabamos por representar os “outros” no texto antropológico.

O argumento central do artigo “Escrevendo contra a cultura” de Abu-Lughod (2018), é sobre o conceito de cultura que acabaria por criar diferenças que, por sua vez, no processo da escrita antropológica, correm o risco de reforçar hierarquizações. Isso porque o “eu” – geralmente ocidental – cria um “outro” não-ocidental. Essa relação entre um “eu” e o “outro” é atravessada por relações de poder. Nas palavras da autora, o termo cultura “opera no discurso antropológico para reforçar separações que inevitavelmente carregam sentidos hierárquicos” (ABU-LUGHOD, 2018, p.194).

Desse modo, a antropóloga argumenta *contra* a “cultura” – pois esta reforçaria a separação e a hierarquia – propondo uma crítica estrutural, na qual a elaboração de uma etnografia do particular emerge como recurso na busca de um humanismo tático²⁰. Em sua concepção, a noção de cultura serve para distinguir “culturas” – o que fica nítido na base epistemológica da antropologia, de estudar povos que estão ou estavam em condições de dominação.

É importante contextualizar que Abu-Lughod dialoga criticamente com a coletânea intitulada “*A Escrita da Cultura*” de Marcus Clifford (2016), a qual, na visão da autora, desconsidera a produção das feministas e dos *halfies*²¹ na produção antropológica²². A análise de Abu-Lughod é fundamental, pois situa política e historicamente a produção do saber antropológico, apontando a sistematicidade com a qual “mulheres, negros e pessoas de grande parte do não-Occidente têm sido (...) constituídos como outros nos principais sistemas políticos da diferença” (ABU-LUGHOD, 2018, p.199). Eis o que perpassa o cerne da antropologia, o

²⁰ O humanismo tático consiste em refletir através do humanismo, que, ainda no ocidente, é uma linguagem que visa a igualdade (ABU-LUGHOD, 2018).

²¹ “O termo inglês *halfie*, escolhido pela autora, comporta a noção de um sujeito composto por distintas referências e formações (de *half*, “metade”):”. (Nota da tradução brasileira de *Writing against culture*).

²² Abu-Lughod (1991) questiona a crítica feita por outros antropólogos ao campo de investigação das antropólogas feministas e *halfies*, como se eles desenvolvessem uma antropologia pouco legítima.

modo como o “eu” antropólogo representa os grupos não-ocidentais na escrita antropológica e o contexto em que essas pesquisas foram desenvolvidas: “cultura é a ferramenta essencial para fazer o outro” (ABU-LUGHOD, 2018, p.200).

Assim, a autora nos provoca a escrever *contra* a cultura, propondo ajustar o foco para as “várias conexões e interconexões, históricas e contemporâneas” (ABU-LUGHOD, 1991, p.205). No processo da escrita, é importante considerar que nossas pesquisas estão sujeitas à leitura e à crítica de nossos interlocutores. Logo, situar conexões e articular temporalmente os grupos sociais com quem trabalhamos é também assumir responsabilidades políticas e éticas nas nossas produções. Dentre tais responsabilidades se encontra o cuidado em não homogeneizar, em nossas escritas etnográficas, os grupos descritos. Não ignorar a existência de divergências internas, ocultando as dinâmicas interiores dos grupos. Afinal, “já foi muitas vezes indicado que o modo generalizado do discurso das ciências sociais favorece a abstração e a reificação” (ABU-LUGHOD, 2018, p.206).

Abu-Lughod é assertiva quando problematiza o discurso profissional, afirmando que este apresenta uma “linguagem de poder”, isto é, “discursos de profissionalização, por natureza, afirmam hierarquias” (ABU-LUGHOD, 2018, p.207). Diante disso, propõe duas estratégias: a posicionalidade e o humanismo tático como etapas para escrever contra a cultura. A posicionalidade considera as dinâmicas políticas entre o “eu” e o “outro”. O ato de seposicionar, levando em conta a corporalidade do pesquisador e o contexto geopolítico em que está situado, deve atentar à diferença cultural, evitando, assim, tomar o grupo estudado como coerente, homogêneo, sem considerar suas distintas temporalidades.

O humanismo tático, por sua vez, se traduz no questionamento sobre “o que trabalhamos, como escrevemos e para quem o fazemos”. Refletir por essa via é buscar maior simetria, analisando as particularidades dos grupos estudados. Logo, escrever contra a cultura implica considerar que há desigualdades entre o ocidental e o não ocidental, que o discurso profissional é uma relação de poder e seu efeito é a hierarquia.

Por outro lado, Abu-Lughod (2018) analisa explicitamente as relações de poder que perpassam a estrutura do texto e o processo refinado de reflexão teórica do fazer antropológico. É interessante ressaltar que a crise na antropologia no contexto em que autora publicou seu texto era (e provavelmente ainda hoje é) de ordem ética e política – e a crítica de Abu-Lughod parece não ter sido incorporada ou levada a sério, e isso, acaba por nos relevar que essa problemática ainda permanece no processo constitutivo da antropologia contemporânea.

No próximo item faço uma abordagem sobre o conceito de branquitude, e como a identidade racial branca está relacionada no pentecostalismo. Fazendo um levantamento sobre

brancos evangélicos, se tem uma ausência sobre artigos e outros trabalhos mais sistemáticos sobre essa temática. Logo, fiz um esforço teórico e reflexivo na busca de aproximar pentecostalismo e brancos evangélicos, em síntese, a brancura disponibiliza recursos e privilégios raciais aos brancos pobres evangélicos em igrejas nas periferias das cidades brasileiros, e posteriormente aciono algumas interpretações sobre o pentecostalismo brasileiro e sua relacionalidade com a branquitude.

2.2 Pentecostalismo e branquitude: buscando aproximações

Neste tópico buscarei posicionar teórica e conceitualmente como branquitude vem sendo trabalhada nos estudos sobre a identidade racial branca. Ao mesmo tempo, como contemporaneamente os pentecostalismos vêm sendo conceituado na antropologia da religião. Esse exercício requer alguns cuidados epistêmicos, justamente por dois motivos: a) poucos estudos desenvolvidos sobre branco evangélico; b) as relações de poder no plano da produção científica ou da produção epistêmica que os (as) pesquisadores (as) e antropólogos (as) se colocam dentro da relação texto/corpo no processo de produção de teoria antropológica.

Ao longo da abordagem sobre o campo da antropologia da religião, da relação raça e evangélicos, boa parte da teoria posicionou o seu olhar analítico para os corpos racializados subalternos, ao mesmo tempo que se tem um *esquecimento estratégico* da sua pertença racial, e de como a subjetividade racial branca acaba por ser introduzida na produção da teoria antropológica. Dessa forma, buscarei analisar como a literatura tem abordado conceitualmente a branquitude.

Um trabalho importante publicado sobre a temática no Brasil é “*Psicologia Social do racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil*”, organizado por Iray Carone e Maria Aparecida Silva Bento (2002). No texto “*Branqueamento e Branquitude no Brasil*”, Bento (2016) faz alguns apontamentos de como a branquitude se apresenta no processo de produção e manutenção da sua identidade racial branca. Um ponto importante identificado pela autora é o silêncio que o branco diante da discriminação racial e da sua pertença racial branca, assim como a negação em relação ao racismo estrutural, ou seja, se tem a negação de que o racismo produziria vantagens raciais ao branco seja no sentido econômico, psicológico, social, político e religioso: “o silêncio, a omissão, a distorção do lugar do branco na situação das desigualdades raciais no Brasil têm um forte componente narcísico, de autopreservação” (BENTO, 2016, p. 32). Logo, quando a pessoa branca nega o racismo estrutural para além de uma ignorância ou inocência, isso parte igualmente de uma estratégia política, pois mesmo na

ignorância sobre as relações raciais, o branco tem o privilégio racial da brancura – o poder da vantagem racial.

Esse silêncio e autopreservação se fará presente na epistemologia e na produção das teorias antropológicas, isso fica evidente onde boa parte das etnografias brasileiras o pesquisador branco retira sua condição de branco e os efeitos que isso produz nas formulações das suas etnográficas. Há um jogo de poder de autopreservação para manutenção das hierarquias raciais quando centralizam e buscam monopolizar o campo científico. Isso se materializa, especificamente, nos programas de pós-graduação no Brasil onde o silêncio, autopreservação e manutenção da desigualdade racial se fazem presente – em um programa com 24 pesquisadores brancos, 2 pesquisadores negros e nenhum indígena²³ – evidencia como o privilégio branco e o racismo estrutural dá vantagens raciais a – branquitude. Desde o processo de implementação das políticas de ações afirmativas nos programas de pós-graduação vem se apresentando uma tímida mudança nesse quadro.

Logo, a epistemologia, teoria antropológica e etnografia carregam em si uma subjetividade branca. E essa subjetividade branca pode se apresentar de inúmeras formas “com base nos escritos de Kaes, talvez possamos tentar compreender algo como o que Hasenbalg chamou de "acordo tácito" na sociedade brasileira, que é o de não falar sobre racismo e sempre encarar as desigualdades raciais como um problema do negro” (BENTO, 2016, p. 49). Esse jogo do poder racial, Bento (2016) conceituou de “pacto narcísico”. Esse pacto se materializa de várias formas, a forma nessa pesquisa que me interessa é como os antropólogos brancos retiram sua brancura tanto na textualidade da produção antropológica como no trabalho de campo, ignorando que a “Relação negro e branco, herdeiros beneficiários ou herdeiros expropriados de um mesmo processo histórico, partícipes de um mesmo cotidiano onde os direitos de uns são violados permanentemente pelo outro” (BENTO, 2016, p. 58). Essa ideia de

²³ Programa de Pós-Graduação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul PPGAS /UFRGS.

Na pesquisa “raça e gênero nas ciências sociais: um perfil dos docentes de pós-graduação no Brasil” sobre a composição racial dos programas podemos ter uma leitura mais precisa sobre essa problemática, há programas que 100% das vagas são ocupadas por docentes brancos “QUADRO DOCENTE 100% BRANCO” Antropologia Universidade Federal do Rio Grande do Norte (Antropologia); Ciência Política Universidade Federal do ABC (Políticas Públicas) Universidade Federal do Rio Grande do Sul (Políticas Públicas); Universidade Federal de São Carlos (Ciência Política); Universidade Estadual de Campinas (Ciência Política); Sociologia Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (Ciências Sociais); Universidade Federal do Paraná (Sociologia) Universidade do Vale do Rio dos Sinos (Ciências Sociais). Fonte: http://gemaa.iesp.uerj.br/wp-content/uploads/2020/07/Boletim-OCS_GEMAA_2020.pdf, acessado em 23 de abril de 2021. CANDIDO, Marcia Rangel. FERES JUNIOR, João. CAMPOS, Luiz Augusto. "Raça e Gênero nas Ciências Sociais: um perfil dos docentes de pós-graduação no Brasil". Boletim OCS, n.1, set.2018.

como a *subjetividade branca* se insere na epistemologia será trabalhado por Grada Kimbola (2008) e Dipesh Chakrabarty²⁴ (2000).

Nos estudos sobre a branquitude no Brasil, Lourenço Cardoso (2010; 2011) considera que a identidade racial branca é diversa e se apresenta de várias formas, isso fica evidente quando no Brasil colocamos o fator território e contexto social (as periferias), essa branquitude vai se apresentar de uma dada maneira e forma: “a branquitude refere-se à identidade racial branca, a branquitude se constrói e reconstrói histórica e socialmente ao receber influência do cenário local e global [...] De acordo com o contexto, ser estar por exemplo nacional, ser branco pode significar poder e no poder” (CARDOSO, 2010, p. 610 - 611).

Essa colocação é elucidativa pois coloca que branquitude *é ser e estar no poder*, isso significa considerar que mesmo em contextos de pobreza existem instituições que conseguem exercer determinadas estruturas de poder no cotidiano na vida das pessoas nas periferias. No caso da minha pesquisa penso que seriam as igrejas evangélicas, que possuem a capacidade de disponibilizar recursos materiais e de prestígio moral, determinando posições que certas pessoas ocupam. Assim, brancos pobres podem possuir capital religioso, moral e social, poder que pode ser exercido sobre outros corpos racializados.

A branquitude é um lugar de privilégios simbólicos, subjetivos, objetivo, isto é, materiais palpáveis que colaboram para construção social e reprodução do preconceito racial, discriminação racial injusta e racismo (CARDOSO, 2010, p. 611).

a manutenção, isto é, a conservação dos privilégios que o grupo branco obtém – mesmo quando na condição de pobreza – devido ao racismo estrutural. Essas vantagens raciais podem ser verificadas em pesquisas que apontam as desigualdades sociais causadas inequivocadamente pelo racismo (CARDOSO, 2010, p. 614).

Essas vantagens raciais e privilégios disponibilizam recursos materiais e corporais da brancura, permitindo assumir cargos de prestígios, mas também legitimidade e prestígio moral diante dos outros racializados. Os brancos pobres²⁵ são um grupo pertencente ao contexto desse

²⁴ Provincializar Europa era precisamente descobrir como y en que sentido las ideas europeas que eran universales, al mismo tiempo, habían surgido de tradiciones intelectuales e historicas muy particulares, las cuales no podían aspirar a ninguna validez universal. Suponía la interrogación por el modo en que el pensamiento se relacionaba con el espacio (CHAKRABARTY, 2008, p. 20) e “El pensamiento europeo resulta a la vez indispensable e inadecuado para ayudarnos a reflexionar sobre las experiencias de la modernidad política en las naciones no occidentales, y provincializar Europa se convierte en la tarea de explorar como este pensamiento – que en la actualidad es la herencia de todos nosotros y nos afecta a todos – podría ser renovado desde y para los márgenes” (CHAKRABARTY, 2008, p. 45). Assim, o conhecimento está situado dentro de um espaço e de uma temporalidade específicas.

²⁵ De acordo com o autor, o branco pobre seria considerado “menos branco” porque caminha em direção contrária ao progresso, seria uma espécie de branco “degenerado”, mesmo assim não chegaria a ser classificado socialmente como negro (CARDOSO, 2010, p. 614) e “os brancos procuram unir-se para defender seus privilégios raciais” (CARDOSO, 2010, p. 619).

estudo, e será um fator importante para percebermos como o valor da branquitude se apresenta no processo de produção de bens religiosos no contexto das igrejas evangélicas. Um fator que boa parte da literatura antropológica esquece, entretanto. Vale lembrar desse esquecimento epistêmico “que a teoria antirracista, de maneira geral, tem restringido em pesquisar o oprimido, deixando de lado o opressor” (CARDOSO, 2010, p. 610). Importante partimos da consideração da diversidade em que a branquitude se apresenta, levando em consideração essa assertiva o autor expõe:

Diante de tudo que foi tratado, arriscaria como início de resposta provisória mencionar que tanto a branquitude crítica, quanto a branquitude acrítica significam lugar de privilégio racial. Quanto a segunda questão, a principal diferença entre o branco neonazista e o branco antirracista talvez seja a censura do segundo em obter quaisquer privilégios raciais, enquanto a branquitude acrítica reivindica sua condição humana especial por causa de sua pertença étnica e racial (CARDOSO, 2010, p. 625).

A branquitude crítica e acrítica seria uma forma de percebermos a complexidade em que a identidade racial branca se construiu historicamente; no entanto, o que permanece em constância é o – privilégio racial. Mas, para se ter e exercer o privilégio, os brancos pobres precisam monopolizar os bens de salvação. Diante disso, outros autores irão justamente enfatizar a diversidade e vários contextos de como a branquitude irá se apresentar. Além disso, se tem um discurso conceitual de como a branquitude aparece na literatura e qual o percurso do conceito, um debate se é branquitude ou branquidade, ou seja:

Através da definição proposta pela autora Edith Piza (2005), no decorrer desta dissertação a branquitude passa a ser discutida como um estágio de conscientização e negação do privilégio vivido pelo indivíduo branco que reconhece a inexistência de direito a vantagem estrutural em relação aos negros. Já a nomenclatura branquidade, toma o lugar que até então dizia respeito a branquitude, para definir as práticas daqueles indivíduos brancos que assumem e reafirmam a condição ideal e única de ser humano, portanto, o direito pela manutenção do privilégio perpetuado socialmente (JESUS, 2012, p.2).

Nessa passagem conseguimos notar que várias abordagens percebem conceitualmente o estudo sobre o branco na literatura. Pensando a partir disso, no decorrer da análise sobre brancos evangélicos em dois contextos regionais, irei pensar a branquitude como um processo de produção histórica, mas ao mesmo tempo com um conjunto de reformulações de suas representações que perpassa justamente pela manutenção do seu poder racial, ou seja, no contexto de Porto Alegre, a branquitude sulista se reveste de uma narrativa histórica e de genealogia dos imigrantes europeus no início do século XX. Muitas vezes essa identidade racial branca vincula-se a uma (des)territorialização, ou seja, a pertença a mais de um contexto territorial. Além disso, existe uma subdivisão de brancos: os brancos descendentes dos

imigrantes que reivindicam essa ancestralidade, os brancos que têm a ancestralidade, mas não a reivindicam, brancos “brasileiros” que não têm uma consciência prévia dessa linhagem e os brancos migrantes de outras regiões do país.

Sem embargo, na Grande Porto Alegre – RS, histórica e ideologicamente é exportada a ideia de que a presença negra seria ínfima, logo, o Estado do Rio Grande do Sul – RS seria necessariamente Branco, devido ao processo da política de branqueamento adotada pelo Estado Brasileiro no início do Século XX.

Este debate repercutiu de forma importante em obras de intelectuais sul-rio-grandenses que *não hesitariam em construir a imagem de um Rio Grande do Sul eminentemente branco*, superior, com feições europeias, potencialmente preparado para desenvolver-se de acordo com sua vocação democrática e igualitária. Os africanos, insignificantes inclusive numericamente, tenderiam a desaparecer no processo de mestiçagem e de branqueamento (Xavier, 2013, p.2).

Historicamente, a branquitude sul-rio-grandenses tende a exportar essa ideia para o restante do país, que muitas vezes é legitimada e reproduzida em outros contextos regionais. Mas, afinal, o que isso significa? E a quem interessa essa narrativa? Essa ideologia tende a apagar as influências dos corpos racializados como elementos importantes da construção do Estado, tanto a influência negra, e indígena. Talvez os fatores possam estar relacionados na vontade da branquitude de impor sua supremacia nessa parte do País, assim como, dificultar as demandas de reconhecimento dos territórios e dos direitos dos povos indígenas, população quilombola e os direitos das pessoas negras que vivem na cidade de Porto Alegre-RS. Essa lógica do apagamento é fruto direto da colonização. Vários trabalhos históricos tentam desconstruir essa visão e fazer uma análise profunda das marcas da escravidão no Brasil Meridional (Xavier, 2009). Nesse trabalho Xavier (2009) analisa quais percursos a escravidão se deu no Rio Grande do Sul, as rotas que estavam interligadas com as outras regiões no país. Igualmente, as elites brancas coloniais produziam suas riquezas nessa região especificamente.

Quando pensamos sobre a questão da religiosidade no Rio Grande do Sul, se tem a ideia que a região seria necessariamente de pessoas protestantes históricas e católicas, conquanto Ari Pedro Oro (2009) chama atenção “pode causar estranheza para alguns a afirmação de que o Rio Grande do Sul é um dos estados brasileiros em que as religiões afro brasileiras detêm maior longevidade, maiores número de terreiros e maiores números de indivíduos que, em termos proporcionais, se declaram pertencentes a essas religiões” (ORO, 2009, p.123).

Quando pensamos o Rio Grande do Sul pelo prisma da religiosidade, é cognoscível que as populações negras estão presentes de forma sólida na construção da região Sul do Brasil. E a ideologia da supremacia branca sulista de construir uma imagem da região sendo branca é

colocada em xeque. Assim, as religiosidades afro-gaúchas (Oro, 2009) são um contra peso importante na busca de dar visibilidade e em busca de direitos das populações negras locais.

Pode-se mesmo falar da existência de religiões afro-gaúchas, as quais constituem um complexo formado por diferentes manifestações religiosas, com destaque para o Batuque, a Linha Cruzada e a Umbanda. Há termos genéricos para se referir a elas, uns advindos de fora desse campo religioso, sendo, por isso mesmo, portadores de certo preconceito, como “saravá” e “macumba”, e outros empregados no interior do campo religioso, como simplesmente “religião”, “povo de religião”, “nação” (ORO, 2009, p.123).

Cada uma dessas afro-religiosidades tem uma constituição histórica específica. Não obstante, não é o objetivo nos aprofundar nas suas especificidades, mas justamente colocar um contra ponto à narrativa de um Rio Grande do Sul necessariamente branco, logo, é possível termos um panorama da diversidade interna na região Sul. Bem como, a constituição do movimento negro gaúcho tem se desenvolvido em um universo onde a supremacia branca tende a buscar para si o domínio racial da territorialidade, imagem, estética e corporal da região. Sobre o movimento negro em Porto Alegre e suas vertentes de atuações políticas, Carvalho (2008) e Lópes (2009) analisam de forma mais sistemática como o movimento negro tem atuado na região Sul do Brasil.

Dessa forma, cada um desses elementos vai revestindo a brancura e suas formas de relacionalidade em dado contexto (Cardoso, 2011). Todavia, no contexto amazônico, a branquitude não parece de forma tão óbvia e marcada, mas existe uma narrativa e auto percepção racial branco fundamentada na ideia de branco migrantes das regiões sudeste, sul e nordeste. Além, claro, dos brancos nascidos na Amazônia, porém, percebo que essa branquitude às vezes se camufla na ideia de identidade regional e elementos culturais da Amazônia, ou seja, se apropriam da narrativa que na Amazônia teria mais pertença e corporalidade indígena e negra, logo, não necessariamente existiriam brancos, surge uma narrativa de “morenidade” que acabaria por retirar a condição racial dos indivíduos.

Na obra de Conrado, Campelo & Ribeiro (2015), pensa-se como a narrativa de “morenidade amazônica” foi usada como um discurso que busca negar ou ocultar qualquer pertença ou influência da negritude no contexto amazônico. Partindo dessa ideia, ela é relevante para pensar justamente como a branquitude amazônica se vale dessa narrativa também para camuflar a sua brancura. Vejamos: “moreno passa a ser uma cor intermediária entre o branco e o preto, ou entre o claro e o escuro, firmando-se como um símbolo, ao mesmo tempo em que se constitui uma identidade étnica-racial” (CONRADO; CAMPELO & RIBEIRO, 2015, p. 223). Arrisco dizer que a branquitude amazônica usa da narrativa de “moreno”, uma cor

intermediária, para camuflar sua brancura e também de outros símbolos regionais para reforçar a narrativa que não existiria a brancura na região. Mas, essa afirmação requer mais pesquisas, o que não será possível no decorrer deste trabalho, mas é um ponto de partida importante para o desenvolvimento de pesquisas sobre o branco amazônico.

Em síntese, o que eu estou querendo dizer é que o trabalho dos autores busca desmistificar a narrativa da morenidade amazônica que oculta a presença negra na região, e reformar a narrativa da tecnologia da mestiçagem. Mas ao mesmo tempo, a branquitude se vale dessa narrativa para camuflar sua brancura e poder exercer o seu privilégio, e dentro do valor da morenidade exercer seu poder racial, econômico, político e religioso.

Assim, existem concepções do valor da brancura e suas diversas formas de representação e a branquitude como uma estrutura onde os brancos podem exercer a supremacia racial sobre os não brancos. Partindo disso, Willian Luiz da Conceição (2017) lança uma indagação que tenta situar essa forma de poder e da identidade racial branca:

Talvez a primeira questão a ser levantada seja se branquitude é de fato um lugar ou uma posição? É um sujeito ou um pensamento sobre o mundo, uma forma de interpretar o mundo segundo uma filosofia, uma ideologia, uma postura, um lugar de privilégio que se reproduz em todas as dimensões inclusive no comportamento? Se a branquitude é produto do pensamento racista, da hierarquização do mundo que vai da cor da pele a todo o resto? Portanto, se é um fenômeno, um paradigma, um dispositivo do poder? Coube neste trabalho pensar de modo mais amplo e ressituar a branquitude e a brancura dentro de uma cosmologia ocidental historicamente situada, um sistema bem mais complexo do que um marco de pensamento estruturante, porventura identificável em um sistema de pensamento que busquei identificar através das obras dos autores aqui analisados (CONCEIÇÃO, 2017, p. 25).

Ao longo desta dissertação, quando usar a palavra branquitude, conceitualmente estou me referindo a uma forma de exercer o poder, mas ao mesmo tempo essa branquitude está situada dentro de “uma cosmologia ocidental historicamente situada”. Isso traz algumas implicações, ou seja, quando a supremacia branca monopoliza os principais centros de produção epistemológica, a sua subjetividade branca atravessa simbolicamente a ciência moderna, no meu caso específico, os temas e “objetos” de pesquisa dentro da etnografia brasileira e a teoria antropológica. Logo, desmistificar esse poder “invisível” pode ser um ponto de partida importante no processo de descolonizar esse campo de conhecimento que fundamentou suas bases nos corpos de pessoas racializadas e subalternizadas.

A subjetividade branca se sedimenta em um processo de projeção sobre o “outro”, nesse campo de relacionalidade, se materializa e tornar-se sólido em como pesquisadores posicionam os não brancos como seus “objetos” de pesquisa. Além do mais, reforçam constantemente as bases que legitimam os centros de validade e legitimidade epistêmica: “além disso, as estruturas

de validação do conhecimento, que definem o que é erudição “de verdade” e “válida”, são controladas por acadêmicas/os brancas/os” (KILOMBA, 2008, p. 53).

Todavia, quando essas relações de poder são evidenciadas por pesquisadores negros, um mal estar branco é constantemente evidenciado, e o pensamento negro desqualificado, ou suas ideias “são confusas” ou “falta embasamento”. Não existe um esforço pelo pesquisador branco para compreender outra forma hermenêutica de pautar a teoria e “realidade” quando setem na centralidade o debate racial. Além do mais, muitos conceitos e formulações epistêmicas passam por um processo que chamaria de “neutralidade racial” da base epistêmica, ou seja, “o que encontramos na academia não é uma verdade objetiva científica, mas sim o resultado de relações desiguais de poder de “raça” (KILOMBA, 2008, p. 53).

Ao mesmo tempo que a branquitude no processo de construção científica retira totalmente o efeito da sua branquitude dentro da etnografia, nas suas relacionais dentro dos principais centros de pesquisa na antropologia brasileira:

Os temas, paradigmas, e metodologias do academicismo tradicional – a chamada epistemologia – reflete não um espaço heterógeno para a teorização, mas sim interesses políticos específicos da sociedade branca [...] Vale lembrar que a teoria está sempre posicionada em algum lugar e é sempre escrita por alguém (KILOMBA, 2008, p. 54 - 58).

Dessa forma, a branquitude busca constantemente monopolizar os centros de produção epistêmica, e ao mesmo tempo produz formulações que desconsidera suas corporalidades – o valor da brancura seria irrelevante, pois sua pretensa neutralidade seria capaz de purificar suas elaborações teóricas no cotidiano²⁶ etnográfico e na vida acadêmica institucional nas universidades.

Por fim, *o valor da brancura* será uma categoria importante quando pensamos o contexto de brancos pobres em áreas periféricas. Nos dois contextos etnográficos dessa pesquisa, os evangélicos brancos acabam por exercer o poder da sua identidade racial através da brancura. Em uma pesquisa sobre brancos pobres no contexto brasileiro, Luciana Alves (2010) destaca as várias camadas de como a percepção racial é elaborada por brancos pobres.

²⁶ O racismo cotidiano refere-se a todo vocabulário, discursos, imagens, gestos, ações e olhares que colocam o sujeito negro e pessoas de cor não só como “outra/o” – a diferença contra a qual o sujeito branco é medido – mas também como outridade, isto é, como a personificação dos aspectos reprimidos na sociedade branca (KILOMBA, 2008, p. 78). O termo “cotidiano” refere-se ao fato de que essas experiências não são pontuais. O racismo cotidiano não é um “ataque único” ou um “evento discreto”, mas sim uma “constelação de experiências de vida”, uma “exposição constante ao perigo”, um “padrão contínuo de abuso” que se repete incessantemente ao longo da biografia de alguém – no ônibus, no supermercado, em uma festa, no jantar, na família (KILOMBA, 2008, p. 78).

Embora brancos pobres fossem considerados menos brancos que representantes da elite, eles continuavam a pertencer a esse grupo racial, mas numa espécie de brancura de segunda categoria passível de comparação em algumas situações com o status social de negros. Ou seja, eram brancos incapazes de acessar a branquitude e as características a ela associadas [...] localiza a branquitude [...] por meio de conteúdos discursivos, culturais e práticas corporificadas que não se constroem apenas em relação a negros ou imigrantes, mas em relação aos próprios brancos, produzindo efeitos diversificados de acordo com outras posições sociais ocupadas por eles (ALVES, 2010, p. 32 – 33).

Partindo disso, quando se trata de brancos pobres e evangélicos, o valor da brancura irá atravessar suas relacionalidades com outras pessoas corporalmente racializadas, assim como os símbolos religiosos pentecostais incorporam em um “primeiro momento, os simbolismos religiosos, ou divinizados, [que] fornecem as bases de conceituação da brancura” (ALVES, 2010, p. 17). Justamente porque a cosmologia pentecostal elabora percepções morais de qualificação da pessoa. Conceitos de positividade moral que está muitas vezes relacionada em positivar a branquitude e tornar negativa a negritude.

2.3 Situando o pentecostalismo

Depois desse percurso conceitual sobre a identidade branca, faz-se necessário pontuar como o pentecostalismo tem se apresentado no Brasil, ao mesmo tempo como a branquitude é acoplada nesse campo de debate. O pentecostalismo como um movimento religioso tem seu surgimento no início do século XX. Esse movimento religioso tem várias influências, dentre elas, as igrejas batistas, metodistas, wesleyana²⁷ e influências das religiosidades negras

²⁷ Para Wesley a salvação é um processo. Por isso, ele fala de justificação – da fé na salvação, isto é, da convicção de ter-se remido assim como do sentimento de arrependimento, o que conduz a conversão – e de santificação, que é o processo de salvação e a manifestação do espírito santo (CORTEN, 1996, p. 51). Assim como, “A contribuição de Wesley não é principalmente doutrinal. Ela reside na sua concepção da religião como experiência de encontro com deus.” (CORTEN, 1996, p. 52).

diaspóricas²⁸ (CORTEN, 1996). Além disso, o pentecostalismo é transnacional²⁹. Justamente, conseguiu se expandir por rotas migratórias seja internas ou externas aos países. Essa ideia de expansão e consolidação em outras regiões do mundo é um campo da religiosidade pentecostal que vai ser intensamente desenvolvida³⁰.

Em síntese, o pentecostalismo se configura como uma religiosidade que tem o falar em línguas, centralidade no espírito santo, o inimigo (diabo) no mundo a ser combatido³¹, a música, a bíblia como base das suas interpretações religiosas, dons espirituais, salvação, cura e outros aspectos religiosos. Ou seja, a cosmologia pentecostal em contextos de metrópoles acaba por servir como um “estilo de vida”, esse estilo de vida engloba basicamente uma certa totalidade nas relações que as pessoas estabelecem nas suas mais diversas redes. Além disso, o pentecostalismo se articula como campo de leitura para como a pessoa circula pela cidade (Mafra, 2009). O pentecostalismo tem uma capacidade flexível no processo de incorporar

²⁸ Corten mostra como o metodismo tornou-se um fenômeno africano pela maneira como foi vivido nas igrejas negras antes e depois da abolição da escravidão. Ele mostra como o “movimento de santificação” nos Estados Unidos, que pode ser visto como uma espécie de nova vaga metodista, conheceu um vivo impulso nas igrejas negras, como estes movimentos eram vividos enquanto experiência religiosa através do prisma das religiões africanas, como, depois da abolição da escravatura, igrejas negras haviam se multiplicado, como se havia assistido no final do século XX ao “aburguesamento” destas igrejas, como a integração de certas camadas de negros nos setores da classe média, e como isto havia contribuído para o surgimento de um novo despertar, que se manifesta então no pentecostalismo (CORTEN, 1996, p. 49). De um ponto de vista antropológico, constatamos uma influência africana, segundo MacRobert, nos “clamores, respostas na forma antífonas, cantos repetitivos, glossalalia, aplausos, batidas de pés, tribudios, saltinhos, balanço do corpo, fazendo cair alternadamente o peso do corpo sobre um pé e sobre o outro, dança outros gestos (que) são todos praticados nas regiões da África ocidental e da cristandade escrava e continuam a ser corrente entre os pentecostais negros dos Estados Unidos, Jamaica e Grã-Bretanha”. É claro, acrescenta Iain MacRobert “que se pode argumentar que os revivals e os pentecostais brancos tem o mesmo tipo de comportamento religioso, embora geralmente numa forma alterada; isto contraria o ponto de vista segundo o qual estas práticas seriam de origem africana. Mas, há fatos que mostram que os modelos negros de comportamento religioso influenciaram os brancos que assistiam aos mesmos retiros espirituais (ou camps meetings) durante os séculos XVIII e XIX, e que estes retiros foram incorporados ao nascimento e no desenvolvimento do movimento pentecostal no início do século XX” (CORTEN, 1996, p. 49 – 50).

²⁹ O pentecostalismo (as vezes chamado nativo) é um fenômeno sui generis resultado da transnacionalização (CORTEN, 1996, p. 45).

³⁰ O fenômeno de transnacionalização religiosa pela ideia de redes permite o pentecostalismo conseguir se inserir em vários contextos nacionais. Ari Pedro Oro, no artigo, “A reconquista espiritual da Europa” pelos evangélicos latino – americanos (2012), é assertivo ao considerar que “a conquista do mundo seja uma característica do campo evangélico, sobretudo, pentecostal, a situação mundial atual caracterizada pela abertura ao transnacional e ao global abriu um novo espaço de disputa simbólica entre os pastores, entre as redes religiosas e entre estas e as igrejas” (ORO, 2012, p. 113). Essa lógica de expansão acaba por acompanhar também e se valer da colonialidade e na busca pela conquista do outro, o outro passa ser ao mesmo tempo uma ameaça ao conjunto de valores pentecostais, pois seria uma ameaça a sua missão de purificar o mundo do “mal”. Assim, o pentecostalismo seja histórico e contemporâneo não está isento dos efeitos da estrutura colonial e dos processos da branquitude de exercer o poder e desconfigurar o outro nos seus próprios termos. Criando efeitos de deslegitimação e hierarquia.

³¹ Quanto o pentecostalismo, ele declara guerra a umbanda e ao candomblé [...] o pentecostalismo está em guerra contra as superstições inclusive contra os santos da religiosidade católica [...] por este meio, os pentecostais expulsam os demônios dos fieis em via de conversão e afirmam a predominância religiosa na luta entre o bem e o mal. O demônio convocado nessas cenas dramáticas é o “santo”. A luta contra ele significa a negação de todas essas crenças, práticas, rituais, mas ao mesmo tempo seu reconhecimento (CORTEN, 1996, p. 55). Todavia, esse “reconhecimento” da eficácia das religiões afro pelo pentecostalismo, se dar em um campo de violência e descredito. É uma relação assimétrica de reconhecimento.

elementos culturais de outros grupos, esse processo de flexibilidade permite à cosmologia pentecostal expandir sua gramática religiosa no contexto que está inserida, (Almeida, 2006). Dessa forma, várias pesquisas demonstram essa capilaridade da cosmologia pentecostal de disponibilizar um conjunto de valores religiosos e uma certa aceitabilidade dentro das camadas sociais em que é inserida, ou seja, “Fator que faz com que o pentecostalismo apareça como uma religião dos pobres” (CORTEN, 1996, p. 59).

Essa afirmação tanto em dados quantitativos e qualificativos na antropologia da religião é corroborada nos dois contextos do desenvolvimento da minha pesquisa. Todavia, mesmo em contextos onde os pobres sejam pentecostais, dois aspectos poderiam acrescentar que chamam a minha atenção, são eles: a) a categoria pobre acaba por criar uma ilusão no sentido de tornar homogêneo e que todos tenham os mesmos acessos a bens materiais, prestígios e religiosos; b) além disso, acaba por camuflar que o privilégio racial hierarquiza esse bloco de “pobres”. Existem diferenças entre pobres negros e pobres brancos; além disso, influencia as relações de gênero nesse contexto social e territorial.

Historicamente, a influência racial vai justamente determinar que modelo de pentecostalismo chega no Brasil no início do século XX. No livro “*Os pobres e o espírito santo: o pentecostalismo no Brasil*” de André Corten (1996), em uma nota de rodapé, há um comentário importante, mas pouco desenvolvido ao longo desses últimos anos no estudo da antropologia da religião: “Rolim levanta o “problema” da origem do pentecostalismo brasileiro [...] o pentecostalismo brasileiro no começo foi herdeiro do pentecostalismo “branco”. Por que não do pentecostalismo “negro”? pergunta-se ele. Um pentecostalismo “negro” teria sido duplamente subversivo. O racismo o teria tornado muito difícil” (CORTEN, 1996, p. 53).

Uma outra narrativa presente no meio evangélico quando relacionado as várias formas de opressão e discriminação é que o surgimento do pentecostalismo, no seu início, abarcou e lutou pelos oprimidos. Na rua Azuza onde o início do movimento deu-se por Seymour, um pastor negro, teve pessoas presentes no avivamento: Negras (os), imigrantes, latinos, pobres e mulheres³². Essa questão foi trabalhada no artigo de (ALENCAR & FAJARDO, 2016) no qual afirmam que algumas interpretações bíblicas acabam enfatizando a participação de pessoas oprimidas dentro do cristianismo, conquanto, com o processo de burocratização e das relações

³² “Como se percebe o pentecostalismo no início do século XX foi um movimento que reuniu minorias e migrantes de várias partes do mundo, porém com o passar do tempo a institucionalização dos diferentes grupos em igrejas, evidenciaram as questões sociais e étnicas da sociedade na qual estavam inseridos. Brancos e negros participantes do movimento pentecostal concordavam nas questões básicas do pentecostalismo, como o batismo no Espírito Santo e na atualidade dos dons espirituais, mas divergiam principalmente nas implicações políticas e sociais da prática da fé” <https://www.geledes.org.br/pentecostalismo-e-os-afrodescendentes-diferencas-e-semelhancas-entre-os-eua-e-brasil/> acesso em 20/01/2021.

essa visão utópica religiosa não se concretizou, justamente, porque as igrejas protestantes históricas e as igrejas evangélicas pentecostais acabam por adotar e reproduzir vários mecanismos de exclusão desses grupos dentro das suas organizações.

Porém, a narrativa de que os pentecostais serviram como base para lutar contra as discriminações é presente dentro da história desse movimento religioso.

O movimento pentecostal no Brasil iniciado em 1910 com a Congregação Cristã e com a Assembleia de Deus em 1911, herda já nos seus primórdios a forma de espiritualidade dos pentecostais brancos. Até por que seus fundadores eram migrantes europeus que trabalhavam nos EUA e tiveram contato com o avivamento iniciado em Los Angeles [...] em suma, somente resgatou para si aspectos litúrgicos do pentecostalismo negro dos EUA, mas não as suas lutas políticas [...] o movimento pentecostal ao ser transplantado da América do Norte para o Brasil por missionários brancos perdeu suas características de inclusão racial e política praticada em suas origens.³³

Assim, a colonização é o marco da construção da história do Brasil, na qual pessoas negras foram colocadas numa posição de subordinação social, econômica e política. E mesmo que a abolição tenha ocorrido dentro do jogo de acordos da elite, no plano das vivências e práxis

social, o produto político do racismo é um elemento da colonialidade que engendra e operacionaliza as relações sociais no plano de hierarquização e subordinação no Brasil. Logo, a religião (cristã) foi usada como um dispositivo da colonialidade para tornar justificável a escravidão. Assim, no início do século XX o pentecostalismo é introduzido no campo religioso brasileiro, e no decorrer do século foi uma religiosidade que acabou cooptando a população negra. Partindo dessa premissa, como relacionar a religiosidade pentecostal com a questão da negritude? Assim, quando tento relacionar duas categorias, pentecostalismo e negritude, é para poder evidenciar dois movimentos que na contemporaneidade mostram-se relevante para o campo da antropologia da religião. Pois o pentecostalismo é uma religiosidade influenciada pela identidade negra no Brasil, e ao mesmo tempo, a religiosidade cristã foi ressignificada de forma a conseguir diluir no plano discursivo seu elemento de colonialidade, e passa a ser reelaborada como uma perspectiva de dar “dignidade” para a pessoa que é evangélica e negra.

Logo, é importante racializar o pentecostalismo justamente porque nos abre uma gama de possibilidades de compreender tanto os aspectos da religiosidade pentecostal, como das relações étnicas raciais no Brasil. Por que esse prisma passou “despercebido” de boa parte dos pesquisadores da antropologia da religião? Penso que seja por uma problemática de ordem epistêmica, que centralizou as pesquisas sobre a religião de forma que retira a importância do

³³ <https://www.geledes.org.br/pentecostalismo-e-os-afrodescendentes-diferencas-e-semelhancas-entre-os-eua-e-brasil/>, acessado em 20/01/2021.

fator racial como determinante nas relações e no contexto brasileiro, onde o racismo estrutural está imerso e determina as relações sociais no Brasil. É um problema que mais evidencia do que esconde os centros de produção científica do país.

Essa problemática epistêmica também será percebida em Meyer (2019), quando problematiza as várias imagens de representação de Jesus como um homem branco em Gana. A antropóloga branca usa a palavra “reduzir”³⁴ (MEYER, 2019, p. 138 – 139) no sentido de que se aprofundar nessa assertiva por uma ótica racial seria retirar o “real” significado de sua expressão ou símbolo do que essas imagens de um Jesus branco representariam em uma sociedade marcada pela colonização europeia, pelo racismo estrutural e pôr como o Ocidente influi nas sociedades africanas. Considero um equívoco, e isso mais revela do que esconde, justamente, como os antropólogos brancos do norte global e do Sul posicionam boa parte de suas pesquisas e seus conceitos. Retira ou desconsidera sua corporalidade branca e de brancura, ao mesmo tempo que produzem teorias antropológicas (des)racializadas, justamente, para não “reduzir” a “real” hermenêutica dos fenômenos sociais e culturais observados.

O pentecostalismo se articula de várias formas e maneiras, seu campo semântico se imbrica com outros elementos culturais, políticos e movimentos religiosos, tanto que um aspecto importante da religiosidade pentecostal é a influência armeniana - que seria a “sensação imediata da salvação, dando ao contrário uma grande importância aos sentimentos [...] Este é reavivado pela participação ao culto, em que se é testemunho da presença do espírito santo, em especial “falar em línguas”. Em que se louva Deus” (CORTEN, 1996, p. 47).

Esse deslocamento do sentimento para o campo do religioso considero importante para pensarmos como o pentecostalismo cria outras formas de mediação com o transcendente, mas à frente irei desenvolver melhor essa assertiva que é colocado por outra ótica por Birgit Meyer (2019). Os vários aspectos que atravessam os corpos racializados dispõem um campo de percepção de como o racial atravessa seus corpos e subjetividade, com a percepção da humilhação (DÍAS-BENÍTEZ, 2019) e o sentimento³⁵ de humilhação por alguns interlocutores como um prisma importante em que o sagrado pentecostal e a raça são intercambiados no campo das suas subjetividades.

³⁴ Estou receosa, todavia, de reduzir isso a um complexo de inferioridade racial nutrido pelo cristianismo [...] Meu argumento aqui não é apagar a questão racial, mas sugerir que, historicamente, há uma convergência de espíritos “brancos” como uma categoria racial dominante, que a representação de Jesus enquanto “homem branco” não pode ser reduzida a nenhum desses discursos (MEYER, 2019, p. 138 – 139). No livro, quando pensado a questão da influência da colonialidade e do racismo no contexto de pesquisa da autora, somente, na página 108 e 118 que de forma sucinta é colocado pela autora. Se a estética justamente produz formas sensoriais de os indivíduos se relacionar com o sagrado, por que o racial que molda corpos e mentes não poderia ser um fator relevante a ser considerando como esse processo de mediação entre o sagrado transcendental e as pessoas?

³⁵ E essas emoções são reivindicadas como sendo do domínio religioso (CORTEN, 1996, p. 65).

Outro aspecto no campo pentecostal é a música e como o canto é um meio de interlocução entre o transcendente, ou seja, “o canto é um símbolo da comunicação oral e sua importância no culto traduz também o que se chama a “oralidade do pentecostalismo” (CORTEN, 1996, p. 60). Essa oralidade pentecostal é constantemente exercitada nas redes de relações nas igrejas das periferias do Brasil, é através da oralidade e da memória que a experiência religiosa se torna palpável e sua eficácia é constatada diante das pessoas que frequentam essas igrejas.

Ao participar dos cultos, damos-nos conta de que o demônio é um dispositivo simbólico para designar os males sociais oprimindo os pobres: o desemprego, a fome, a prostituição, as crianças de rua, a droga [...] é preciso lutar contra esse demônio. O demônio é forte. É normal que seja muito difícil. E é tomando consciência do demônio que o indivíduo pode converter-se e sair da pobreza (CORTEN, 1996, p. 80 -81).

Por fim, outro elemento importante são as narrativas religiosas sobre o demônio. Aqui se tem um ponto fundamental para construir o campo para a eficácia do pentecostalismo, o processo de associar as problemáticas sociais, políticas e econômicas diante da vida das pessoas. Logo, o demônio se materializa em problemáticas que estão no cotidiano das famílias pobres, dessa forma, converter-se e lutar contra a influência do domínio do demônio é lutar contra essas problemáticas sociais. Entretanto, mesmo que dentro das redes de socialidade possade certa forma aumentar a possibilidade de ter acesso a certos recursos materiais, através de doações e redes de ajuda, não necessariamente muda-se suas condições ou permite uma mobilidade de classe.

No decorrer desta pesquisa, o sentimento e as sensações para o processo de percepção da eficácia do pentecostalismo, irei abordar a religiosidade por essa perspectiva, e quem oferece importantes considerações sobre isso é Meyer (2019). A autora aproxima o corpo e as sensações de como a religião incorpora os aspectos no seu campo de atuação. Ou seja, “mostrar como o corpo e as sensações estão sujeitos a poderosas (e concorrentes) formações político-religiosas” (MEYER, 2018, p. 14). A sensibilidade religiosa é atravessada por essas “formações políticas-religiosas”³⁶, e é nesse aspecto que a raça é incorporada na cosmologia pentecostal.

Minha pesquisa envolve dois contextos regionais, que se formaram por diferentes condições históricas. O Sul do Brasil fez parte diretamente de uma política migratória que privilegiou pessoas brancas, ou brancos pobres da Europa para o Estado Brasileiro fomentar suas políticas eugenistas e de branqueamento. Já o norte do Brasil, dentro de um colonialismo

³⁶ “Assim, os sentidos mesmos são modulados e sintonizados no contexto de regimes político-religiosos, oferecendo uma experiência particular do mundo que envolve conexões horizontais entre pessoas no nível da comunidade, bem como conexões verticais com alguma força maior” (MEYER, 2018, p. 36).

interno, se apresenta no cenário nacional como a narrativa de pouco habitado, várias políticas de exploração econômica e rotas migratórias para zonas de trabalho. Ao mesmo tempo, desconsidera-se a presença dos povos indígenas e negros na região amazônica. Logo, se considerarmos que as formas políticas – religiosas estão imersas e atravessadas por esses fatores históricos, somos levados a considerar justamente como o pentecostalismo brasileiro se acopla nas relações étnicas raciais nesses dois contextos regionais. Além disso, o campo de atuação do pentecostalismo e do espírito santo incorpora nas suas narrativas fatores sociais, culturais e raciais. Sendo assim, uma categoria interna desse movimento religioso é a presença do espírito santo e como ele é intermediado pelo corpo e as sensações, se materializando quando necessário para justificar sua eficácia e autoridade.

O Espírito Santo transpõe todas as barreiras criadas pelos seres humanos e, no entanto, não é uma abstração puramente transcendental e elusiva porque acredita-se que atua por baixo da superfície das aparências, de onde afeta o curso das coisas no mundo material [...] A presença ubíqua do Espírito Santo acompanha a compreensão do corpo como um receptáculo do poder divino. É uma presença experiencial que invoca sentimentos. Uma das características mais proeminentes das igrejas pentecostais/carismáticas é o seu apelo sensorial [...] Cristãos renascidos podem sentir a presença do Espírito Santo com e em seus corpos, onde quer que estejam, e agir baseados nesses sentimentos. (MEYER, 2018, p. 16 -17).

Podemos perceber como o pentecostalismo tem o corpo como centralidade que fundamenta sua base religiosa. O corpo³⁷ é um campo de batalha entre o demônio ou o mundo no qual o espírito santo trabalha constantemente para proteger e purificar de forças do mal que existe no mundo. Mas, é importante considerar que o corpo não é algo homogêneo, pois quando consideramos os marcadores sociais da diferença, dimensões como a estética, sexualidade e corpos racializados, a eficácia religiosa do pentecostalismo acaba por perpassar por esses fatores, apresentando-se assim de forma particular a cada subjetividade.

As relações raciais, classe e gênero posicionam de forma diferente como esse corpo será modelado pelas técnicas³⁸ religiosas - “o valor atribuído a corpos, coisas, textos e gestos, de maneira a fazer o divino tangível no imanente”, (MEYER, 2018, p. 18). Assim, leva-me a considerar que a branquitude e branca são incorporadas através de valores morais nesse intercâmbio entre técnicas corporais religiosas e racialidade. Ou seja, valores de branca são

³⁷ “Acredita-se que espíritos maus atuam em corpos, alimentos, presentes, ou mercadorias, enquanto o Espírito Santo é visto como uma força que intervém e luta contra os poderes do mal, fazendo com que eles saiam do corpo de uma pessoa possuída, por exemplo” (MEYER, 2018, p. 30).

³⁸ “E queira a interiorização de técnicas do corpo ou disciplinas compartilhadas [...] implica articular sensação e poder [...] essas formas induzem técnicas do corpo que produzem sensibilidades particulares” (MEYER, 2018, p. 33- 34).

introduzidos no corpo através de técnicas religiosas – corporais. Dois conceitos fundamentais que a autora elabora são *forma sensorial e estética da persuasão*.

Cunhei, para isso, a noção de forma sensorial. O conceito é baseado no meu entendimento da religião como uma prática de mediação entre os níveis dos humanos e de Deus (ou de algum domínio ou força transcendental). A noção de mediação propõe a existência de uma distância entre esses níveis que é intermediada pelas formas sensoriais (MEYER, 2018, p. 29).

Assim, a estética da persuasão é intrínseca às formas sensoriais, cujo poder convence os religiosos da veracidade da conexão entre eles e Deus (ou o transcendental). Em suma, a estética da persuasão é responsável pelos “efeitos da verdade” da religião – por exemplo, ao autorizar o corpo a ser o mensageiro da verdade e autenticidade definitivas (Meyer, 2018). A produção do sentimento deslocado para o campo do religioso, será essencial para compreender como o acesso ao divino passa por essa subjetividade, e como colocado por Meyer (2019) a “comunidade” da igreja é o campo onde as sensações são autorizadas. Partindo disso, se os brancos pobres pentecostais têm o valor da branquitude para o exercício do poder da supremacia racial, o pentecostalismo sofre incursões e influências da raça no seu processo de autorização religiosa - como já identificado no processo burocrático de como a branquitude acessa esses postos de comando. Dessa forma, as instituições religiosas evangélicas nas periferias no Brasil são um dos principais locais onde os brancos pobres podem acessar e exercer o poder religioso e da branquitude. E isso traz implicações nas relações entre condições étnicas raciais e o pentecostalismo no processo de produção de subjetividades.

As situações de humilhação nas relações pentecostais serão um aspecto levantado nas narrativas das pessoas que vivenciam os valores religiosos pentecostais. Ou seja, alguns interlocutores negros relataram situações de humilhação, e de como a cosmologia pentecostal consegue criar dispositivos e ressignificar esses sentimentos dentro do campo religioso em busca de estar firmes no “senhor” e buscar sua superação. Assim, o sentido de humilhação na vida dos fiéis diante de vários constrangimentos sociais, econômicos, raciais e políticos³⁹ ganha novos campos dentro do campo da subjetividade das pessoas que vivenciam a religiosidade pentecostal - “a humilhação habita nossas vidas como uma forma de assimilação do humano

³⁹ Testemunhar o exercício da hierarquia – um patrão que coloca a um empregado em seu lugar, um homem negro que é linchado e amarrado a um poste de modo pedagógico, um jovem cuja testa é tatuada com a palavra “ladrão”, uma mulher obesa que “tem a ousadia” de posar em biquíni e na sequência é submetida a escárnio, entre outros muitos exemplos – parecessem evidenciar o quanto percebemos as existências e classificamos a humanidade a partir de exercícios de rebaixamento (DÍAS-BENÍTEZ, 2019, p. 69). Esse exercício de rebaixamento se apresenta se várias formas, no caso pentecostal, se articulam pelo meio da hierarquia religiosa, onde a violência racial pode ser um ponto de subjugação e um marcador de diferenças.

possibilitada por nosso modo social e histórico de perceber o mundo e os sujeitos por meio de hierarquias” (DÍAS-BENÍTEZ, 2019, p. 69).

A humilhação transpõe a significação de que a pessoa é sub-humana, isto é, um humano incompleto, como se faltassem partes ou aspectos importantes daquilo que o torna humano num sentido mais amplo. Situações-limite como essas têm a potencialidade de desfazer a humilhação como uma emoção e torná-la um estatuto do ser, um estado social permanente que está para além da temporalidade presentificando-se o tempo todo e extrapolando suas vidas e suas relações [...] a humilhação é uma emoção que assume importantes contornos permitindo- -nos ampliar a compreensão sobre os modos como, em situações de conflito, os sujeitos vivem e constituem emocionalmente suas existências (DÍAS-BENÍTEZ, 2019, p. 71-72).

A noção de humilhação é uma narrativa na vivência de corpos racializados, isso ficará mais escuro quando um dos interlocutores argumenta que em uma apresentação dentro da sua igreja foi obrigado por um pastor branco a retirar os seus equipamentos musicais e deslocar-se para o palco secundário e fazer sua apresentação na igreja. Esse sentimento que foi considerado por ele como de humilhação, e ao mesmo tempo quando esse acontecimento é narrado dentro de sua vivência religiosa pentecostal, busca positivar sua trajetória e sua negritude sendo a cosmologia pentecostal um recurso linguístico importante no processo de valorização de sua negritude - “a humilhação tem a capacidade de se tornar violência dependendo do tempo em que o ato é interpretado pelos sujeitos; tem a capacidade de se desfazer como emoção para se tornar um estatuto do ser” (DÍAS-BENÍTEZ, 2019, p. 75).

Dessa forma, conseguimos perceber a complexidade com que o pentecostalismo e relações étnicas raciais podem se configurar. O sentimento por via da noção de humilhação endossa criativamente como a cosmologia pentecostal pode elaborar o seu campo de atuação diante de vários contextos e territorialidade. Além disso, outro fator importante é como a *cosmopolítica pentecostal* pode atuar para reproduzir narrativas de desenvolvimento por meio da ideia de conquista individual. Ao mesmo tempo a cosmopolítica pentecostal na sua ideia de expansão flerta, historicamente, com a ideia do colonialismo, justamente, porque se relaciona com o outro na ideia de aniquilação ou diante de corpos racializados emprega um filtro de “purificação racial” diante do contexto do desenvolvimento do pentecostalismo brasileiro.

É nesse ponto que eu gostaria de explorar a continuidade entre o discurso nacional desenvolvimentista, com sua profecia de progresso, e a interpelação evangélica tocando nas recalcadas fantasias da ascensão individualista dos pobres como porta de ingresso na branquidade. Ao articular o sagrado às metafísicas mundanas de progresso e racionalidade, o proselitismo evangélico toca a matriz da subjetivação colonialista. A figura do colonizador se inscreve na psique impulsionando o interesse em direção a um apocalipse do desejo que restaura a poderosa fantasia colonialista de posses

ilimitadas como soberania proprietária de um *Eu* prepotente sobre o seu ambiente (DOS ANJOS, 2019, p. 517 – 518).

2.4 Pentecostalismo e raça na antropologia da religião

Neste tópico, busco mostrar como parte da literatura tem abordado a questão das relações étnicas raciais e os evangélicos, e quais os desdobramentos na literatura antropológica. Importante considerar que umas das primeiras publicações que aborda a temática se dá na década de 1980, quando o ISER – Instituto de Estudos da Religião - faz uma publicação sobre os protestantes históricos e a negritude.⁴⁰ Nessa publicação, uma forma que as pesquisadoras encontraram para abordar a temática foi analisar os cargos hierárquicos de lideranças dentro das igrejas, auto percepção racial dos seus líderes e os caminhos para tornaram-se pastores. Em síntese, nessa publicação se conclui que internamente as igrejas negam a questão do racismo, e como se a discriminação racial fosse ao algo externo aos seus recintos, ou seja, o racismo seria algo do mundo/da sociedade. Essa narrativa acompanha boa parte das pessoas entrevistadas, assim como a “democracia racial”, a ideologia do branqueamento e da negação do racismo está presente dentro das narrativas religiosas dos protestantes históricos.

Isso fica mais evidente na seguinte colocação, vejamos:

Por outro lado, os negros sabem que precisam destruir a imagem negativa que se tem deles. “Se eu dou o recado, tudo bem”. Precisam mostrar que são melhores que os brancos para serem aceitos, se impor no meio destes. Assim, é que o mito da democracia racial brasileira, reforçado pela crença na democracia protestante, compartilhada por brancos e negros e viabilizada através das eleições, esconde as possibilidades reais que os negros possuem nas igrejas presbiterianas de se tornarem lideranças. “Se tem condições de liderança eles vão ascendendo”. Nos afirmou um pastor só que neste contexto religioso, como era de se esperar por ser muito frisado, não será a “condição espiritual, o apego, a fidelidade a disciplina e doutrina eclesíastica” que irão fazer o negro ir ascendendo na hierarquia da igreja. Mas sim as qualidades adquiridas fora da igreja, também ligadas ao status social que possuem (FLORIANO, 1985, p. 22-23)

As interpretações sobre as relações étnicas raciais partem dessa base teórica, interpretando-se a presença da desigualdade racial nas igrejas protestantes históricas com base da hierarquia, e a sua justificativa parte de condições sociais e ausência de um base educacional formal para conseguir acessar cargos de prestígio na hierarquia religiosa. Epistemologicamente, as interpretações de Floriano (1985); Novaes (1985); Contins (2008); Reina (2017) e Burdick (1995) se sustentam basicamente sobre a negritude; todavia, acabam deixando de lado o branco como uma condição étnica, ou seja, acabam por não racializar a branquitude dentro dessas bases

⁴⁰ FILORIANO, M. G.; NOVAES, R. . O Negro Evangélico. 01. ed. Rio de Janeiro: ISER, 1985. v. 01. 84p .

religiosas. Considero que para além das barreiras burocráticas que impedem a ascensão das pessoas negras nos cargos de prestígio e de lideranças dentro das igrejas, existe o que algumas pensadoras negras (os) chamam de pacto narcísico da branquitude (BENTO, 2002, p. 2). Ou seja, o branco cria e desenvolve tecnologias de segregação, justamente para manter sua base de poder. Nesse caso, *o monopólio da produção do sagrado*, as regras e as interpretações sofrem as bases teológicas que justificam tanto sua cosmologia, como os critérios de quem pode ou não manipular o sagrado⁴¹.

No livro *O Negro Evangélico* de Floriano (1985) e Novaes (1985), as autoras partem da estrutura organizacional das igrejas como forma de identificar as várias formas de discriminação racial dentro das igrejas protestantes históricas. A pesquisa é pioneira por fazer essa abordagem e pensar sobre a vivência religiosa das pessoas negras evangélicas, e é identificado que o fator educacional e econômico nos cursos de preparação para tornar-se pastor ou ter acesso a outros cargos eram um dispositivo de controle racial para impedir que negros assumissem cargos de prestígio marcando assim como o poder racial estava posto. Mas parte das análises das autoras acaba por deixar de lado os pastores brancos, e de como os brancos se constituem como um grupo racial no Brasil, e como os brancos pobres detêm o poder da brancura como dispositivo no processo de acesso aos bens de salvação e as formas do exercício do poder racial. Nessa dissertação, analiso essa questão, assim como passo a pensar a pessoa negra evangélica pela sua trajetória e experiência no cotidiano das igrejas evangélicas. Com isso, creio que podemos avançar na compreensão da dimensão da raça na cosmologia pentecostal.

O meu trabalho busca igualmente pensar como a raça age dentro das igrejas evangélicas, não necessariamente somente em um grupo racializado. Procuo me posicionar de outra forma e contribuir com o debate sobre raça e os evangélicos no Brasil. No campo, pude perceber que a religiosidade age como um conjunto de resoluções de conflitos sociais e raciais, mas ao mesmo tempo discursivamente acaba por posicionar de forma desigual o papel das pessoas racializadas. As igrejas evangélicas na grande Porto Alegre e na ponte dos Congós em Macapá partem de uma *instituição de resolução de conflitos* produzidos pelas desigualdades raciais/sociais no cotidiano. Em outra parte da dissertação irei abordar de forma mais detalhada a questão das igrejas evangélicas como uma instituição de *resolução de conflitos raciais /sociais no cotidiano*.

⁴¹ Ver: Pierre Bourdieu a gênese e estrutura do campo religioso (2011).

Há uma diferença em como a vivência religiosa é percebida pelas pessoas racializadas: enquanto para o branco a religiosidade evangélica pode ser um meio para o exercício do poder, para as pessoas negras a religiosidade evangélica age como um instrumento ou linguagem para lidar com os efeitos da desigualdade racial/social⁴². Trata-se de uma cosmologia religiosa que disponibiliza uma linguagem para circular em certos espaços e ao mesmo tempo lidar com os conflitos diante das violências raciais e econômicas.

Em outro trabalho importante sobre a temática, a autora Marcia Contins (1995; 2008), analisa como se constituem as relações étnicas raciais nos Estados Unidos (Nova Inglaterra) e no Brasil (Rio de Janeiro). Os grupos analisados pela autora, dependendo do contexto, mobilizam “elementos religiosos” e “étnicos” como parte da sua composição e prática religiosa: “os crentes pentecostais estão sempre colocando para fora deles mesmos essas diferenças para construir uma subjetividade. Este é um projeto interminável de construção de subjetividade de negro e pentecostal” (CONTINS, 2008, p. 80). A construção dessa subjetividade partiria desde o processo de definição identitária e teria a religiosidade pentecostal e pertença racial para formular esses critérios subjetivos. No estudo feito por Contins (2008), a pesquisadora percebeu que nos Estados Unidos a maioria dos evangélicos negros pertencem às camadas mais pobres da população, mas ao mesmo tempo existe uma composição de classe média negra evangélica, o que acaba, às vezes, gerando uma divisão das igrejas devido a questão do padrão econômico dos membros da igreja⁴³. Já o estudo no Brasil, as pessoas negras evangélicas não pertencem a uma classe média, assim como não se tem evidências claras dessa divisão econômica no Brasil como se apresentou Estados Unidos de igrejas evangélicas negras de classes sociais baixas e médias⁴⁴.

Alguns apontamentos pude fazer no meu trabalho de campo também, que são fatores importantes do modo organizacional das igrejas evangélicas nas periferias de Porto Alegre-RS

⁴² Quando pensamos dos motivos das pessoas, mas principalmente, das pessoas negras procurarem o pentecostalismo como prática de religiosidade, esse pode ser um caminho explicativo, principalmente da ideia de valorização da pessoa, solidariedade, ajuda material e de afeto: “Uma vez que as pessoas negras, especialmente as mais pobres, são bombardeadas por mensagens de que não temos valor, de que não somos importantes, não é de surpreender que caiamos na armadilha do desespero niilista ou nas formas de vício que fornecem um escape momentâneo, ilusões de grandeza e libertação temporária da dor de encarar a realidade” (HOOKS, 2019, p.31) A ideia da valorização da pessoa e na conquista através do trabalho exaustivo poderá sair da sua condição social e racial.

⁴³ Em consonância: “... the differences between the African American main line congregations and the Azusa Street Mission can best be understood if viewed through the lenses of class and culture. The other African American congregations catered to middle- and upper-middle-class members, while the Azusa Street Mission and at least one Holiness mission in town seem to have made more space in their midst for the recent influx of less educated, poorer African Americans” (ROBECK JR, 2011, p. 21-22).

⁴⁴ É possível dizer que, nos Estados Unidos, os pentecostais negros do Sul pertencem também (como no Brasil) às camadas mais pobres da população. No entanto, existe também uma grande parcela de pentecostais negros de classe média (CONTINS, 2008, p. 72)

e de Macapá-AP, que é a formação dessas igrejas dentro de núcleos familiares e suas redes sendo expressas nas suas relações de amizades, vizinhança e de parentesco “As pequenas igrejas são quase que em sua maioria de grupos familiares com algumas pessoas da comunidade [...]. Eu acrescentaria ainda a expressão corporal e a música como fatores muito importantes na conversão dos crentes”. (CONTINS, 2008, p. 75-76). O corpo e a música são elementos constitutivos quando a questão da etnicidade é acionada no discurso na igreja em Porto Alegre; já a questão do corpo nas apresentações nas igrejas em Macapá não é tão evidenciada, mas a música e os instrumentos musicais aparecem com certa centralidade para o ritual dos cultos.

Assuntos como assassinato de pessoas, problemas de drogas e assuntos internacionais estavam sempre em pauta, sendo que vários deles estavam ligados diretamente à condição social dos negros [...] Entre os grupos pentecostais no Rio de Janeiro, foi possível constatar uma significativa presença de “negros”, tanto na condição de pastores quanto na condição de fiéis [...] durante os testemunhos e os sermões, narrativas relacionadas à pobreza no Brasil (CONTINS, 2008, p. 77 – 82).

O discurso religioso dessas igrejas pequenas – familiares leva em consideração o contexto social em que estão inseridas. Ao mesmo tempo, as notícias das grandes mídias locais e nacionais, e os exemplos religiosos, observam a questão do desemprego e da violência urbana, justamente, dois fatores que atravessam os dilemas sociais/raciais que os seus membros vivenciam todos os dias. O trabalho de Contins (2008) contribui para entender as dinâmicas das relações dos negros evangélicos no Rio de Janeiro. Todavia, duas problemáticas consigo identificar, a primeira parte da ideia de que etnicidade acaba por ocluir a branquitude como um grupo étnico. A segunda refere-se a uma condição mais de poder na antropologia brasileira, que permite tornar estudos regionalizados (sudeste e sul) como se fossem em todo o Brasil. Ou seja, Rio de Janeiro/Brasil como se fossem sinônimos. Essas duas problemáticas acabam por acompanhar boa parte da literatura sobre a Antropologia da Religião. Penso que seja importante levar em consideração a produção dos pesquisadores do norte e nordeste. Dessa forma, a generalização pode incluir produções etnográficas de todas as regiões do país. Essa armadilha da desigualdade regional acaba por estar imersa nas produções na antropologia brasileira.

No artigo “*Pentecostalismo e identidade negra no Brasil: mistura impossível?*” de John Burdick (2002),⁴⁵ a pesquisa foi desenvolvida no Rio de Janeiro em 1996. “Os entrevistados eram cristãos pentecostais de todas as cores de pele (autoidentificação), de ambos os sexos, de 15 a 70 anos de idade, pobres e de classe operaria” (Burdick, 2002, p. 191). Membros do

⁴⁵ Burdick, John. “Pentecostalismo e identidade negra no Brasil: mistura impossível?”. In: Maggie, Yvonne; Rezende, Claudia Barcellos (orgs). *Raça como retórica: a construção da diferença*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002, p.185-212.

movimento negro criticavam o pentecostalismo devido ao seu aspecto de “assimilação” étnica. Assim, acabaria por alienar a pessoa negra da sua negritude e dos aspectos políticos no que diz respeito a discriminação. Nas reflexões do autor e dos seus interlocutores, o fato de ser pentecostal não anularia sua consciência étnica.

Burdick (2002, p. 190) aponta: “do ponto de vista comparativo, certamente não há contradição insolúvel entre crença pentecostal e identidade étnica. De fato, na América Latina, como no resto do mundo, as identidades étnicas muitas vezes se sustentam na fé pentecostal”. Assim, o pentecostalismo tem um papel de destaque no que diz respeito do processo de vivência e experiência religiosa e racial nas igrejas e nas periferias brasileiras. Mas há um tensionamento entre os aspectos étnicos e a consciência racial individual no pentecostalismo.

O processo da valorização pessoal da autoestima da religiosidade pentecostal seria uma marca de como as pessoas negras acabariam por vivenciar o pentecostalismo, ou seja, “seja qual for a causa – estereótipo de emocionalidade ou reconhecimento do sofrimento social -, o resultado é a criação de uma importante arena simbólica na cultura brasileira, na qual ter antepassados africanos torna-se fonte de prestígio, autoridade e valor (Burdick, 2002, p. 200). Assim como há tensionamentos entre o aspecto étnico e pentecostal, há etapas em que o indivíduo acaba por valorizar sua etnicidade e tem a religiosidade pentecostal como intermediária. Por fim, Burdick (2002) considera que as igrejas evangélicas permitiriam as pessoas negras vivenciar a igualdade:

As congregações pentecostais são lugares em que os negros podem vivenciar a igualdade, e de fato o fazem, tanto na maneira como são tratados cotidianamente quanto no que diz respeito ao acesso a cargos de autoridade. Quando a atmosfera de igualdade é contrariada, essa contradição favorece a consciência do preconceito de cor e do racismo (Burdick, 2002, p. 202).

Posteriormente Reina⁴⁶ (2017) irá criticar essa perspectiva de Burdick (2002) de “podem vivenciar a igualdade”. Meus dados corroboram o argumento de Reina (2017): as igrejas acolhem, mas a discriminação no cotidiano das igrejas evangélicas se mantém. Como sugeri anteriormente, os corpos racializados passam por situações de humilhações, assim como os brancos pobres acabam por ter a branquidão como dispositivo para o exercício do poder racial. Ademais, quando percebemos a divisão racial do trabalho religioso as pessoas negras acabam por ocupar cargos secundários dentro da burocracia organizacional das igrejas.

Em uma das publicações mais recentes sobre a temática, Oliveira (2017), na sua tese “*A cor da fé: “identidade negra” e religião*”, aborda como alguns seguimentos religiosos se

⁴⁶ “continua uma religião branca, em que os negros são acolhidos, mas discriminados” (REINA, 2017, p.258)

relacionam com a questão racial dentro das suas religiosidades e como isso se apresenta na esfera pública. Na sua tese, o autor se concentra em analisar como se estabelecem as “concepções religiosas e políticas identitárias de cunho étnico ou racial se articulam em face da disputa verificada [...] pela correlação tida como mais legítima entre conversão religiosa e identidade étnica” (OLIVEIRA, 2017, p. 18).

Dentro de sua pesquisa, o autor faz uns apontamentos sobre como os evangélicos se relacionam com a negritude e a cosmologia pentecostal

Por fim, os evangélicos, podem ser colocados no extremo oposto as religiões afro-brasileiras, pois alguns de seus membros tentam *romper* com o universo afro-brasileiro (demonizando suas práticas e crenças), enquanto que outra parcela procura constituir uma identidade negra que não passa pela valorização dos símbolos da “negritude” (OLIVEIRA, 2017, p. 21).

A ideia de romper com qualquer elemento que se associe a negritude nas suas igrejas pude perceber na disputa dessa narrativa dentro da COGIC em Porto Alegre. Em Macapá, por exemplo, quando associado o estilo musical da igreja com uma influência afro-americana, a palavra afro é substituída por americano ou “lá nos EUA”; historicamente, ser americano é como se fosse equivalente em ser branco. Logo, as influências negras dentro do pentecostalismo brasileiro acabam por ser combatidas discursivamente e também dentro das práticas religiosas. Porém, há um paradoxo, pois ao mesmo tempo que se tem a negação. Veremos que quando o pastor da COGIC falava com outras pessoas negras individualmente essa influência era ressaltada e quando conversava com pessoas brancas essa narrativa era ocultada, assim como foi colocado pelo autor “o material recolhido durante a pesquisa de campo, nos permite afirmar que os evangélicos esvaziam os símbolos de africanidade de seu *ethos* religioso afro-brasileiro e os reinterpreta a luz do “cristianismo” (OLIVEIRA, 2017, p. 146).

Historicamente, e com base na literatura sobre o tema, reitero a tese de que o pentecostalismo que aportou no Brasil no início do século XX se deu por pastores brancos e acabou por centralizar sua cosmologia na branquitude e no racismo. Há um branqueamento da sua religiosidade, mesmo tendo na sua base uma construção histórica ligada à negritude, ou seja, esse pentecostalismo embranquecido caiu em um terreno fértil em um país que tem na sua base um racismo velado, sutil e cínico. E ao mesmo tempo atingiu uma grande maioria de pessoas negras e de regiões periféricas, logo, o problema do racismo partiria de um desvio moral, de ordem espiritual, e não necessariamente política e histórica, logo, a questão da raça nesse modelo de pentecostalismo não é o problema, o problema é de ordem da salvação – salvar sua vida e suas almas.

Partindo disso, nas igrejas evangélicas *a discriminação racial estaria ligada a um desvio moral*. Essa assertiva pode ser um ponto elucidador de como a raça está camuflada dentro das relações evangélicas e de como as pessoas são racializadas. Dentro disso, as igrejas evangélicas criam vários instrumentos burocráticos como forma de “purificação” dos desvios morais. Logo, o racismo parte de uma ordem individual, não necessariamente coletivo ou ligado aos evangélicos brancos. Esse processo de purificação ou retirada da raça da cosmologia pentecostal se apresenta de várias formas e maneiras, podendo ser considerada uma particularidade de como os evangélicos lidam com a raça dentro das suas dinâmicas religiosas.

Partindo dessas considerações, busco analisar de que maneira o pentecostalismo é manipulado e agenciado no cotidiano de pessoas negras. Logo, o marcador das relações étnicas raciais com religiosidade evangélica busca tentar dissociar a palavra evangélico de algo que seria universal, e passa a pôr um marcador dentro dessa definição da identidade religiosa evangélica – da negritude.

Morgane Laure Reina (2017) critica Burdick (1995) quanto a sua interpretação sobre a relação entre identidade negra e identidade pentecostal, ou seja, para a autora, o pentecostalismo que desembarcou no Brasil, era uma religiosidade propriamente embranquecida formada nos Estados Unidos e na Suécia por imigrantes brancos. E que a cosmologia pentecostal negaria qualquer menção ou aproximação com aspectos africanos, pois este estaria associado às coisas do mundo.

E mesmo que no pentecostalismo permita-se a formação de lideranças evangélicas negras, no processo do corpo burocrático teria uma certa desigualdade étnica racial, pois os postos de comando acabariam sendo administrados por pessoas brancas, ou seja, “continua uma religião branca, em que os negros são acolhidos, mas discriminados” (REINA, 2017, p.258). E além do mais, segundo a autora, no trabalho de Burdick (1995), o conceito de negro é pouco problematizado levando em consideração o contexto da complexidade das relações étnicas raciais no Brasil.

Quando pensamos sobre esse imbricamento entre etnicidade e religiosidade, Silva (2011) chama atenção para a questão da etnicidade, cultura e reivindicações políticas étnicas raciais no Brasil. Um dos marcos importantes desse processo de imbricamento é o fortalecimento das agências e do movimento negro no Brasil, fazendo com que padres negros católicos venham implementar um movimento interno de luta por igualdade racial na Igreja Católica, assim como as religiões afro-brasileiras em busca de reconhecimento estatal e de direitos para os exercícios das suas religiosidades, e por fim, a questão do pentecostalismo que

tenta implementar uma perspectiva de igualdade racial na cosmologia pentecostal, mas, se afastando de certa forma do catolicismo e da religiosidade afro.

Silva (2011, p.298) coloca que “o recém-criado MNE – Movimento Negro Evangélico, por exemplo, representa uma ação de pastores negros que inspirados no modelo norte-americano de ação política, procura negar a necessidade de relacionar identidade negra com as religiões afro-brasileiras ou as tradições populares do catolicismo”. No pentecostalismo contemporâneo, quando voltado para a questão da etnicidade, é um movimento de acionar uma identidade negra, todavia, desarticulado com outras religiosidades que historicamente estariam voltadas para a população negra.

Aa literatura sobre essa temática (evangélicos negros) é um terreno sinuoso e contraditório no sentido em qual posição estaria o papel dos evangélicos na luta por igualdade racial (Reina, 2017; Burdick, 2002) e mudanças do processo de acesso da população negra na manipulação das religiosidades ao sagrado. Entretanto, é perceptivo um crescimento no uso das religiosidades com objetivo de promover políticas de conscientização racial, cada qual com as suas particularidades, e há pontos de conflito de como isso poderia ser articulado⁴⁷ (ver: Oliveira, 2015; Augusto, 2020). Outro ponto importante quando voltamos para a questão de negros evangélicos é que o pentecostalismo acaba por ser influenciado por uma certa “cultura” negra, mesmo que haja pontos nebulosos no processo de definição do que isso viria ser.

Há uma diferença entre ser praticante da religiosidade pentecostal e ter consciência racial. E quando essa religiosidade é manipulada por uma consciência racial, agora, o sagrado pentecostal no Brasil passa a ser gerenciado por um objetivo político, histórico e religioso. Dentre os exemplos contemporâneos desse processo temos o Pastor Marco Oliveira que faz colocações sobre a presença negra nas igrejas evangélicas e Jackson Augusto que produz conteúdo para as redes sociais e relaciona negritude e pentecostalismo. Há um processo de composição de forças de perspectivas de como agora o pentecostalismo deveria ser operacionalizado. Até então essa religiosidade em que o Deus pentecostal não fazia “acepção” de pessoas, mas as pessoas que fazem parte passam a ser influenciados por pautas identitárias e políticas. Com isso agora esse “corpo de cristo” passa a ter um rosto, e esse rosto e corpo passam a ser de pessoas negras.

⁴⁷ OLIVEIRA, Marco Davi de. A religião mais negra do Brasil: por que os negros fazem opção pelo pentecostalismo?. 1ª Ed. Atual, Viçosa, Ultimato, 2015. <https://theintercept.com/equipe/jackson-augusto/>, acessado em 24 de abril de 2021. “É produtor de conteúdo do Afrorente, podcaster no afrorentescast e ativista da teologia negra no Brasil. Integra a coordenação nacional do Movimento Negro Evangélico e é membro do colegiado nacional do Miqueias, rede global de evangélicos comprometidos com a justiça social.”

2.5 A música como mediação entre a raça e o pentecostalismo

Outra questão abordada na literatura é o papel da música no processo de criação de redes de socialidade e como a música negra é um meio importante de mediação entre o mundo e o universo religioso pentecostal. Para Paz (2019), aborda essa questão analisando a trajetória e o papel do funk e do hip-hop que é articulada pelos Tonzão e DJ Tamy, a música negra é incorporada na cosmologia pentecostal como uma forma de se inserir na população negra. “Alienação” e “transformação social” tornam-se intercambiáveis, justamente, porque esses gêneros musicais tem um histórico de denunciar as injustiças e as desigualdades sociais, econômicas e educacionais que a população negra passa no Brasil.

A música é um aspecto essencial do pentecostalismo que auxilia na forma coerente como ele se expande no contexto brasileiro. É através da música que as mensagens pentecostais são espalhadas com clareza em programas de rádio, revistas e sites evangélicos que são ligados a essa indústria fonográfica [...] os gêneros musicais poderosos mediadores de identidade grupal e emoção coletiva de modo que se tornam muito importantes nas favelas, pois devido a arranjos urbanos facilitam a penetração de sons que são amplificados e atravessam espaços sem muitos obstáculos, transmitindo assim suas crenças e seus valores (PAZ, 2019, p. 10).

No contexto carioca a música torna-se “uma forma de mediação e de expressão de suas identidades” (PAZ, 2019, p. 14). Também em Porto Alegre e em Macapá, a música é uma forma que corpos racializados passam a produzir e contribuir dentro dos espaços pentecostais. Um exemplo disso, na igreja COGIC, é o processo de como Soul, Jazz e outras expressões musicais negras são atravessadas pela cosmologia pentecostal. Tanto que boa parte das bandas formadas dentro das igrejas, nos dois contextos, são compostas por pessoas negras, e essa música é um atravessamento de uma linguagem social e racial que esses corpos racializados acabam por usar e construir suas relações entre o sagrado pentecostal nas periferias. Isso é usado como uma forma de ganhar prestígio e poder participar dentro dessas igrejas no exercício das suas religiosidades. Considero possível dizer que é através da música que materialmente⁴⁸ a raça se faz presente: nas letras, na estética e nas imagens compartilhadas entre os membros das igrejas. Mas, para as pessoas negras isso que pode ser um exercício de identificação, não necessariamente é aceito por outros membros da igreja. Gerando incômodos, pois a música acaba por estar associada à cultura negra, e isso poderia atrapalhar o processo individual do seu relacionamento com o espírito santo.

⁴⁸ “Mas, de compreender como práticas de mediação religiosa concretiza a presença dessas entidades no mundo através de sensações corporais, textos, edifícios, imagens, objetos e outras formas matérias que envolvem corpos e coisas” (MEYER, 2019, p. 91-92).

Outro trabalho interessante sobre a questão da música negra é o de Neder (2016), que analisou uma igreja na baixada fluminense no Rio de Janeiro com um ritmo musical capaz de expressar a questão racial e a religiosidade. A pastora Ana Lucia, da Igreja Pentecostal do Evangelho Pleno desenvolveu o que eles chamam de “corinho de fogo”, no qual conseguia mesclar uma idade musical negra e expressões da negritude através da musicalidade, corporalidade e de denúncias sobre a desigualdade racial e social das pessoas negras.

Frente a esse contexto, nossa questão de investigação é se a música, ocupando evidente centralidade nos cultos da igreja, estaria sendo usada para transgredir normas de exclusão racial e a combater preconceitos de raça, classe e gênero, contribuindo para a produção de um espaço social onde ocorreria um fortalecimento da disposição de luta contra a discriminação por parte de seus frequentadores (NEDER, 2016, p. 139)

Ou seja, gêneros musicais de expressão da cultura negra acabariam por ser incorporados às dinâmicas religiosas do pentecostalismo. Nessa igreja, a música negra passa justamente pela trajetória de vida e religiosa da pastora e como ela conseguiu desenvolver pontos de negociação entre sua consciência racial e o pentecostalismo, uma religiosidade que se posiciona muitas vezes em um processo de negação de qualquer influência da negritude.

No processo da relação da criatividade de articulação entre a questão racial e dos evangélicos, essa igreja tende revestir a música e fazer presente “que o Espírito Santo esteja presente, a ‘música’ não será considerada satisfatória, ainda que os sons musicais pudessem ser considerados – por observadores externos – semelhantes aos encontrados em outro lugar” (NEDER, 2016, p. 155). Ou seja, é de fundamental importância que a música faça o sagrado se manifestar, e a mensagem religiosa possa chegar no divino, que ele possa se fazer presente dentro da igreja. Ou seja:

É preciso toda uma convergência de sons musicais, letras de música e interações físicas, que incluem gestos e danças, e cada um destes elementos é mediado ideologicamente por discursos de identidade religiosa, racial e de classe [...] verificável da presença do Espírito Santo (NEDER, 2016, p. 155- 160).

A música é o instrumento catalizador que pode fazer que a vontade pessoal religiosa do fiel chegue ao sagrado e possa ser estabelecido uma interação entre o mundo dos humanos e o mundo espiritual. Partindo dessa consideração, se a mensagem é enviada através da música até o sagrado e essa música é revestida pela história de um povo que foi racializado dentro de um contexto de opressão racial e colonial, é dizer que a raça e o sagrado acabam por ser revestidos desses sentidos.

Essa ambiguidade de “disfarçar a raça” e ao mesmo tempo instrumentalizar a música pentecostal como uma forma religiosa de luta social e racial significa mobilizar a negritude a seu propósito evangélico. Ao longo do texto, coloquei algumas pesquisas desenvolvidas sobre a questão das relações étnicas raciais, até esse ponto conseguimos identificar que boa parte da produção se centraliza no negro para a produção das suas reflexões e pesquisas, inviabilizando a presença da branquidade dentro dos espaços religiosos evangélicos nas periferias das cidades. Outro ponto que gostaria de colocar parte de uma elaboração importante desenvolvida por Stuart Hall (2002): “que “negro” é esse da cultura negra?”. Hall (2002) tenta chamar a atenção para como a cultura popular negra está inserida dentro da mercantilização e da cultura de massa, e como cria um jogo de representações dentro de um sistema que tenta articular “alta cultura” e inferiorizar a cultura popular negra: “esse surgimento é simultaneamente um deslocamento e uma mudança hegemônica na definição de cultura – um movimento que vai da alta cultura a cultura popular americana majoritária e suas formas cultura de massa, mediadas pela imagem e formas tecnológicas” (HALL, 2002, p. 336). Interessante considerar como a cultura popular negra mesmo imersa nesse sistema de poder consegue se articular dentro de estruturas para barganhar suas representações, sendo capturada por elas, mas ao mesmo tempo combatendo essas representações para poder se impor.

O termo que é usado por Hall (2002) é políticas culturais, justamente, prevendo um jogo de negociação e delimitações de fronteiras identitárias e de como os agentes da sua própria cultura irão mobilizar os elementos de representação. Politicamente “essa administração é certamente evidente na diferença que pode não produzir diferença alguma e que marca o surgimento ambíguo da etnicidade no amago do pós-modernismo global” (HALL, 2002, p. 338). Contemporaneamente, a cultura popular negra circula como mercadoria, entretanto, ao mesmo tempo cria pontos de conexões entre a população negra em diáspora e identificação no combate à tecnologia da raça que produz formas de opressão racial.

Dentro da cultura, a marginalidade, embora permaneça periférica em relação ao *mainstream*, nunca foi um espaço tão produtivo quanto é agora, e isso não é simplesmente uma abertura dentro dos espaços dominantes, a ocupação dos de fora. É também o resultado de políticas culturais da diferença, de lutas em torno da diferença, da produção de novas identidades e do aparecimento de novos sujeitos no cenário político e cultural (HALL, 2002, p. 338).

Quero defender a ideia de que isso é necessário e inevitável e vale também para a cultura popular negra, que como todas as culturas populares no mundo moderno está destinada a ser contraditória, o que ocorre não porque não tenhamos travado a batalha cultural suficientemente

bem. Por definição, a cultura popular negra é um espaço contraditório. É um local de contestação estratégica (Hall, 2002).

Dois pontos que gostaria de destacar é o caráter contraditório do processo de produção identitária negra, ou seja, negro e evangélico. Esse debate tem ganhado o campo da esfera pública no Brasil e dos movimentos negros, de associar diretamente que essas pessoas seriam necessariamente alienadas e essencialmente conservadoras. Essa visão acaba por desconsiderar o caráter criativo que as pessoas negras possam fazer do pentecostalismo nas periferias e de produção das suas identidades. Todavia, isso não significa que a emancipação estará sempre presente nesse campo de tradição racial pentecostal – *é um jogo de contradições e constante mudança*. A materialização da raça no pentecostalismo é um jogo ilusionista, pois ora ele aparece de forma fecunda em outra ele se camufla como um camaleão. Assim, raça e pentecostalismo no processo de agência dos corpos racializados é *local de contestação estratégica*⁴⁹.

Por fim, as relações étnicas raciais na antropologia da religião partem de uma tela de representações, na qual as pessoas negras mobilizam criativamente o que elas vão ou não fazer com a cosmologia pentecostal, e isso acaba causando todo um processo de incompreensão da sua própria dialética.

* * *

Podemos perceber que existem divergências (Floriano (1985); Novaes (1985); Contins (2008); Reina (2017); Burdick (1995) sobre como a negritude é interpretada dentro do pentecostalismo: ora age como um dispositivo alienante, em outro como um agente com uma potencialidade de transformação política/social. Em um momento, o pentecostalismo ou as igrejas evangélicas narram que não existe qualquer prática de discriminação racista dentro das suas igrejas; em outro momento, os membros interpretam que se tem, quando as pessoas negras não conseguem acessar determinados postos de prestígios dentro da estrutura burocrática das

⁴⁹ “Não importa o quão deformadas, cooptadas e inautênticas sejam as formas de como os negros e as tradições e comunidades negras pareçam ou sejam representadas na cultura popular, nós continuaremos a ver nessas figuras e repertórios, aos quais a cultura popular recorre, as experiências que estão por trás delas. Em sua expressividade, sua musicalidade, sua oralidade e na sua rica, profunda e variada atenção a fala; em suas inflexões vernaculares e locais; em sua rica produção de contra narrativas; e, sobretudo, em seu uso metafórico do vocabulário musical, a cultura popular negra tem permitido trazer à tona, até nas modalidades mistas e contraditórias da cultura popular *mainstream*, elementos de um discurso que é diferente – outras formas de vida, outras tradições de representação” (HALL, 2002, p. 342).

“O povo da diáspora negra tem, em oposição a tudo isso, encontrado a forma profunda, a estrutura profunda de sua vida cultural na música. Terceiro, pensem em como essas culturas tem usado o corpo como se ele fosse, e muitas vezes foi, o único capital cultural que tínhamos. Temos trabalhado em nós mesmo como em telas de representação” (HALL, 2002, p. 342).

igrejas. No entanto, a branquitude como um grupo racial passa pela tangente das análises das relações raciais tanto na literatura clássica, como no estado da arte da temática. Assim como a raça como uma tecnologia de dominação e produção da desigualdade discursivamente é ocultada nas suas narrativas, em determinados momentos aparece como um desvio moral e não condizente com os princípios das igrejas e dos seus valores religiosos.

Entretanto, durante o trabalho de campo, percebi que a raça aparece como um dispositivo que posiciona desigualmente os corpos racializados dentro das estruturas de prestígio religioso e os postos de comando. Minha tese é que há um processo de (des)racializar os corpos, as ideias e os rituais religiosos, eliminar os vestígios em que a raça possa estar presente. Apesar disso, isso não significa que ela não seja determinante para a elaboração nas suas decisões, no ritual religioso, nas interpretações bíblicas e das suas práticas cotidianas. Ou seja, quando um músico negro é impedido de tocar no palco principal de uma igreja de pastores brancos, e isso afeta a sua autoestima e sua psique, é a discriminação racial que está sendo operacionalizada; mas ao mesmo tempo esse músico usa a cosmologia pentecostal e seu corpo racializado para buscar sua autovalorização. Algumas entrevistas e os dados etnográficos apontam para essas multifacetadas formas com que pentecostalismo e raça são operacionalizados no campo prático da vivência religiosa nos corpos racializados.

Outro fator importante dentro dessa relação é “mesmo em situação de pobreza, o branco tem o privilégio simbólico da brancura” (BENTO, 2002, p. 29). Na igreja COGIC de Porto Alegre essa colocação acaba por elucidar algumas dinâmicas dos brancos evangélicos, ou seja, uma igreja como a COGIC historicamente comandada por pastores negros acaba tendo como pastor um branco pobre de ascendência alemã, ou seja, a branquitude nas igrejas evangélicas nas periferias pelo Brasil pode em algum momento das suas vidas exercer dentro das igrejas postos de prestígio e postos de mando, justamente, porque alcançar o posto de líder ou pastor confere o poder de mando sobre a maioria das pessoas negras pertencentes dentro dessa igrejas em zonas de risco de vulnerabilidade social econômica, ao mesmo tempo, que disponibiliza recursos de prestígio moral, religioso e até de uma certa condição material. Sendo assim, as igrejas evangélicas nas periferias de Porto Alegre e de Macapá permitem que a branquitude possa exercer o poder de manipular o sagrado, ocupar postos de prestígio, de mando e estar próximo de um único poder próximo das suas realidades – o poder religioso. Dessa forma, esse *privilégio simbólico da brancura pode ser exercido*, e o racismo ser executado para manter a desigualdade racial.

Em termos mais gerais, proponho pensar as dimensões acima apresentadas como parte de um *campo de tradução racial pentecostal*⁵⁰. Esse aspecto se apresenta de várias formas e aspectos. Quando estava em campo, e levando em consideração o material etnográfico, direcionei essa noção para os seguintes critérios: 1) quando se está diante da pergunta “como você se autodeclara racialmente?”, em relação às pessoas brancas evangélicas, suas respostas se direcionaram à ideia de universalidade e que o espírito santo não faz “acepção” de pessoas. 2) Quando essa pergunta é respondida por pessoas negras, o olhar se direciona ao seu corpo, vendo qual a cor da sua pele, mas ao mesmo tempo sobre quem são os seus pais e também pela questão de território, e partir disso se definem como sendo negros. 3) Parte do processo de tradução cultural e social, ou seja, Black Music Gospel e outras vertentes musicais (Soul e Jazz) são elementos importantes de como a raça se apresenta discursivamente na vida das pessoas com corpos racializados. 4) Esse jogo criativo de traduções se apresenta na tríade música/trajetória/religioso, passando pelo crivo das suas leituras e de suas corporalidades e pertença racial. A *noção de tradução* será um componente constante de como as pessoas racializadas produzem criativamente a cosmologia pentecostal. Tradução significa literalmente capacidade de um elemento em si poder tornar-se compreensível nos seus próprios termos. No contexto das igrejas evangélicas, os corpos racializados mobilizam de várias formas as traduções pentecostais e raciais no processo das suas agências pessoais e trajetórias de vida, a percepção racial sendo um ponto em que o campo de tradução racial pentecostal ganha dinamicidade.

⁵⁰ Seria a capacidade da pessoa interpretar e incorporar elementos étnicos e religiosos na sua prática religiosa. Ou seja, quando os membros das igrejas usam o Jazz ou Soul ou mesmo negam sua racialidade, traduzem para uma linguagem pentecostal. Ao mesmo tempo que esse campo de tradução está incorporado nas suas visões de mundo e pertença racial.

CAPÍTULO III

CHURCH OF GOD IN CHRIST IGREJA DE DEUS EM CRISTO – COGIC

3.1 Organização da COGIC no Sul – região metropolitana de Porto Alegre

A atuação da COGIC no Rio Grande do Sul seguindo o modelo americano é recente. O trabalho no sul, parte, justamente, do processo de migração do pastor da igreja, ou seja, o pastor Josué Silva, que trabalhou e esteve na COGIC central em São Paulo por alguns anos, até ser escolhido para iniciar o trabalho no Rio Grande do Sul. É importante considerar que o desejo de voltar ao sul e o projeto de expansão da COGIC para outras partes do Brasil acabaram por estar em consonância, o que permitiu que o Pastor Josué Silva ficasse responsável pelo processo de instalação da igreja na grande Porto Alegre. Assim, no meu trabalho de campo pude perceber que a igreja, dentro do modelo da COGIC, estava nos seus trabalhos iniciais, uma igreja em nascimento dentro de uma grande periferia. Isso me permitiu viver e vivenciar os trabalhos e as estratégias de igrejas pentecostais que nascem todos os dias nas periferias pelo Brasil. Com uma diferença: a igreja tem por trás duas estruturas (COGIC USA e a COGIC SP) que acabam por lhe dar suporte religioso e financeiro, como por exemplo, comprar equipamentos musicais de qualidade, cadeiras, aparelhos de som e principalmente pagar o aluguel de um galpão centralizado em uma rua principal. O custo econômico foi e é um dos principais entraves para o processo de consolidação desses modelos de igrejas pentecostais. Josué coloca que sobre a parte da organização administrativa da igreja:

S: A organização da igreja em Alvorada, hoje nós estamos ainda montando toda a diretoria, mas nós temos tesoureiro, tá, temos o departamento de música, iniciamos agora o departamento de homens, né, departamento de mulheres também, cada pessoa tem o seu departamento, né, que elas vão se envolver com aquele departamento para os devidos cuidados, e departamento de crianças, né, que iniciou também agora com as crianças. Então conforme vai esse crescimento e vai vendo, nós vamos vendo a necessidade de a organização ser aumentada, nós vamos colocando todos os departamentos que a igreja tem dentro da burocracia dela, tá? Da igreja São Paulo, vamos dizer assim, né? São Paulo, ela já tem todos os seus departamentos organizados, né, desde que já é uma igreja também com mais tempo, e já tem todo esse trabalho já organizado, né, os seus departamentos, sua liderança, diretoria, tudo. A igreja, ela se, vamos dizer assim, entre aspas, né, se divide por distritos, tá? Pra que tenha uma melhor organização no Brasil, né? Nós pertencemos ao terceiro distrito, que o nosso superintendente é o pastor Ivo Mariano, ele é bispo. *Pra pessoa ser consagrada bispo ela tem que ir para a América*, né, na nossa igreja sede, que é em Memphis, Tennessee, e lá ele recebe a sua ordenança, vamos dizer assim, como bispo. No Brasil nós temos dois bispos, tá? O bispo do terceiro distrito, e nós temos um outro bispo, né, que cuida outros distritos também. Mas o nosso bispo, vamos dizer assim, que cuida o Brasil, que é um bispo americano, que é o bispo Terence Rhone, ele é um médico, e ele que também que faz todo o trabalho de cuidados com o Brasil, pro crescimento, né? Falando sobre o crescimento da igreja, né, e falando sobre essa organização e pra que que ela, o que que ela oferece às pessoas, né? Primeiramente a igreja ela trabalha sobre a salvação, né? A pessoa sem Deus, sem Cristo, ela vai

trabalhar em cima disso. Qualquer igreja que não trabalha em cima disso ela já tá saindo dos seus caminhos. Então o primeiro trabalho é sobre a salvação. E depois outros trabalhos que são administrados dentro da igreja pra ajuda das pessoas, né? A nossa igreja nós temos um trabalho muito bonito, que é desenvolvido com o departamento de crianças, Ministério Deus Salve as Crianças da África, mantido pela nossa igreja da América. Então ela é toda distribuída dentro de departamentos, né?
Entrevista março de 2020

Assim, conseguimos perceber, que a igreja do sul tem uma grande dependência em relação à COGIC -SP. Sobre a composição do grupo, ponto importante é considerar que boa parte da organização burocrática está centralizada no Pastor Josué, e as pessoas da sua família que acabam por assumir as outras funções como ele descreve na sua fala, ou seja, departamento de homens, mulheres, música e financeiro.

Tabela 2 - Organização COGIC SUL-Porto Alegre

NOME	IDADE	COR OU RAÇA	FUNÇÃO NA IGREJA COGIC	PARENTESCO
Josué Silva	49 anos	Branco	Pastor	Pai do Samuel, esposo da Andreia e sogro da Simone.
Simone Guabiraba	23 anos	Preta	Cantora	É casada com o filho do Josué, o Samuel.
Valeria Antunes		Preta	Cantora e membra da igreja	Mãe de Simone
Samuel Silva		Branco	Músico	Filho de Josué e esposo de Simone
Andreia Silva		Branca	Pastora e cantora	Esposa do pastor Josué
Josiane Rocha		Preta	Membra da igreja	Irmã da Lisiane
Lisiane da Rocha		Preta	Membra da igreja	Irmã da Josiane
Misael Silva	25 anos	Preto	Músico	Amigo de Simone
Gilson Amaro		***	Membro da igreja	

Tabela feita pelo autor *** sem declaração racial

A organização da COGIC, como já vimos, adota um padrão ligado à COGIC-USA. Porém, tendo uma certa independência no processo da escolha de quem vai assumir ou não as funções e postos. Assim, no meu trabalho de campo, pude perceber que o processo da organização e as distribuições das funções dentro da COGIC na grande Porto Alegre está centralizado em uma ordem familiar. Assim, as funções são distribuídas entre membros ligados por parentesco.

Onde tem maior flexibilidade no processo de organização é na banda da igreja, que acaba por receber outras pessoas, ligadas por afinidade ou provenientes de outras igrejas que acabam por ir ajudar Josué. Essas indicações estão ligadas por habilidades musicais e se a pessoa é evangélica, ou seja, bateria ou teclado, por exemplo, quem possui essa habilidade (oudom) musical acaba por assumir essa função, dando maior poder de circulação e flexibilidade. Devido à igreja ter poucos membros, a igreja não consegue fornecer por si só essas todas essas habilidades, tendo que recorrer a outras pessoas fora da COGIC.

Os músicos da igreja da COGIC – Luz do Mundo tem uma atuação bastante dinâmica no grande Porto Alegre, tocando em casamento e outras igrejas. Assim, tem-se uma circulação dos cantores por outros ministérios. Esse fator será relevante, justamente, para que o “estilo musical COGIC” possa ser conhecido na região de Porto Alegre – RS, e se diferencie dos outros “estilos musicais” que são cantados na igreja. De acordo com Misael e Simone⁵¹, ambos músicos, esse estilo COGIC tem como base o *Black Music ou Gospel Choir*⁵². Simone em uma das nossas conversas relatou a sua influência musical - Aretha Franklin, Fred Hammond e James Fortune – que seriam sua inspiração e como se caracteriza o seu estilo musical ou umas das suas preferências. É bastante sugestivo Simone exemplificar esses cantores, todas(os) têm como base as igrejas negras pentecostais, e têm os corais como primeiros lugares onde suas vocações

⁵¹ nome fictício

⁵² O *Gospel Choir* tem como características o canto em corais, os corais tem uma representação das igrejas pentecostais negras americanas. Já o *Black Music* seria caracterizado pelo Jazz, Blues e Gospel Choir. Tendo como representantes Aretha Franklin, Fred Hammond e James Fortune. Os (as) afro-americanas desde o início influenciaram o pentecostalismo. Ver: <https://theintercept.com/2020/12/30/evangelicos-negros-gospel-spiritual-periferias/> acessado dia 05 de março de 2021. Segundo, Jackson Augusto, que faz parte do movimento negro evangélico, as músicas eram a forma das pessoas negras expressarem seus sentimentos, sua liberdade e humanidade: “a origem gospel pode então ser lida como uma desobediência por parte dos negros diante de uma supremacia branca”. Todavia, isso não significa necessariamente que a COGIC – Luz do mundo na grande Porto Alegre atribui isso de forma objetiva nos seus cantos e nas letras das músicas. Existe um processo de tradução racial pentecostal brasileiro, que acaba por colocar um filtro no que diz respeito a essa *influência afro-americana*, e passam a usar o *termo americanos*, historicamente, essa palavra carrega semanticamente um sentido identitário branco, assim como o *termo gaúcho ou sulista*.

musicais foram treinadas dentro das igrejas dos seus familiares (Oliveira, 2018). Essa narrativa irá percorrer toda a história de Simone.

3.2. A COGIC em Alvorada

A cidade de Alvorada integra a grande região metropolitana, faz parte de um fluxo constante de circulação de trabalhadores (as) que circulam em direção à capital Porto Alegre – RS. Na década de 1990 com a chegada de empresas e outros ramos industriais “a dell inaugurou uma fábrica de computadores” (Jacob, 2006, p. 196). Logo, Alvorada, apresenta-se como um município onde as pessoas acabam por escolher para morar devido ao custo de vida e dos valores dos alugueis que em comparação com Porto Alegre é de baixo custo.

Quando consideramos a dimensão social e econômica, a maioria da população local vive com um rendimento de “mais de ½ a 1 salário mínimo” o que corresponde a 56. 270 mil pessoas e “mais de 1 a 2 salários mínimos” 51.509 pessoas, em relação ao total da população de Alvorada que seria de 195. 673 pessoas no último censo do IBGE. No que diz respeito a religião, os evangélicos pentecostais acabam por estar mais presentes nas regiões mais periféricas da grande Porto Alegre, ou seja, “é em Alvorada, Cachoeirinha, Canoas, São Leopoldo e Novo Hamburgo que eles estão mais presentes” (Jacob, 2006, p. 199). Em Porto Alegre, o percentual de evangélicos seria de 5,5 % e nas regiões como Alvorada chegaria a 8,9 % no censo do IBGE em 2000, quando relacionamos com o censo de 2010 o percentual seria de 11,1 %. Em números absolutos, considerando o censo de 2010, os católicos são 121.738 pessoas, e os evangélicos 36.551 em Alvorada.

Quando consideramos a cidade de Porto Alegre – RS “os evangélicos pentecostais, 55 % deles recebem de 0 a 1 salário mínimo” (Jacob, 2006, p. 200). Assim, o fator econômico acaba por estar relacionado também do processo da vivência religiosa. Porto Alegre – RS concentra uma população de 1.409.351 milhões de pessoas, sendo a 10ª. cidade mais populosa do país. Desse total, 897.416 mil são católicos e 194.815 mil evangélicos. A composição racial da cidade encontra-se na seguinte situação: amarela (4.432); branca (1.119.044); indígena (4.117); parda (140.612); preta (141.145), assim a cidade é predominantemente branca. No que diz respeito à renda, a maior proporção gira em torno de “mais de ½ a um salário mínimo 234.591 [...] mais de 1 a 2 salários mínimos 305. 501”⁵³.

Em seguida irei apresentar como se encontra a distribuição religiosa e racial dos evangélicos em Alvorada – RS, assim como em Porto Alegre – RS, para termos uma noção do campo religioso.

⁵³ <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/rs/porto-alegre/pesquisa/23/22107>, acessado em 26/04/2021.

Tabela 3- Cor ou raça, população total e religião evangélica, Alvorada - RS

COR OU RAÇA	POPULAÇÃO TOTAL	RELIGIÃO EVANGÉLICA
PRETA	25. 664	4. 240
PARDA	25. 581	5. 500
BRANCA	143. 614	26. 588
AMARELA	389	67
INDÍGENA	425	156

Tabela feita pelo autor. Fonte: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/rs/alvorada/pesquisa/23/22107>

Assim, proporcionalmente, os evangélicos brancos quantitativamente teriam uma maior proporção, ou seja, de 143.614 autodeclarados brancos, 26.588 tem a religiosidade pentecostal evangélica como da sua socialidade. Quando pensamos, a população negra (pretas e pardas) corresponde a 51.245 mil, desse universo, 9.740 se consideram evangélicos. Assim, os evangélicos brancos na cidade de Alvorada – RS acabam por ser a maioria. Dessa forma, raça e religião está correlacionada, os brancos evangélicos teriam uma participação considerável no processo de constituição da cosmologia pentecostal. Em seguida apresento os dados sobre raça e religião evangélica em Porto Alegre – RS.

Tabela 4: Cor ou raça, população total e religião evangélica, Porto Alegre - RS

COR OU RAÇA	POPULAÇÃO TOTAL	RELIGIÃO EVANGÉLICA
PRETA	141.145	17. 085
PARDA	140.612	20. 630
BRANCA	1.119.044	125.462
AMARELA	4.432	508
INDÍGENA	4.117	1. 129

Tabela feita pelo autor. Fonte: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/rs/porto-alegre/pesquisa/23/22107>

Apresento os dados de Porto Alegre – RS, porque há um grande fluxo de circulação de pessoas entre Porto Alegre e as demais regiões metropolitanas. Isso permite termos um olhar mais abrangente de como raça e religião evangélica estão relacionadas. Ou seja, a população branca representa 1. 119. 044 desse universo, 125. 462 tem o pentecostalismo como religiosidade. Em relação, a população negra (preta e parda) corresponde a 281.757, desse universo, 37.715 são evangélicos. Assim, há uma grande proporção de brancos evangélicos em

Porto Alegre – RS, e os evangélicos negros acabam por optar pelo pentecostalismo, todavia, não na mesma proporção que brancos evangélicos.

Para realizar meu trabalho de campo, geralmente, eu saía em um domingo pela manhã, do centro de Porto Alegre até Alvorada, na frente da igreja na Avenida Piratini. Esse deslocamento, dependendo do trânsito, demorava por volta de uma hora. Chegando na igreja, duas situações que pude observar é que a igreja ficava nas bordas da grande Porto Alegre, na periferia, assim como sua estrutura arquitetônica consistia de um grande galpão, como as demais lojas na região. Mas, para se ter uma estrutura tão grande, há um custo de manutenção e operacional, do período que estive em campo a igreja ainda estava presente nesse mesmo local, mas com a pandemia a igreja mudou-se de lugar onde o aluguel fosse mais econômico. Quem financiava o prédio era a igreja de São Paulo como intermediária da igreja nos Estados Unidos. A COGIC – Luz do Mundo, devido ter um público reduzido, não teria condições de manter-se por si só. Mas esse sempre foi o objetivo do Pastor Josué que acaba por tirar parte da sua renda e destinar ao funcionamento da igreja. Isso influenciava a localização em Alvorada, porque o custo de vida e da igreja também poderiam ser mais econômicos e vantajosos para se viver e fazer o trabalho religioso.

Figura 1. Frente da COGIC – Luz do Mundo



Fonte: Cleiton Rocha (2019)

Figura 2. Parte interna da COGIC – Luz do Mundo



Fonte: Cleiton Rocha (2019)

O local onde ficava a COGIC – Luz do Mundo é uma rua principal, e essa rua é cortada verticalmente por várias outras ruas. Quando estava caminhando pelo bairro, pude ver várias lojas, comércios, um residencial, uma igreja católica que fica quase em frente da COGIC e várias casas. Quando chegava pela manhã na igreja, essa igreja católica movimentava o local, muitas famílias, principalmente idosos brancos, se deslocavam para a igreja. Dessa forma, a COGIC – Luz do mundo acabava entrando em uma disputa religiosa com essa igreja católica. Entretanto, o público da COGIC – luz do mundo se resumia basicamente na família do pastor Josué, da Simone, do Misael e da Josiane. Dessa maneira, o público interno e de abrangência da COGIC era, aproximadamente, de 30 pessoas. As redes estabelecidas na COGIC têm como base relações familiares, de parentesco e vizinhança.

A igreja estava organiza da seguinte forma: do lado direito tinha um bebedouro, havia várias fileiras de cadeiras, e duas caixas de som instaladas na parede, e no púlpito o nome da igreja de origem, estava escrita em inglês. E sobre o som, tinha equipamentos aparentemente novos, uma guitarra, bateria, microfone, contrabaixo e um teclado [...] posteriormente, mostrou-me a parte de trás da igreja, uma cozinha toda equipada que era para poder fazer sopão e entregar para a comunidade carente, e na parte dos fundos tinha uma área descoberta, ele disse que ali seria construído uma escola de reforço, uma sala de escritório e que o espaço era muito bom. (Diário de campo, 25 de agosto de 2019)

Em termos de estrutura e arquitetura, o espaço apresentava condições de uma igreja que buscava se estruturar e poder se estabelecer na região. Em conversas com o Pastor Josué, se tinha um temor por parte dele da igreja não conseguir se manter, tanto que uma vez nas nossas várias conversas, relatou que uma igreja próxima, tinha fechado porque “eles não aguentaram”, era uma igreja Reino Mundial do Poder de Deus. Outrossim, se tinha uma inquietação por parte dele, devido a igreja não estar tendo ou ainda não ter tido um crescimento expressivo. A igreja não apresentar um crescimento expressivo seria sinônimo de fracasso, ou para o pastor seria um motivo a mais para demonstrar que se tinha uma ação do maligno muito forte na região, exigindo, assim, mais oração, mais campanhas e mais jejum como forma de quebrar essas intervenções do maligno.

3.3 Narrativas, cultos e corporalidades – o estilo *COGIC de ser*

Os cultos da COGIC-Luz do Mundo é o momento no qual seu “estilo” pode ser performado diante do seu público. Geralmente, os cultos aconteciam dias de domingo às 10 h e dia de quartas – feiras as 19 h. Chegando na igreja, podemos observar um grande galpão, as caixas de som estão instaladas nas paredes, as cadeiras enfileiradas, o lugar da pregação é como se fosse um palco, os instrumentos musicais estão postos. Assim, as pessoas vão chegando na igreja, primeiro o pastor e a sua família, Simone e Samuel, e os primos do pastor Josué. Simone se direciona ao púlpito, assim como a pastora Andreia, Samuel vai para o teclado, Misael no contrabaixo e os outros integrantes da banda da igreja. Descrevo um desses encontros, vejamos:

Depois que consegui abrir a porta lateral da igreja, a gente entrou, cada qual fomos sentar nos nossos lugares corriqueiros, geralmente, eu sento do lado esquerdo, a pastora sentou do lado direito na primeira cadeira, Simone foi para o palco cantar, assim como Samuel e Misael, as demais pessoas que estavam presentes sentaram espalhados. Nisso, Simone começou a cantar de forma entusiasmada⁵⁴, logo, o corpo das pessoas acabou por ser provocado, Andreia (pastora) logo fechou os olhos, com um semblante de comoção e as mãos sobre o peito. Às vezes, quando Simone fala, as mãos das pessoas são levantadas e colocadas para a frente, como se fosse um movimento de *compartilhamento de energia ou força espiritual*. Depois disso, foi montado uma mesa na frente do púlpito, no qual estava um copo na representação de um cálice, uma bandeja com suco de vinho e pão. Hoje na igreja tinha três pessoas negras, sete brancas, assim como três crianças. A mensagem do pastor girou em torno da santa ceia e com a ideia de épocas de tribulações e lutas, falou também do processo de estar à disposição do sagrado pentecostal. *E Josué enfatizava de os crentes serem capazes de ouvir o que deus falava para eles*. Josué desceu e ficou próximo a essa mesa e foi explicando que isso era uma simbologia e que o pão era somente uma representação do corpo de cristo, assim como o vinho que seria o sangue, logo, a ideia de sacrifício em busca da salvação era que ali estava sendo representada segundo ele. No mais, *interessante perceber como a ideia de sacrifício e sofrimento são articuladas dentro do pentecostalismo*, e como isso acaba por se aproximar da vida

⁵⁴ <https://www.facebook.com/cogicluzdomundo/videos/2379503198969863/>, acessado em 13/10/2019

das pessoas que ali estavam presentes, mesmo que esses dois conceitos para os meus interlocutores perpassam de certa forma por uma violência simbólica (de raça e classe) que foi justamente corporificada. Logo, estão interligados sistema de crença, violência simbólica, cosmologia pentecostal e corporalidades.

[...]

No final do culto, geralmente vem acontecendo que as mulheres tem se reunido para conversar, os músicos ficam trocando informações entre si e o pastor fica indo conversar pessoalmente com os membros recentes. Em seguida, tinha três carros e o pessoal oferece carona, eles sempre me levam, nesse dia especificamente ele foi deixar a Josiane na casa dela, no carro, ela relatou ao Josué que o pastor de uma outra igreja, tinha abandonado a igreja sem dar satisfação, isso casou um espanto, e ao mesmo tempo entusiasmo justamente porque parte da família da Josiane tem *habilidade e aprenderam* como cuidar de uma igreja e de pessoas, *já são treinados* e devido a COGIC não ter uma mão de obra religiosa especializada isso poderia dar um certo alívio para o Josué, porque a igreja está numa linha tênue de que pode ser fechada a qualquer momento. Ele disse que isso não se faz, e se imaginou na situação, logo, disse que quando ele se mudou há 7 anos de São Paulo para Porto Alegre ele demorou 1 ano para “preparar” as pessoas para a despedida deles. No imaginário o bairro é tido como perigoso, as ruas não eram asfaltadas. Depois que deixamos Josiane, vim no carro, estava conversando com o Josué e lancei uma pergunta para ele: Josué me responde algo como que se sabe que é deus que está falando, como distinguir a voz de deus da própria consciência? Ele respondeu dizendo que a palavra de deus seria um caminho, e deu um exemplo se fosse comprar um carro, e visse que ele não estava sentindo em paz, era que aquilo seria a voz de deus alertando-o de alguma coisa, e disse que isso aconteceu com ele, e que quando ele não comprou o carro que não tinha deixado em paz, logo, em seguida ficou sabendo que a pessoa comprou o carro teve vários problemas (Diário de campo 13 de setembro de 2019)

O cotidiano das pessoas evangélicas envolve vários processos de correlações, representações, narrativas e associações do que a *voz de Deus* pode estar dizendo para eles ao longo do dia a dia. Conquanto, ouvir *voz de Deus* é um processo constante e requer – *treinamento*. Os cultos, é onde a manifestação da vivência religiosa pode se concretizar, através da palavra do Pastor, de sentir a presença de Deus e aguçar todos os sentidos para que possam estar totalmente imersos no que Deus pode falar, *Deus fala através dos sentidos*, dos sentimentos e essa voz pode ser distinguida no campo da consciência. Os exemplos que são mobilizados através das narrativas que o Pastor dispõe nos cultos são percursos que trajetórias de vidas dos fieis podem reconhecer: dificuldades, provação e também a materialidade ou o acesso aos bens materiais.

Através da música, os sentimentos e os sentidos são colocados a prova, assim, com o movimentar do corpo, ou chorar ou alterar a voz diante da apresentação da banda da igreja é possível se comprovar a eficácia simbólica e prática do sagrado pentecostal. Mas, isso não seria possível sem dedicação e treinamento, essas duas técnicas são incorporadas ao longo da vivência da religiosidade das pessoas nas igrejas evangélicas: “*Josué enfatizava de os crentes serem capazes de ouvir o que deus falava para eles*”. Destarte, as representações simbólicas do sagrado pentecostal “estão interligados no sistema de crença, violência simbólica, cosmologia pentecostal e corporalidades”. Isso ficará inteligível na trajetória de vida da Simone (uma

mulher preta), como ela mesma afirma - nascida no evangelho. Quando sua mãe repassa os seus ensinamentos religiosos pentecostais, bem como, sobre os cuidados com seus cabelos crespos como uma forma de valorização da sua negritude e pode lhe repassar estratégias de sobrevivência em um mundo submerso na supremacia branca gaúcha. As igrejas evangélicas ou a cosmologia pentecostal seriam, igualmente, uma estratégia de sobrevivência diante das violências raciais que mãe de valeria repassou a sua filha por meio da vivência familiar? Depois irei me aprofundar nessa observação.

A COGIC – Luz do Mundo, até então, estava perpassando por problemas devido a pouca presença de membros, teria assim uma certa escassez de mão de obra religiosa. Por esse motivo, quando Josiene (mulher negra) disse da possibilidade de trazer esse público desassistido pela igreja, Josué demonstrou preocupação, mas concomitantemente Josué teve entusiasmo, pois tinha uma ligação com Igreja do Evangelho Quadrangular localizada em Passo Fundo – RS e o público poderia migrar para a COGIC. De fato, foi o que aconteceu posteriormente, a maioria das pessoas tinha uma ligação de parentesco com Josué, um deles era o seu primo, e todos de certa forma já tinham uma vivência no pentecostalismo. A ideia de que essas pessoas já seriam *treinadas* e teriam *habilidades* para poderem servir no trabalho religioso iria permitir o crescimento da igreja, e das suas programações religiosas.

Entretanto, mesmo com esses ingressos, não se alterou necessariamente as funções religiosas que Simone (mulher negra), Josiene (mulher negra), Andreia (mulher branca) já desempenhavam. Bem como a de Misael (homem negro de pele clara) e do pastor Josué (homem branco). O que eu estou querendo dizer é: Simone é responsável por cantar, mas nem sempre abre o culto, quando a maioria dessas pessoas chegaram, Andreia (mulher branca) acabou por assumir mais vezes a abertura do culto. Outra função na divisão sexual e racial do trabalho religioso foi que Simone ficou no papel de cuidar das crianças e da limpeza da igreja. E Andreia também desenvolvia esse papel de limpar a igreja e manter ela organizada. Já o pastor Josué (homem branco) se dedicava à reflexão religiosa, ao cuidado e de orientação das pessoas. Já a Misael cabia tocar os instrumentos musicais, sua presença se dava somente nesse sentido dentro da igreja. Igualmente como outros homens negros.

3.4 Trajetórias e experiências de corpos racializados em Porto Alegre

Nesse momento, descrevo a trajetória de Simone (mulher negra) que foi uma das interlocutoras com quem pude manter mais contato e diálogo. Simone é uma mulher negra de 23 anos, ela é casada com Samuel que é filho do Pastor Josué, pastor da igreja. Desde sua infância como ela diz “desde que eu nasci minha vida é baseada em Deus, né, na palavra de

Deus. Então a minha família, tanto paterna quanto materna, né, todos os meus parentes, eles são cristãos, né? Então é uma família que vem levando a Deus, a palavra de Deus, no seu cotidiano e na sua vida, né? Então desde que eu nasci foi assim”⁵⁵. Valeria e sua família, antes de congregarem na COGIC – Luz do Mundo, faziam parte da Assembleia de Deus. Sua mudança para a COGIC foi por intermédio da sua mãe que acabou por mudar de igreja depois da sua separação.

Simone ao longo da sua vida trabalhou na parte de telefonia com atendimento ao cliente, atualmente, é recepcionista em uma empresa de telecomunicações. Da infância até adolescência tinha o “temor de Deus”, e apreendeu com os seus pais os valores e saberes de uma vida em Cristo. Segundo ela, isso lhe permitia ter um *Dom* que é – a música e de cantora.

Não, a música, pra mim, no meio cristão, naquilo que eu acredito, né, do Evangelho, é o que Deus me chamou pra fazer. Então é um dom que Deus me deu e é algo que Deus me chamou pra fazer. Então como *eu tenho essa visão, essa consciência desde muito nova*, então desde criança era isso que, eu sabia que era isso que eu queria pra minha vida: *cantar pra que as pessoas sintam Deus através daquilo que eu canto*. Pra que, pelo que eu acredito dentro do Evangelho, as pessoas sejam tocadas, sejam curadas, sejam alcançadas através daquilo que eu canto, não pela minha música, *mas por aquilo que Deus faz através de mim enquanto eu canto*, por aquilo que eu permito Deus fazer, através de mim enquanto eu canto, né? É isso que eu acredito. Porque o *dom da música, o dom do canto* vem dele, e a gente aperfeiçoa, né? Mas pra que as pessoas sintam realmente aquilo que a gente tá passando enquanto tá cantando, é necessário que *nós estejamos cheios de Deus*, porque é ele quem faz, não nós, né? Então essa é minha crença, isso que eu acredito, esse meu envolvimento da música e o Evangelho, que pra mim o cantar, a música, ela é um propósito. Se o meu canto não tiver um propósito, não alcançar as pessoas de alguma forma, de nada vale. É claro que tem a parte musical do negócio, que é você estudar, que é você escutar, *as referências*, que é você ter a musicalidade, né, normal. Mas como, que é normal, aprender e aperfeiçoar o teu canto e também levar pra aquela parte de aprendizagem, né? Pra aquela parte também musical do negócio. Mas como um propósito de vida, como algo que eu acredito, cantar e a música na minha vida é algo que me impulsiona a fazer aquilo que *Deus me chamou pra fazer*, é um chamado que Deus tem pra mim, é isso que eu acredito, é a música e o Evangelho de Jesus, né? A vida cristã - Entrevista concedida em 13 de abril de 2020.

A música na trajetória de Simone é carregada de sentidos e referenciais – um projeto de vida. Nessa passagem na entrevista, tanto quanto em suas performances nos cultos, a música é onde o sagrado pentecostal ou o espírito santo pode falar, só que esse falar e sua incorporação passa diretamente pelo seu corpo. O corpo de Simone é *a mediação* com o transcendente. Ao longo dessa pesquisa, venho destacando o fundamento que *o corpo e o sentimento* têm para os evangélicos. É através do corpo que o sagrado pentecostal se materializa, e esse processo de materialização também traz consigo a experiência de corpos racializados “*mas por aquilo que Deus faz através de mim enquanto eu canto.*”

⁵⁵ Entrevista concedida em 13 de abril de 2020.

O estilo musical de Simone, principalmente, no que ela diz as suas “referências”, perpassa por uma singularidade específica – *o gospel choir, black music, Jazz e Blues*. Desse modo, Simone busca nas suas referências contatos e estilo músicos dos afro-americanos. Entretanto, isso não significa uma passividade diante do que eles exportam no processo diaspórico através do gospel das igrejas negras americanas. Simone elabora um processo de técnica de tradução racial pentecostal e readequar esse sistema de tradução de acordo com os seus critérios. Nesse processo de relacionalidade tanto o sagrado pentecostal como racial são intercambiáveis. Mas, percebo que na COGIC existem pontos de contenção a essa influência afro-americana. Em outros termos, o filtro pentecostal perpassa por um filtro racial.

Então, a parte musical da COJIC, ela tem a ver com o estilo americano, né, que é o que a gente curte. Então, antes de você cantar na COJIC, ouvir até todo mundo ouve, né, todo mundo gosta desse estilo americano, mas a parte de cantar e tocar, você precisa curtir esse estilo, né? Que é o *estilo black music*, que é o estilo mais soul, mais black? Então pra cantar e tocar você tem que gostar. A parte de saber é algo particular, né? Por exemplo, eu sempre, tanto eu quanto o Samuel, meu marido, a gente sempre curtiu muito black music, jazz, blues, gospel choir, que é os corais, né, da COJIC, os corais que cantam esse estilo. Então a gente busca muito essa parte de aprender sobre esse estilo, a gente gosta muito desse estilo, né? Então a gente aprende muito sobre ele, a gente estuda muito sobre ele, porque é algo que a gente gosta, é o estilo que a gente gosta de cantar, né? Então a parte de saber não é algo exigido, né, pra você cantar ali em qualquer COJIC. O que é necessário é você gostar, porque não tem comovocê permanecer cantando e tocando algo que você não gosta, né? Então você tem que gostar desse estilo, porque a partir do momento que você gosta a parte de aprenderé um detalhe, né? Quando você canta e toca. Então a parte de organizar as músicas, de escolher, de que que vamos tocar, de que vamos cantar, né, além de ter muito a parte, né, *que não tem como deixar de lado a parte que a gente busca muito ter letras, né, que falem sobre a palavra, que ensinem as pessoas, que tocam as pessoas*. Que são as referências americanas que cantam esse estilo, né? Que é o black music, que éo blues, o gospel choir, e a gente busca muito essas referências da igreja americana mesmo, não só da COJIC, mas a igreja americana tem muito esse estilo em si nas denominações, assim. Então a gente busca muito essas referências, que são Aretha Franklin, Fred Hammond, também dos corais, como o James Fortune ou, vários outros - Entrevista concedida em 13 de abril de 2020.

Para Simone as referências ou estilo musical se fundamenta em cantores do *black music gospel* das igrejas evangélicas negras americanas. A sua trajetória de vida e religiosa foi imersa na cosmologia pentecostal, entretanto, a dimensão racial se fez materializada através da musicalidade, assim como dos ensinamentos familiares na parte religiosa e na da sua corporalidade. Posteriormente Simone irá destacar o cuidado e o ensinamento que a sua mãe⁵⁶ lhe passou em relação ao cuidado do seu cabelo, seja na escola, ou mesmo da sua presença nas igrejas evangélicas, o que ela chama de – *personalidade*. Que seria assumir sua negritude em

⁵⁶ Em uma das conversas que tive com a mãe (valeria) de Simone, destaca “que a igreja tem brancos e negros a COGIC não fazia diferenciação segundo ela, mas que ela sabe da existência do preconceito (racismo)”. Diário de campo, 25 de agosto de 2019.

uma perspectiva positiva, e isso não entra em contradição diante da sua pertença religiosa – *evangélica*.

Levando em consideração a família de Simone é possível considerar que eles perpassaram um saber religioso e racial a Simone. Assim, as igrejas evangélicas nas periferias das cidades brasileiras dispõem de um conjunto de estratégias de sobrevivência, mas articulam esses saberes ou estratégia de acordo com os seus campos de possibilidades.

Os projetos individuais sempre interagem com outros dentro de um campo de possibilidades [...] assim, desenvolve -se um processo de definição e negociação da realidade, implícito ou explícito, possibilitando a manutenção da convivência familiar. As trajetórias dos indivíduos ganham consistência a partir do delineamento mais ou menos elaborado de projetos com objetivos específicos. A viabilidade de suas realizações vai depender do jogo interação com outros projetos individuais ou coletivos, da natureza e da dinâmica do campo de possibilidades (Velho, 1999, p.47)

A trajetória de vida de Simone está interligada com os projetos religiosos e raciais dos seus familiares. A vivência de ambos nas igrejas evangélicas disponibilizou todo um recurso de saber e estratégias para lidar em uma sociedade gaúcha onde a estética, o poder e as representações giram em torno do eixo da supremacia branca. De certa forma, ter uma igreja que permite sua negritude aflorar supostamente sem constrangimentos permite a Simone vivenciar e articular sua religiosidade e negritude. Sem embargo, isso não significa que a violência racial é anulada, como disse anteriormente, quando percebermos a dinâmica da divisão social e racial do trabalho religioso trabalhos manuais e do cuidado recaem nela. Isso se dá precisamente devido ao imaginário a que são atribuídas as mulheres negras na sociedade brasileira. Posteriormente, irei desenvolver essa ideia. Simone, através da música, tem acesso a vários códigos religiosos e raciais nesse processo de contato com as cantoras (os) afro-americanas (os). Permite a ela fazer traduções e articulações dentro das suas agências, algo que podemos relacionar com as seguintes formulações de Gilberto Velho:

A possibilidade de lidar com vários códigos e viver diferentes papéis sociais, num processo de metamorfose dá a indivíduos específicos a *condição de mediadores* quando implementam de modo sistemático essas práticas. O maior e o menor sucesso de seus desempenhos lhes darão os limites e o âmbito de sua atuação como mediadores. [...] com sua heterogeneidade, diferenciação e desigualdade socioculturais, *a esfera do poder tem papel proeminente*. É fundamental a possibilidade de identificar e mobilizar recursos para a realização de projetos individuais e grupais como a garantia de sobrevivência, o atendimento a necessidades de todos os tipos, a ascensão social e também as aspirações ao bem-estar e a qualidade de vida em geral” (Velho, 2013, p. 146)

Nesse processo, a música permite a Simone circular em vários grupos sociais e contextos (de cantar em casamentos, estar em estúdios, e cantar em outras igrejas), como ela mesmo me

relatou em outras conversas. Simone age como mediadora e ao mesmo tempo como tradutora desses códigos religiosos e raciais dentro da COGIC – Luz do Mundo. Justamente, porque ela faz adaptações e traduções das músicas Black Music para o português. Analisando algumas dessas bandas que ela canta⁵⁷ – as letras semanticamente se relacionam às dificuldades que as pessoas têm em se manter na igreja, e suas adversidades diante do mundo, principalmente, no campo sentimental de se relacionar com Deus através da música. Aspectos sociais, econômicos ou raciais nas letras brasileiras são aparecem com tanta notoriedade. Existe um esvaziamento da racialidade no processo de tradução das letras entre Black Music dos Estados Unidos para o contexto brasileiro. Isso significa, também, o processo que o pentecostalismo que chega no Brasil, um pentecostalismo intercambiando pela branquitude e a colonialidade em seus termos e sua atuação. Mas isso não significa necessariamente, que as bandas e vivências de Simone na COGIC estejam articulada com esse esvaziamento, até porque, no que diz respeito a trajetória e a corporalidade, estão imersas na negritude.

Dessa forma, Velho (2013) destaca algo importante que é “*a esfera do poder tem papel proeminente*” A trajetória de Simone credencia a ser cantora e está por vez em evidência dentro da estrutura organizacional da igreja, assim como a trajetória de Davi em Macapá-AP com a música na igreja, como mostrarei no próximo capítulo. Ambos têm algo em comum que é ter o pentecostalismo “desde berço” e toda sua família está envolvida com essa religiosidade. É intrigante que mesmo com toda sua trajetória e o domínio sobre o sagrado, isso não necessariamente, os credencie a ser pastores ou outros cargos de relevância dentro das suas organizações. Esta evidência não necessariamente significa ter o domínio sobre o sagrado pentecostal. Na COGIC – Luz do mundo isso fica a cargo do Pastor Josué (homem branco).

Em seguida, Simone fala sobre a influência afro-americana na COGIC – Luz do mundo e sobre sua condição enquanto mulher preta em Porto Alegre - RS, vejamos:

É, na verdade é influência total, né? Influência total. Eu vejo isso como algo cultural, vamos dizer assim, da cultura de *estilo de música, estilo de roupa*, tudo. A influência afro, né, ela é bem forte. *Cabelo, o estilo né, de chapéu e tudo o mais, a igreja*

⁵⁷https://www.youtube.com/watch?v=UkAZiStcXx8&fbclid=IwAR3kv2fR5aNU7G0fG4foH_-E2TjkOATUI4b_0vW99D46gg-Cm-tO1rc_dJo Música: em nome de jesus - rodrigo mozart " in jesus name – cantores: israel & new breed, acessado dia 17/09/2019.

<https://www.youtube.com/watch?v=GrL3DlrKAjI&fbclid=IwAR16MITo1NAIbZ6hB2KB1oD4NWbu8n5lnPkS0SGk19VGHuJ1j9FuSBSH3PU> Música: em nome de jesus - rodrigo mozart " in jesus name – cantores: israel & new breed; cantora: soraya moraes, acessado em 17/09/2019.

<https://www.youtube.com/watch?v=AAvjEp7u9tA&fbclid=IwAR0C9veDAjSsv2qWSbCUCp64g-vWo1cxnDYFWMV9SL9SFXN4Ay-tSL0SpfA> música: cadeias quebrar (break every chain) (videoclipe); Cantora: soraya moraes – música caminho no deserto (vídeo oficial), acessado em 17/09/2019.

americana tem muito isso. Então é uma influência muito forte. Não é algo que influencia no sentido de: “Somos uma igreja afro-americana”, temos o estilo, né, da pele preta, do negro e tal, que é muito forte, mas não é algo imposto pra ninguém, pra nenhum dos membros. Também não é algo que seja, que tenha que ser assim, entende, quem entra, quem faz parte da igreja. Então é algo natural, é algo que formou a igreja, porque a igreja, ela foi criada por negros, né? A história da igreja é uma história muito, mas é uma história que vem de um tempo aonde havia sido separado pela sociedade a igreja de negros e a igreja de brancos. Então a COJIC veio disso, da igreja dos negros. Então houve um momento ao qual a COJIC disse: “Não, nós não queremos isso”, e houve uma união das igrejas, né, acabar com esse preconceito, esse racismo e tudo mais, e houve a união das igrejas. Então isso veio, né, junto a influência da pele preta, no estilo da igreja, na organização da igreja. Mas quem for pastor dela, quem participa dela não é algo imposto pra pessoa: “Ó, tu tens que se vestir assim, tu tens que...”, não, é algo extremamente natural, é algo que é o estilo da igreja, mas não é imposto pra ninguém, a pessoa vai do jeito que ela quer e participa do jeito que ela quer.

[...]

Então, falando um pouquinho primeiro do Sul, eu acredito que foi, pelo menos pra mim, né, na minha vida, foi dividido por momentos, por partes. Porque hoje de alguns, digamos, alguns cinco anos pra cá, a sociedade mudou muito em relação a mulher preta, a mulher negra, mulheres e homens, né, *principalmente mulher em relação ao cabelo e tudo mais.* Então a minha vida, assim, como uma mulher preta, uma mulher negra, eu divido em fases, em partes. Por quê? Porque na minha infância, como uma menina, né, que era negra na época, na época, *eu sou negra ainda, mas na época a sociedade era diferente, o negócio do cabelo ainda era mais legal tu ter um cabelo liso, era ainda mais, era identificada como uma mulher bonita, uma mulher perfeita, uma mulher morena de cabelo liso, ou loira.* Principalmente no Sul as pessoas têm, quem é de fora têm o estereótipo, tipo: “Se eu for no Sul eu vou encontrar um monte de mulher loira”. Então tinha muito disso, né? Então naquela época era diferente. Eu me sentia um pouco mais, nunca tive problema com a minha cor ou algo assim, mas eu sentia que a sociedade, ela fazia da gente um pouco mais inferior naquela época por ter esse estereótipo. *Então, tipo assim, em relação ao meu cabelo, o meu cabelo era considerado um cabelo ruim. A minha mãe sempre cuidou pra que eu sempre tivesse um cabelo bem hidratado, bem bonitinho, eu nunca andava com o cabelo tipo de coque, ou ruim, a minha mãe sempre tinha esse negócio comigo, sabe, de cuidar muito bem do meu cabelo.* Então eu sempre tive um cabelo bonito, mas não era um cabelo padrão, né, porque o padrão era de meninas brancas e tal, que era o cabelo liso, isso que era bonito. Então eu divido em duas fases. Essa fase da minha infância até mais ou menos a adolescência, que a minha mãe e eu, principalmente *a minha mãe me passou isso, a gente sempre foi muito de ter personalidade. Então a minha mãe sempre foi muito, assim, principalmente com esse negócio de cabelo, maquiagem, que na época, principalmente dentro da igreja, né, era uma coisa tipo assim: “Meu Deus, tu não podes fazer isso com o teu cabelo” e tudo mais. Então como uma pessoa negra ainda, muito mais ainda, porque era mais difícil tu tratar do teu cabelo, né?* Então a minha mãe não, a minha mãe sempre gostou muito de botar aplique, se maquiagem. Então ela sempre cuidou muito do meu cabelo dessa forma também. Então a gente sempre tinha muita personalidade. E quando eu comecei lá pelos meus 12 anos, criança, botar trança, que eu botava trancinha, aqui era uma novidade, tipo, não tinha mulher na rua, tanto negra quanto branca, agora tem até branca, né, mas não tinha meninas, assim, pretas, de trança na rua. Então as pessoas diziam: “Ah, cabelo de boneca”, “Ah, esse teu cabelo é de plástico”, sabe? Então essa época tinha mais preconceito nesse sentido. Mas o cabelo, eu, graças a Deus, assim, de eu perceber, nunca sofri racismo, assim, *que eu tenha percebido, né? Às vezes a gente, às vezes acontece, mas a gente não percebe.* Mas que eu tenha percebido nunca sofri, sempre foi muito bom, assim, assim, minha infância aqui no Sul, em Porto Alegre e tudo mais, em relação a cor da minha pele. Mas em relação ao cabelo, eu já tinha mais essa questão de eu não tinha problema de identidade nem nada disso, *porque a minha mãe não me deixava ter isso, sabe?* Ela sempre gostava muito do nosso cabelo, sempre mexia muito, desde criança, então eu aprendi a gostar. Mas as minhas amigas, né, quando tu és criança tu tens mais essa influência, tinha mais esse negócio: “Ah, o cabelo de plástico”, “Por que que tu não alisas o teu cabelo?”. Então a questão do cabelo foi mais, assim, difícil, eu tive

mais dificuldade na minha infância. Já hoje não. Os tempos mudaram, hoje é inverso, né? Hoje todo mundo acha lindo cabelo cacheado, né, porque as mulheres negras, pretas, conquistaram mais o seu espaço, começou a ter esse incentivo de algumas youtubers ou blogueiras, algo assim. Eu sempre tive isso desde a minha infância, então eu nunca tive essa questão de ter problema com isso, mas a sociedade mesmo que mudou. Então hoje eu vejo que todo mundo curte, todo mundo acha lindo tu estar de trança, todo mundo acha lindo cabelo cacheado, então hoje não tem mais, então eu acredito que eu dívida essa minha vida, assim, como uma mulher preta, nessas duas fases, sabe? O que eu tive mais dificuldade foi a questão do cabelo na infância, em relação as pessoas, porque eu sempre tive essa liberdade, essa personalidade, assim, que a minha mãe me passou muito. E hoje é muito tranquilo, né? Como eu disse, como virou moda e tal, e as mulheres conquistaram seu espaço, mulheres pretas, então todo mundo acha lindo e maravilhoso. *Então hoje eu vejo que a gente já tem o nosso espaço, assim, claro, com algumas questões, mas já tem o nosso espaço* - Entrevista concedida em 13 de abril de 2020

Quando o corpo negro se faz evidente dentro das igrejas evangélicas, assim como em outros contextos sociais, existe uma política de controle sobre os corpos negros. Na situação descrita por Simone: *“a minha mãe sempre cuidou pra que eu sempre tivesse um cabelo bem hidratado, bem bonitinho, eu nunca andava com o cabelo tipo de coque, ou ruim, a minha mãe sempre tinha esse negócio comigo, sabe, de cuidar muito bem do meu cabelo”*. Existe uma preocupação constante da sua mãe de poder ensinar a cuidar do seu cabelo, essa transmissão de cuidado, passa, igualmente, por poder ensinar Simone sobre a dimensão da sua negritude e também sobre possíveis situações que ela pode passar caso não “controle” o volume ou a estética do seu cabelo. Conquanto, no que diz respeito a suas aparições públicas dentro da igreja como cantora, essa preocupação ou ensinamento da sua mãe, essa tecnologia do cuidado ou de orientação é mantida nas suas apresentações. Simone aparecia sempre com o cabelo bem cuidado, com pouco volume e vestida como se fosse a uma reunião importante. Assim como a sua mãe.

A branquitude gaúcha, ou a estética branca perpassa pelo imaginário tanto simbólico como prático. Ou seja, o que prevaleceria seria a estética de “loira” e de ideal de beleza no sul de mulheres brancas. A vivência familiar e vivência religiosa da família de Simone perpassa pela cosmologia pentecostal. A igreja pode ser pensada como um lugar onde suas personalidades (negritudes) podem ser desenvolvidas e vivenciadas sem qualquer constrangimento racial sobre suas corporalidades, esse saber se proteger da violência racial se acopla ao saber religioso de como se comportar, como se vestir, como falar e se relacionar com outras alteridades e convivência em grupos diferentes da sua família.

Grada Kilomba (2019) chama de *políticas do cabelo*⁵⁸ o desejo de pessoas brancas controlarem qualquer evidência da negritude dos corpos negros. O cabelo representa um

⁵⁸ A preocupação das pessoas brancas com a higiene da mulher negra revela, por um lado, o desejo branco de controlar o corpo negro; e, por outro lado, o medo branco de ser sujado por aquele corpo [...] há um “medo do

resgaste e valorização da autoestima negra que a colonialidade tenta dominar a qualquer custo. A representação sobre os corpos das mulheres negras aparece de forma constante nas reflexões de Kilomba (2019), Gonzalez (2011) e Hooks (2019). Além de marcadores da diferença de gênero, as mulheres negras teriam a violência racial como mais um sistema de opressão sobre os seus corpos⁵⁹. Partindo dessa consideração, qual seria o papel das mulheres negras nas igrejas evangélicas? Considerando o contexto da COGIC – Luz do mundo, como é sua participação da construção da igreja, na sua organização, na parte musical, no cuidado com as crianças (filhas (os) dos outros membros na igreja) e na parte da limpeza da igreja? Assim, a representação do papel da mulher negra na sociedade brasileira é reforçada nas relações internas; entretanto, suas potencialidades, ou como evangélicos dizem *dons* podem ser desenvolvidos dentro das igrejas.

Em Porto Alegre, as mídias de massa constantemente reproduzem uma ideia sobre corporalidades aceitáveis – corpos brancos. Essa imaginação é incorporada internamente no cotidiano das igrejas evangélicas, tanto no Brasil, como nos Estados Unidos. Hooks (2019) faz uma observação sobre as meninas negras dentro de umas das igrejas negras no país.

Infelizmente, parece que não só houve pouco progresso em relação às questões de raça e representação, mas se aumentou a quantidade de imagens odiosas. Há pouco tempo fui a uma igreja negra num domingo em que cantava um coro infantil e observei que quase todas as meninhas negras usavam algum aplique de cabelo falso. Muitos deles eram lisos, e mesmo as tranças falsas eram longas demais, portanto pesadas o suficiente para danificar as raízes naturais. Claramente, não eram casos simples de estilo pessoal e escolha. Eram decisões influenciadas por tudo o que a mídia de massa nos diz sobre o que é desejável e bonito (Hooks, 2019, p.17).

O saber do cuidado que a mãe de Simone repassa para ela como uma forma de estratégia de sobrevivência faz-nos crer que valeria perpassou por momentos de sofrimento e depreciação do seu cabelo e do seu corpo. Ensinar sobre o cabelo e sobre como ser evangélica pode ser um

contágio racial (Marriott, 1998). A palavra contágio é bastante evocativa porque descreve como, no inconsciente branco, a negritude é fantasiada como uma doença, uma “maldição corpórea” (Fanon, 1967, p.122), com o qual o sujeito branco tem medo de ser contaminado (Kilomba, 2019, p. 125). A ideia de que o corpo negro pode “contaminar” a cosmologia pentecostal está presente na COGIC, o pastor branco pode ser esse elemento ou mesmo um filtro de contenção de uma presença mais evidente da negritude. Ao mesmo tempo que se evidencia esse passado histórico e presente da negritude na igreja, busca-se limpar ou retrain a presença mais evidente da negritude. Controlar os corpos negros e sua estética é uma forma que a branquitude encontra de tentar exercer o seu domínio.

⁵⁹ Que se atenda aos papéis atribuídos as amefricanas (preta e mulata); abolida sua humanidade, elas são vistas como corpos animalizados: por um lado são os “burros de carga” (do qual as mulatas brasileiras são um modelo). Desse modo, se constata como a socioeconômica se faz aliada a super exploração sexual das mulheres amefricanas (Gonzalez, 2011, p.19)

caminho em busca de lidar com as situações de violência racial em Porto Alegre, mas também de valorização da sua corporalidade negra.

Essas eram formas de controle e apagamento dos chamados “sinais repulsivos” da negritude. Nesse contexto, o cabelo tornou-se o instrumento mais importante da consciência política entre africanas/os e africanas /os na diáspora. Dreadlocks, rasta, cabelos crespos ou “Black” e penteados africanos transmitem uma mensagem política de fortalecimento racial e um protesto contra a opressão racial. Eles são políticos e moldam as posições de mulheres negras em relação a “Raça”, gênero e beleza. Em outras palavras, eles relevam como negociamos políticas de identidade e racismo (Kilomba, 2019, p. 127)

Assim, o que a mãe de Simone tenta repassar para ela é “negociamos políticas de identidade e racismo”. Em outros termos, as famílias negras tendem a ter o pentecostalismo como uma estratégia de sobrevivência diante da violência racial e de outras formas de constrangimentos sociais que atravessam o seu cotidiano. A religiosidade e o saber sobre o cabelo repassado a Simone estão acoplados a uma dimensão de tradução racial / pentecostal. Assim, a trajetória e experiência de Simone coloca a COGIC – Luz do Mundo como mais um campo de possibilidades para lidar com a supremacia branca sulista e a violência racial. Conquanto, isso não significa que internamente isso não esteja presente. Como já coloquei ao longo dessa dissertação a divisão racial e sexual do trabalho religioso posiciona os corpos racializados, apontando para corpos brancos e negros que posições podem ou até onde conseguir ir diante dos bens de salvação.

3.5 Raça e representação: evangélicos brancos e o valor da brancura

Nesta seção, trato da trajetória do Pastor Josué (homem branco). Assim como as igrejas evangélicas podem servir como “*pontos de contenção*” da violência racial, elas podem servir como uma instituição onde o valor da brancura confere aos brancos pobres uma organização pela qual a branquitude pode exercer o poder racial pelo poder religioso. Os brancos pobres muitas vezes estão distantes de outras instituições como o Estado, mídia, o exército e o capital, para exercer o poder da brancura. Restam então as igrejas evangélicas nas periferias brasileiras aos brancos pobres.

Josué é o pastor responsável pela COGIC – Luz do Mundo no Rio Grande do Sul-RS. Foi designado pelo Bispo Ivo Mariano que é coordenador da COGIC3 – Resgate para a vida, e temos Terence Rhone⁶⁰ Bispo dos Estados Unidos que supervisiona a COGIC no Brasil. No

⁶⁰ <https://mtsinaicogic.org/bishop-biography/> “Dr. Terence Rhone is a Holy Ghost filled preacher who loves the Lord and who is committed to doing His will. Dr. Rhone’s vision is to impact the community and the world through preaching the Gospel and ministering to the whole man, body, soul and spirit. This desire has led Dr. Rhone to the

que diz respeito a uma hierarquia espiritual de prestígio e institucional, o Pastor Josué (branco) é supervisionado por dois bispos – Rhone e Mariano (negros) – dentro da igreja. Em uma das nossas conversas e entrevistas relatou-me que, para algumas pessoas que visitaram a igreja, o fato de a COGIC ter uma história afro-americana e ter lideranças negras na sua composição causaria o que ele chamou de *dificuldade e ter membros que não concordam de a igreja ter como liderança pessoas negras na COGIC mundial*, a princípio - relatou essa infelicidade que a igreja acabaria por enfrentar no Estado. Segundo ele, essas pessoas que relataram isso não iriam ficar na igreja por esse motivo.

O que está implícito é uma das marcas do racismo brasileiro, a cordialidade, e por ser um racismo que tende a se mascarar. Pessoas brancas tendem a ter dificuldades de aceitar estarem em posição de inferioridade, e ter como autoridades, nesse caso, pessoas negras religiosas. Os evangélicos brancos descritos por Josué carregam uma imaginação ou projeção sobre os corpos negros e que posições teriam que ocupar dentro do espaço religioso e das suas estruturas organizacionais – cargos religiosos de pouco prestígio. Assim, tem-se nas igrejas evangélicas ou associações que cargos estão relacionados ao poder/prestígio. Por isso que Josué tenta manusear essa situação ao ponto de ora evidenciar a influência afro da igreja, mas em outros momentos desloca a atuação da COGIC para sua missão religiosa, onde qualquer indício da racialidade passa pelo seu filtro racial de autoridade religiosa. Isso ficou evidente no uso das imagens e das posições da igreja nas redes sociais (principalmente no Facebook e WhatsApp) que são recursos midiáticos usados constantemente e das transmissões em lives dos cultos da igreja. A COGIC – Luz do Mundo só falou explicitamente sobre a violência racial quando a igreja COGIC – EUA se posicionou sobre o caso brutal do assassinato racista de *George Floyd*⁶¹ (EUA) por um policial branco e do assassinato de *João Pedro*⁶² (Brasil) em uma operação policial no Rio de Janeiro – em outro momento irei descrever a nota oficial e o sentido religioso pentecostal que a COGIC dá à dimensão racial. Neste item irei me ater sobre a trajetória e as experiências do Pastor Josué enquanto homem branco na cosmologia pentecostal.

Josué (branco), em um dos nossos primeiros contatos, no decorrer da nossa conversa, ao ser perguntado se a igreja trabalhava com a questão da consciência racial ou da desigualdade,

Mission field. Dr. Rhone has focused on the Mission field for many years and has served as the AIM Chairman for the Jurisdiction of Brazil COGIC from 2004 to 2012. Dr. Rhone as also provided medical mission support to the Philippines since 2007. On November 11, 2012, Dr. Rhone received an Episcopal appointment as Bishop to the Jurisdiction of Brazil COGIC. Bishop Rhone is married to Mrs. Elizabeth Rhone and is the proud father of three children: Bethany, Samuel and Joel”, acessado em 10/03/2021.

⁶¹ <https://www.facebook.com/cogicluzdomundo/photos/2149694541843135> , acessado em 10 de março de 2021.

⁶² <https://g1.globo.com/rj/rio-de-janeiro/noticia/2020/05/20/o-que-se-sabe-sobre-a-morte-a-tiros-de-joao-pedro-no-salgueiro-rj.ghtml>, acessado em 10/03/2021.

disse que sim e que sabe que a sociedade ainda hoje tem esse preconceito. No decorrer da sua narrativa disse-me que certa vez duas pessoas negras retintas, segundo ele, pessoas lindas e de cor deslumbrante estavam quietas na igreja, ele se aproximou delas e manteve contato, e disse que as abraçou, eles relataram ao pastor que isso tudo nunca tinha acontecido com elas. Depois disso, falou “você que é uma pessoa clara, mas é dessa origem (afro) sabe o que eu estou dizendo”. Josué disse que é “alemão”, ele é um pastor branco de uma igreja que tem uma origem afro-americana pentecostal, e disse que o filho dele recém casou-se e que a sua nora era uma mulher negra. O filho dele veio pedir permissão ou saber sobre o que ele achava dessa união, Josué disse que abençoava e que isso era incrível. Existem dentro da narrativa de Josué, representações sobre a negritude, e essa representatividade está dentro de uma ótica da branquitude.

Josué vem de uma família tradicional de Passos Fundo, fala com bastante entusiasmo e nostalgia da sua ascendência alemã. Sempre que possível, tende a enfatizar isso. Josué relata que se converteu ao pentecostalismo através do seu tio, posteriormente, quase toda a sua família é evangélica, e que ele acaba por vir de uma tradição de pastores na sua família. Josué tem 49 anos, de acordo com o seu relato, sempre trabalhou na parte de prestação de serviço. Geralmente, trabalha na parte de gerência. Trabalhou em São Paulo na gerência de uma imobiliária e em Viamão (região metropolitana de Porto Alegre) gerencia atualmente uma loja de piscina - iGUí piscina⁶³. Tenta articular o que ele chama de *trabalho secular* ao seu *trabalho religioso* como pastor.

É possível considerar que Josué, tanto no seu trabalho na empresa como na igreja, acaba por assumir uma posição hierárquica de comando e está acima dos seus subordinados. Sua função gira em torno de – *gerenciar pessoas e orientação*. Na sociedade brasileira, os homens brancos acabam por ocupar postos de gerenciamento nas empresas no Brasil⁶⁴; sem demora, raça no mercado de trabalho posiciona os postos na parte da empregabilidade. A questão é como a branquitude⁶⁵ ou a brancura acaba por se apresentar dentro do contexto de igrejas evangélicas nas periferias das cidades brasileiras. Antes disso, gostaria de definir como a brancura acaba

⁶³ “foco na comercialização de piscinas em fibra e semi-pastilhadas, com a linha completa de acessórios para a área de lazer e produtos químicos” https://www.facebook.com/igui.viamao/about/?ref=page_internal acessado em 10/03/2021.

⁶⁴ <https://veja.abril.com.br/economia/mercado-de-trabalho-negros-sao-minoria-em-cargos-de-medio-e-alto-escalao/> Segundo os dados publicados pelo portal, 52,4% dos usuários analisados são negros e 43,3% brancos. Do total de negros, cerca de 9% está em cargos de nível pleno, ante 13% de brancos” acessado em 10/03/2021.

⁶⁵ “A branquitude, assim como as demais identidades raciais, é considerada um produto da dominação colonial europeia e, portanto, estaria intimamente relacionada a supremacia branca global, sendo, impossível conceitua-la sem atentar para as relações de poder que lhe deram origem” (Alves, 2010, p. 27)

por ser conceituada e as características se apresentam a esse poder racial em contextos de vulnerabilidade social.

A brancura é entendida para além das dimensões do corpo e a pele branca funciona como “predicado contingente e particular” que, entre outros aspectos, permite que se pressuponham habilidades e condutas de pessoas que portam no corpo esse predicado (Alves, 2010, p. 110)

Ser branco em contextos de pobreza foi indicativo de ter melhores condições de vida que vizinhos negros, o que não invalida as ideias anteriormente descritas sobre fronteiras internas na condição de brancos em função da condição socioeconômica, mas indica a influência de raça na definição do status de brancos moradores de bairros pobres racialmente heterogêneos” (Alves, 2010, p. 127)

O valor intrínseco da brancura, seja de “qualidades” morais, valores e comportamentos é associado ao que supostamente corpos brancos possuíam; logo, critérios como liderança ou prestígio estariam direcionados à brancura. Assim, a hierarquia racial se faria presente dentro de contextos de pobreza ou em bairros periféricos. Às vezes a própria categoria “pobreza” acaba por omitir as relações raciais, pressupondo que *todos* estariam na mesma condição social e econômica. Conquanto, em contextos de pobreza, tanto acesso a alguns bens materiais, território, valores sociais e no que venho descrevendo ao logo dessa dissertação, as igrejas evangélicas acabam por serem articuladas dentro das relações raciais, sendo que o valor da brancura e os valores são articulados pelos corpos brancos no exercício do poder, do prestígio e do privilégio dentro das instituições evangélicas nas periferias das cidades brasileiras.

Em relação ao Pastor Josué, dentro das nossas conversas e das suas falas, é possível perceber que há uma representação sobre os corpos negros dentro do seu imaginário, assim, a imagem da negritude acaba por ser “capturada” pela ótica da branquitude dentro das igrejas evangélicas. Uma dessas representações é a noção que as pessoas negras teriam que ser mais cuidadas dentro do trabalho religioso ou “viram esse amor que a gente oferece pra eles” e “então eles têm vindo pra nossa igreja, têm se sentido bem, pelo tratamento que a gente dá”. No imaginário de Josué há uma problemática ou uma carga a mais que as pessoas teriam que faria com que a igreja elaborasse uma abordagem a mais no processo do trabalho religioso, mas Josué não especifica necessariamente o que seria. Em outro momento ele chama de “problemática” no Estado do Rio Grande do Sul, essa problemática semanticamente seria o tratamento desigual que as pessoas negras teriam e o racismo. Isso fica mais inteligível quando:

Bom, primeiro eu não consigo ver uma pessoa, uma pessoa negra ou branca pela sua cor, né? Não vejo isso. Eu vejo a pessoa pelo seu caráter, né? O caráter que ela tem, independente da sua cor. E eu também não me declaro uma pessoa de cor. *Eu me vejo uma pessoa normal* como qualquer outra, um branco ou um negro, né? Eu não consigo

enxergar essa diferença na pessoa, né? Eu consigo ver o caráter da pessoa, como que é o caráter da pessoa, aí sim, né? Esse é o ponto fundamental, né, que eu vejo em uma pessoa, o caráter. *Eu convivo normal tanto com pessoas brancas ou negras, né, convivo normal, almoço com elas, vou em restaurantes, tudo. Mas infelizmente quando você, você enxerga essa barreira em algumas pessoas, enxerga essa barreira.* Quando você está indo em algum lugar público com pessoas brancas, vamos dizer assim, e *você vai com um negro, né, uma pessoa negra, você vê os olhos da pessoa, que parece que até o atendimento é um pouco diferenciado.* Infelizmente a gente nota essa, isso no, em alguns seres humanos, né? Mas eu não consigo distinguir isso aí, Cleiton. Eu vejo muito o caráter da pessoa. E citando algumas coisas sobre a igreja nossa, que nem eu mencionei pra você, né, teve pessoas que falou pra mim, foi bem claro, falou pra mim que gostava muito de mim e tal, isso e aquilo, mas não iria na nossa igreja porque ela é, *ela é uma igreja afro-americana, que segue líderes negros, e a música é uma música que o negro canta.* Então esses relatos eu ouvi de pessoas que foram visitar e depois descobriram que era uma igreja assim e não foram mais, né, nessa parte aí, né? Mas a gente tenta quebrar esse mal dessas pessoas, né, fazê-las entenderem, né? Isso me relatando dentro da igreja, mas no cotidiano a gente vê muito mais isso, vê muito mais isso, envolvido com outras pessoas, de serviço, em outros lugares, a gente vê muito mais. Eu acho ainda que a igreja tem conseguido êxito, né, a igreja em geral, não estou dizendo agora da nossa igreja mesmo, mas, em geral, *ela tem conseguido êxito de quebrar esse racismo, né, tem conseguido, né?* Entrevista 7 de Abril de 2020 – Pastor Josué (branco)

É possível considerar que Josué se utiliza de determinadas imagens e representações sobre a negritude, quando aciona discursivamente suas relações com pessoas negras. A primeira diz respeito sobre o termo usado “pessoas de cor”, uma representação que é usada mais corriqueiramente nos Estados Unidos, e ele traduz essa representação dos afro-americanos e desloca para o contexto brasileiro.

A representação de negritude seriam os afro-americanos. No decorrer da sua narrativa, um segundo ponto, seria a própria descrição de si mesmo, onde o seu próprio corpo não possuiria uma dimensão racial (branca), mas sim, como ele diz: “eu me vejo como uma pessoa normal”. A imagem atribuída a si e a branquitude estariam no campo da normalidade em termos de corporalidade. O seu corpo estaria para além da dimensão racial, justamente porque ele não a possuiria. Ao mesmo tempo que Josué desloca a dimensão racial para uma dimensão de valor moral – *o caráter*. Semanticamente, o caráter significa “caracterização do próprio sujeito; índole, temperamento, personalidade ou formação moral; honestidade⁶⁶”, ou seja, desloca a questão racial para uma dimensão da moralidade. Esse aspecto será um movimento constante dentro do que os evangélicos atribuem a questão racial dentro das igrejas evangélicas. No entanto, o sentido que Josué atribui a *noção do caráter* se desloca aos valores religiosos pentecostais e da vivência religiosa. Isso seria um elemento de distinção que ele poderia atribuir as pessoas.

⁶⁶ <https://www.dicio.com.br/carater/>, acessado em 11/03/2021.

Apesar disso ele descreve que existe um tratamento diferente através do olhar quando ele está com pessoas brancas e quando ele está com pessoas negras, descreve como “*mas infelizmente quando você, você enxerga essa barreira em algumas pessoas, enxerga essa barreira. Quando você está indo em algum lugar público com pessoas brancas, vamos dizer assim, e você vai com um negro, né, uma pessoa negra, você vê os olhos da pessoa, que parece que até o atendimento é um pouco diferenciado*”. Existe, segundo ele, o tratamento diferenciado, e esse tratamento diferente só é percebido quando se tem uma pessoa negra ao seu lado. Mas a *noção de privilégio* quando está no mesmo grupo racial branco seu não é percebido, ou seja, que isso também se vincula à dimensão racial.

Assim, dentro desse processo de representação e da imagem, dependendo do contexto, Josué atribui dimensões de racialidade dentro do seu convívio religioso, pessoa e de trabalho. As imagens projetadas pelo Pastor Josué percebem que há uma “problema”, mas que não consegue descrever necessariamente o que seja, e também que as pessoas brancas teriam um tratamento diferenciado, todavia, por serem *pessoas normais* isso não estaria necessariamente interligado a sua pertença racial branca. A minha tese é que os evangélicos deslocam a violência racial para uma dimensão dos valores morais. O sentido que deslocam a raça dentro das igrejas evangélicas perpassa pela moralidade, mas ao mesmo tempo em que é possível identificar o tratamento diferenciado que vai ser atribuído a depender das suas corporalidades.

Para Alves (2010, p. 27), “a relação entre branquitude e propriedade em três vertentes: propriedade de corpos, propriedade de terras e propriedade das expectativas sociais”. Assim, os brancos evangélicos, tendo a brancura como dispositivo de poder que pode ser acionado em contextos de pobreza nas periferias onde se encontram as igrejas evangélicas com as quais foi desenvolvido o meu trabalho de campo, conseguem associar brancura e cosmologia pentecostal, conseguindo direcionar e possuir para si a “propriedade das expectativas sociais”. Isso é um fator importante, pois brancura e pentecostalismo vai ser um agregado de distinção social e de propriedade usado pelos brancos pobres evangélicos dentro das igrejas, e essas instituições são o espaço onde o poder da brancura pode ser operacionalizado. Brancura, corpos brancos e cosmologia pentecostal serão em si dispositivos de distinção em contextos de vulnerabilidade social para o exercício do privilégio racial branco: “a associação entre branquitude e valores sociais também se elabora por meio da construção e avaliação dos costumes e valores supostamente adotados pelos outros racializados reforçando oposições binárias e hierarquizadas” (Alves, 2010, p. 31). Algo fundamental é pensar as relações étnicas raciais dentro das igrejas evangélicas pela ótica do poder. Os brancos pobres evangélicos, pelo viés do privilégio da brancura, conseguem estar mais próximos dos bens de salvação, podem assim,

definir os seus critérios, e exercer o poder sobre uma ampla maioria negra nas bordas das cidades brasileiras.

Josué, ao longo do seu trabalho religioso e conversas com outros membros, parte de uma representação do que seria uma pessoa negra, e sobre as marcas que suas trajetórias trariam. Seja no sentido das suas relacionalidades, sejam também pelo percurso histórico que os afro-americanos teriam dentro da COGIC, vejamos:

Ontem o pastor narrou um tipo de abordagem que fez, ele disse, que quando estava na rua entregando os folhetos encontrou um rapaz fez uma abordagem inicial e que foi entregar o panfleto e rapaz recusou, mas ele disse meu amigo venha aqui deixa eu te contar uma história sabia que 90 % das pessoas da nossa igreja tem um cabelo igual o teu Dread, o rapaz ficou surpreso, e disse que igreja diferente não sabia que tinha igreja dessa forma, disse o pastor tem sim. Depois disso, no relato para a gente ele contou que o rapaz tinha o dread e que era negro, enfatizou isso para a Josiane ...ele era negro e alto e ficou surpreso que tínhamos uma igreja assim – diário de campo 14 de setembro de 2019

[...]

Em seguida Josué me relatou que sua família iria na igreja hoje, porque eles acabaram por ter um conflito na igreja. Logo, ele os chamou para conhecerem a COGIC. Assim, quando foi por volta das 10 12 h chegou os familiares dele eram 12 pessoas – todos brancos. Entre mulheres, idosos, jovens e crianças várias gerações. Hoje no culto havia somente duas pessoas negras, Simone e Misael.

Depois, a Andreia (*pastora branca*) ficou responsável por iniciar a pregação, geralmente, a função dela na igreja é limpar a igreja, servir água para o Josué e cantar. Logo, o gênero acaba por influenciar os papéis que cada pessoa ocupa na burocracia da igreja. Josué (*pastor branco*), logo, em seguida vai para pregar, aparece novamente está animado para poder mostrar todo seu capital religioso ali performado com se quisesse transmitir – aqui é a igreja de deus e a igreja que vocês teriam que ficar. A mensagem religiosa girou em torno de ter fé, interessante perceber que, cada mensagem religiosa escolhida por Josué, penso que ele parte de informações prévias do público ali presente e contexto em que a Igreja se encontra. No final da mensagem religiosa como vem acontecendo grupos por afinidade acabam por se reunir para conversar e compartilhar informações sobre sua experiência com o sagrado pentecostal. Acabei por conversar com Simone perguntei como foi o casamento, ela disse que foi cansativo durou mais de 6 horas. E falou igualmente da sua mãe (Valeria) que está namorando agora, e relatou que ela não está mais indo na COGIC. Acabou indo para a igreja do seu namorado. Do lado direito da igreja, os familiares do Josué estavam reunidos, e ele estava por falar da igreja, dos seus objetivos e sobre o processo histórico da fundação da igreja. Logo, em seguida acabou por me apresentar ao grupo como “sociólogo” e que eu estava ali fazendo uma pesquisa sobre a igreja, ao mesmo tempo disse “ele não é evangélico, mas já é da casa.” Em seguida, disse que todo segundo domingo do mês realiza a santa ceia, e argumentou que a igreja tem uma origem afro americana que devido a isso, iria vim com uma roupa que parece de padre, mas é por que fica só uma parte exposta na roupa, no caso a argola de pano branco por volta do pescoço. Ele argumentou vocês sabem o que isso significa? *No período da escravidão, os escravos usavam uma corrente no pescoço, que segundo ele significava que aquelas pessoas pertenciam a um dono.* E a igreja americana adotou isso, e logo em seguida em faz uma analogia dizendo que “esse arco branco em voltado pescoço representava simbolicamente que eles tinham um dono, mas nesse caso o dono seria Deus”. Em seguida disse sobre do porque as mulheres negras americanas usavam um chapéu grande na cabeça, novamente, *relacionou com a escravidão, e isso simbolizava seu processo de adoração.* Importante dizer que isso foi dito numa roda de pessoas brancas. Em seguida uma mulher branca disse “eu lembro da mãe (Valeria) da Simone, que é morena, que estava loira e com um chapéu desse, riu.” (Diário de campo 03 de novembro de 2019).

Josué, no seu processo de formação religiosa e do conhecimento sobre a igreja do qual faz parte igualmente, quando está diante de outras pessoas negras com o objetivo de convidar para conhecer a COGIC, aciona a corporalidade das pessoas negras, e tenta criar pontos de conexão com a influência afro-americana da igreja. Assim, aciona abordagens distintas quando está diante de pessoas brancas como potenciais membros da sua congregação e em outros momentos na vivência religiosa. O discurso e a representação sobre a negritude nem sempre são acionados. Boa parte das vezes, a sua fala direcionava-se para uma COGIC sem ter o aspecto racial sendo destacado, ou seja, “uma igreja evangélica como as outras”, ao mesmo tempo que ele afirma que há um processo de ocultamento dessa influência negra dentro da COGIC.

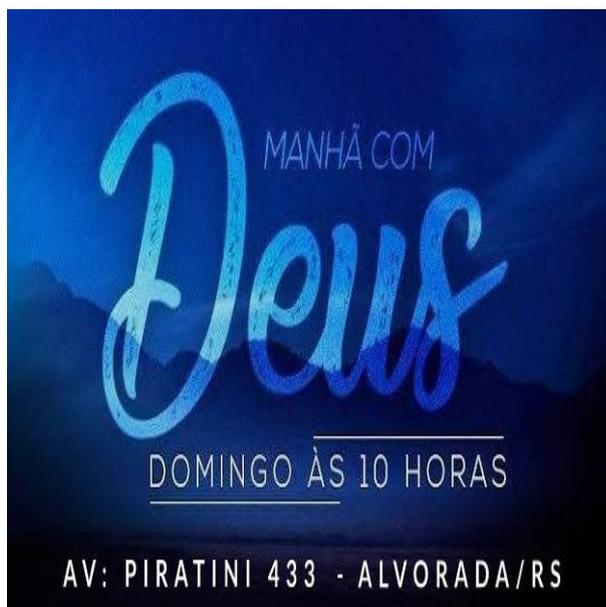
No decorrer dos discursos de Josué, o aspecto da negritude perpassa por um *filtro racial* ou mesmo uma desracialização da história da igreja e sobre a negritude. Isso fica inteligível nas pregações dos cultos, assim como no uso que faz da representação da atuação da igreja nas redes sociais (Facebook e WhatsApp). As imagens usadas tendem a ocultar o elemento racial, dando uma ideia de “neutralidade” sobre as relações étnicas raciais, e focalizando sobre o conteúdo religioso das suas mensagens nas mídias sociais.

Figura 3 – Rede social (1)



Fonte: redes sociais da COGIC-Luz no Mundo

Figura 4 – Rede social (2)



Fonte: redes sociais da COGIC-Luz no Mundo

Figura 5 – Rede social (3)



Fonte: redes sociais da COGIC - Luz do mundo

O uso do recurso de imagens e as transmissões dos cultos e outras atividades da COGIC tendem a ser um elemento usado com bastante frequência, prioriza-se a transmissão em tempo real (ao vivo). Seu uso já era presente anterior a pandemia, e no período da pandemia a frequência aumentou, sendo um dos poucos meios que socialidade religiosa acaba por possuir devido as restrições sanitárias. Josué usa do seu próprio celular para fazer essas transmissões, tanto o conteúdo das imagens e dos vídeos tende a reproduzir uma representação sobre a COGIC – Luz do Mundo – no imaginário do público em Porto Alegre. Em frente a câmera uma corporalidade branca e ao fundo com a banda da igreja uma maioria de corporalidade negra. Ao mesmo tempo que tenta evidenciar uma igreja negra, tende a ocultar a presença da raça na igreja. Esse paradoxo de ocultar/evidenciar acompanha a narrativa da COGIC – Luz do Mundo no seu trabalho religioso no Rio Grande do Sul.

As redes de afinidade e as relações étnicas raciais dentro da igreja também se fazem evidentes. Gostaria de destacar um momento singular em que isso se fez presente. Dentre um dos cultos da igreja, prestes a iniciar, quando as pessoas foram chegando na igreja COGIC – Luz do Mundo, as cadeiras ficam posicionadas da seguinte maneira: uma parte fica do lado direito, a outra do lado esquerdo e no meio existe um corredor. No meio da igreja ao fundo, sem o púlpito, o pastor fica centralizado no processo da divisão do espaço religioso. No decorrer de um culto pela manhã, as pessoas brancas foram se deslocando para o lado direito da igreja, e as pessoas negras chegando foram sentar ao lado esquerdo. Assim, dentro do público presente houve uma divisão racial de como os corpos estavam posicionados dentro da igreja.

Figura 6 – Culto na COGIC-Luz do Mundo



Fonte: grupo do WhatsApp da igreja (2020)

Quando Josué foi pregar a palavra, se passou a seguinte situação que eu chamo de *metáfora racial das cadeiras*, ou seja, como disse anteriormente, a família branca de Josué e outras pessoas brancas sentaram do lado direito das cadeiras, e as pessoas negras da igreja sentaram na parte esquerda, e essa dinâmica social aconteceu de forma espontânea, é um fato simbólico de como as relações raciais em Porto Alegre estão articuladas. Tanto na igreja como na cidade, as posições raciais estão bem definidas e os locais em que corpos racializados passam a circular. Desde a Cidade Baixa até o Campus do Vale da Universidade Federal do Rio Grande do Sul – UFRGS, é inteligível que as pessoas brancas acabam por ocupar posições de prestígio social e as pessoas negras posições de subalternidades. Assim como, devido a violência racial formam-se grupos, espaços de socialidade e relações por afinidade onde a lógica que intercambia as dinâmicas sociais têm a raça como ponto articulador para formação de grupos e também do uso do território. Em outras palavras, a formação de grupos raciais que acabam por ocupar o espaço da cidade por laços de afinidades raciais. Essa mesma dinâmica social/racial em Porto Alegre acabou por se materializar na dinâmica do culto e das atividades religiosas da COGIC – Luz do Mundo. Mas é importante considerar que o que se passa na igreja e as redes de relações na igreja se dá por afinidade familiar e de parentesco.

E ao mesmo tempo como a cosmologia religiosa pentecostal engendra isso, vejamos, tem uma frase no meio pentecostal que é “Deus está no centro”, Jesus está à direita de Deus Pai todo poderoso e o Espírito Santo à esquerda. No centro da igreja estava um homem branco com mais idade, à direita uma família branca e à esquerda pessoas negras. A metáfora de como as pessoas ocupam os espaços físicos da igreja acabou por mostrar a dinâmica das relações raciais na grande Porto Alegre. A simbologia pentecostal é perpassada igualmente pela noção de como o espaço é ocupado pelo sagrado e sua ordem de relevância na distribuição do espaço. Nessa mesma percepção, dá-se o processo de deslocamento de como os corpos negros e brancos estavam posicionados dentro do culto.

Algo que percebi igualmente é que desde que um maior número de pessoas brancas passou a ir à igreja, Simone não tem mais aberto o culto, isso tem ficado na responsabilidade de Andreia (pastora branca). No culto a palavra girou em torno de depositar sua fé inteiramente em Deus, sobre dificuldades, lutas, deixar Deus em primeiro lugar, ouvir o que Deus está falando. Josué performa com algumas variáveis, tais como linguagem, discurso e sistema religioso. Outras ideias abordadas por ele nos cultos foram: comprometer-se com Deus, deixar os prazeres de lado e esse mundo, sair do lugar de conforto, e que o espírito fala através das pessoas.

Através da sutileza dos movimentos dos corpos racializados, é possível considerar particularidades de como as relações étnicas raciais se materializam dentro do cotidiano das igrejas evangélicas. Seja no processo da divisão racial e sexual do trabalho religioso, no processo de tradução das músicas e dos postos hierárquicos que pessoas negras e brancas ocupam, assim como nas divisões que as cadeiras significam e o valor atribuído a essas posicionalidades. Por esses motivos, o trabalho intelectual e de definição de como o sagrado pode ou não ser manifestado é perpassado pelo critério racial. No caso de Josué (branco), *vontade pessoal* e *vontade divina* estão intimamente relacionadas. Justamente porque Deus fala através do sentimento e perpassa pelo corpo. No contexto das igrejas periféricas nas cidades, onde o valor da brancura delinea as relações de poder. Os brancos pobres podem através das suas subjetividades delimitar o campo de atuação do poder religioso e os critérios dos bens de salvação. Assim, a ideia de servir ao senhor está imersa em uma ideia de hierarquia social/racial. Dessa maneira *vontade pessoal* e *vontade divina* estão interrelacionadas aos postos hierárquicos do poder religioso nas igrejas, permitindo que brancos pobres possam exercer dentro das instituições evangélicas o seu poder racial de brancura. A presença de Josué como um Pastor Branco dentro da estrutura da COGIC permite à igreja retornar ao mito de origem tanto do nascimento do pentecostalismo como da igreja tentar estabelecer nas palavras de Josué a “quebra” das barreiras raciais. Assim, ter um pastor branco perpassa por um campo de retomar ao mito de “*harmonia racial*” dentro da igreja, como também permite o seu campo de atuação em uma região na qual tem como maioria pessoas brancas.

Assim, no meio dessa parte da igreja, ela, como ela começou uma fundação na América, ela também tem a parte da liderança da igreja. Hoje a grande liderança da igreja é negra. E não é que a igreja não aceite brancos. Ela aceita brancos da mesma forma que aceita o negro, mas como ela está num local afro-americano, a grande maioria é negra. Mas nós temos pastores brancos, membros também, e isso foi uma dificuldade que eu enfrentei no Rio Grande do Sul, né? Ao ponto de algumas pessoas já até me falar que não concordaria com uma liderança de negros, né, mundial. Mas isso a gente vê, infelizmente vê não só dentro de igrejas, né, vê em tudo que é lugar. Mas nós temos conseguido conquistar também negros que estavam, vamos dizer assim, tristes, né, por essa situação, e viram esse amor que a gente oferece pra eles, né, independente da sua cor, da sua raça, né? Então eles têm vindo pra nossa igreja, né, e têm se sentido bem, né, pelo tratamento que a gente dá. Mas essa é uma dificuldade hoje que a gente enfrenta no nosso estado, né? Infelizmente eu vejo isso aí, não é diariamente, mas a gente vê isso aí acontecendo ainda, infelizmente - Entrevista 7 de Abril de 2020 – Pastor Josué (branco).

Na percepção e no imaginário de Josué, ele está subordinado na hierarquia burocrática da igreja, como dá “cobertura” espiritual por pessoas negras. Logo, há um exercício em considerar no seu campo de atuação religiosa a dimensão racial, conquanto essa dimensão

perpassa por estereótipos e representações sobre a negritude. Existe um jogo de representações sobre a questão racial. Mas, a branquitude e branquitude é como se não pertencessem ao campo de definição da racialidade. Seja por perceber a sua própria corporalidade como *normal*, seja no processo que perpassa pelo seu filtro racial de tentar negociar, mediar e traduzir os efeitos práticos e simbólicos da raça dentro do seu trabalho religioso.

3.6 Posicionamentos públicos da COGIC – EUA E COGIC – Brasil sobre a violência racial

As COGIC articulam de forma sistemática as redes sociais para a transmissão pública dos seus cultos, dos corais da igreja, para lives e posicionamentos públicos sobre acontecimentos a nível nacional. Duas situações foram bastante nítidas de como a dimensão racial e religiosa estão articuladas dentro da organização da igreja. As duas situações, como já mencionei ao longo desse capítulo, foram o caso de George Floyd (EUA) e o de João Pedro (Brasil) da violência policial contra a população negra em ambos os países. Esses posicionamentos acabam por tornar inteligível como a igreja articula a dimensão racial e pentecostal dentro da construção do seu sistema religioso e burocrático. Algo importante de ser considerado é que o posicionamento da COGIC – Brasil parte de uma certa pressão simbólica da COGIC – EUA, do qual mantém uma dependência simbólica religiosa, econômica e de autoridade religiosa.

Mas, as palavras mobilizadas no Brasil sobre a dimensão racial pela COGIC nacional tendem a seguir o que os dados etnográficos apresentaram sobre a COGIC – Luz do mundo, ou seja, ora a questão racial aparece com clara evidência, notoriedade e importante para a dinâmica da sua religiosidade; ora esse aspecto tende a ser suavizado, deslocando a igreja a uma prática somente religiosa e pentecostal. Esse jogo ou filtro racial depende dos contextos, como já foi descrito ao longo desse capítulo. Assim, irei abstrair como são articulados esses dois aspectos dentro dos posicionamentos públicos, o primeiro que irei apresentar será da COGIC – EUA e posteriormente da COGIC – Brasil.

O posicionamento da COGIC – EUA por intermédio do Bispo presidente Charles E. Blake, sr:

A Igreja de Deus em Cristo condena o assassinato de George Floyd!
Queridos santos, A Igreja de Deus em Cristo condena o cruel assassinato de George Floyd e a *violência mortal perpetrada contra pessoas de cor pela polícia na América*. Implorando por sua vida, "por favor, não consigo respirar", foram as palavras finais ditas por George Floyd, um homem negro desarmado, algemado e subjugado, morto

na segunda-feira pela polícia em Minneapolis. Estamos incrédulos de que um cidadão preso por uma suposta acusação não violenta seja o sujeito do tipo de brutalidade capturada em vídeo e testemunhada pelo mundo.

Oferecemos nossas sinceras condolências à família do Sr. Floyd e a toda a comunidade de Minneapolis. *Oramos para que Deus conceda força, conforto e graça durante esta época difícil. Perguntamos como os cristãos podem permanecer calados?* Por que eles não estão gritando para o telhado? "Isto está errado! Isso é ultrajante! Isso deve parar! Embora não toleremos tumultos ou saques em resposta a este incidente, estamos atentos às palavras do Rev. Dr. Martin Luther King, Jr., “. motim é a linguagem dos inéditos.” O policial Derek Chauvin apoiou o joelho na nuca de Floyd e o manteve por aproximadamente oito minutos, enquanto outros policiais observavam. Os pedidos de ajuda de Floyd não foram ouvidos. Da mesma forma, *os apelos de afro-americanos em toda a América que buscam reparação pelo assassinato extrajudicial de negros não foram ouvidos.* Portanto, como Bispo Presidente da Igreja de Deus em Cristo, devo falar em nome da Igreja.

Afirmamos inequivocamente que George Floyd era um Filho de Deus, precioso e valioso, que sua vida importava e que a vida negra importa. Condenamos inequivocamente a praga do mal da supremacia branca, do racismo e do fanatismo antinegro. Denunciamos a cumplicidade daqueles que invocam o nome de Cristo em sistemas que oprimem e matam negros e outras pessoas não brancas, enquanto privilegiam a maioria branca. Desafiamos e imploramos à cidade de Minneapolis, todas as cidades e vilas da América, e à comunidade de fé em todo o país que trabalhem seriamente contra o flagelo do ódio e da violência racialmente motivados, para que o clamor do profeta Amós se concretize: “desça a justiça como as águas, e a justiça como a corrente que flui sempre.” (Amós 5:24)

O Jesus que pregamos exigiu que amássemos o próximo, recebêssemos o estrangeiro, alimentássemos os famintos, ministrássemos aos enfermos e cuidássemos do mínimo deles. Esse mandato exige que expressemos tristeza e raiva pelo assassinato brutal e sem sentido de George Floyd, que pediu misericórdia, mas foi submetido à dor e à morte. *Apelamos à justiça em seu nome e nos nomes de inúmeros outros que encontraram um fim prematuro e injusto.* Em nome do Todo-Poderoso, devemos fazer o que o Senhor exige: "fazer justiça, amar misericórdia e andar humildemente com nosso Deus". (Miquéias 6: Amém. Atenciosamente,

Bispo Charles E. Blake, Sr.

Sétimo em Sucessão Bispo Presidente e Apóstolo Chefe da Igreja de Deus em Cristo, Inc⁶⁷

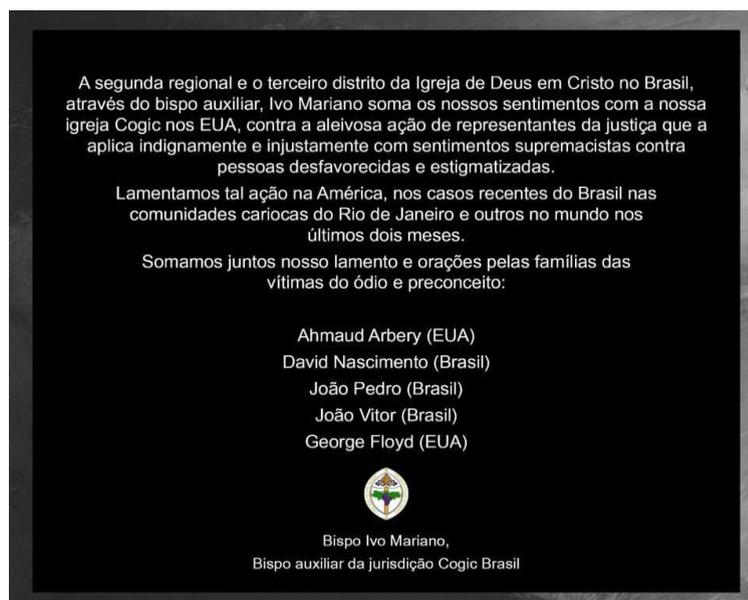
É possível considerar que as noções sobre a negritude dentro da COGIC girem em torno das perspectivas do próprio movimento negro norte-americano. Assim como o reconhecimento do racismo e da violência racial na sociedade e nas instituições do Estado. O problema é identificado de como a supremacia branca impõe o seu poder racial e reproduz o racismo estrutural - “*violência mortal perpetrada contra pessoas de cor pela polícia na América*” - sendo a repressão policial parte da reprodução da violência racial. Assim, a COGIC – EUA correlaciona as problemáticas raciais nos EUA com os valores religiosos dos seus membros ou das pessoas que vivenciam cotidianamente o sistema religioso pentecostal “*Oramos para que Deus conceda força, conforto e graça durante esta época difícil. Perguntamos como os cristãos podem permanecer calados?*”

⁶⁷ <https://www.facebook.com/cogicluzdomundo/photos/2149694541843135> , acessado em 30/05/2020.

Direcionam por meio da religiosidade que os religiosos devam se manifestar diante da injustiça e da desigualdade que os afro-americanos vivenciam nos EUA. Aqui é um ponto importante, precisamente porque parte dos posicionamentos políticos e religiosos tendo Martin Luther King, Jr como ideal para articular valores religiosos e perspectiva política. Dessa forma, a religiosidade parte como um critério de tradução e mediação diante de como a racialidade influi dentro da própria igreja - *“condenamos inequivocamente a praga do mal da supremacia branca, do racismo e do fanatismo antinegro. Denunciamos a cumplicidade daqueles que invocam o nome de Cristo em sistemas que oprimem e matam negros e outras pessoas não brancas, enquanto privilegiam a maioria branca”*. A corporalidade branca e a supremacia branca são identificados como esse sistema de opressão racial, os processos de identificação, leitura racial da violência e leitura histórica têm a colonialidade como elemento que sustenta esses “sistemas que oprimem”. Assim a COGIC – EUA parte da sua leitura sobre a raça dentro de uma perspectiva histórica levantada pelo movimento negro. O pentecostalismo é percebido como um processo de mediação entre a dimensão racial, e parte de uma leitura que busca relacionar através da hermenêutica sobre a bíblia e a cosmologia pentecostal de como os seus membros devam se articular e posicionar. Deslocam o pentecostalismo do campo espiritual para o campo do corpo, e buscam um processo de correlacionar essas duas dimensões a partir dos seus critérios. Em síntese, as noções de justiça religiosa e justiça das instituições ocidentais são articuladas em um campo de tradução racial / religiosa e mediação como forma de justificar o posicionamento da igreja. A cosmologia pentecostal é articulada como o meio pelo qual o sagrado e o racial são intercambiáveis e negociáveis dentro dessas duas dimensões.

Um outro posicionamento é da COGIC – Brasil diante dos casos de violência racial dentro das operações policiais nas periferias brasileiras.

Figura 7 – Posicionamento da COGIC-Brasil



Fonte: Facebook do Bispo Ivo Mariano COGIC - Brasil⁶⁸

O posicionamento da COGIC – Brasil discursivamente evita usar palavras como *Branços ou Negros*, prefere usar termos mais gerais como *estigmatizadas, desfavorecidas e preconceito e vítimas de ódio* diante dos casos de violência policial em ambos os países. Mesmo que busque um alinhamento com a COGIC – EUA sede da igreja mundial, no contexto brasileiro, o imaginário e a representação racial de um certo filtro atua do mesmo modo identificado na COGIC – Luz do mundo. Dando um sentido mais social à problemática do que propriamente racial na sociedade brasileira. Esse aspecto dialoga com a tese de que o pentecostalismo introduzido no Brasil é um pentecostalismo que parte de uma ótica discursiva e corporal branca. A leitura do pentecostalismo pela branquitude tende atenuar ou mesmo dissipar qualquer influência racial no pentecostalismo. Assim como acaba por abrir um diálogo pela própria lógica de como é percebido o racismo na sociedade brasileira na ideia que ele seria “brando” ou mesmo que as problemáticas no Brasil seriam mais de ordem social do que propriamente racial. Assim, o racismo à brasileira de camuflagem e cordialidade paira sobre o imaginário da COGIC – Brasil.

⁶⁸<https://www.facebook.com/photo.php?fbid=10221484778844603&set=pb.1105015007.-2207520000..&type=3> acessado em 30/05/2020.

CAPÍTULO IV

MINISTÉRIO INTERNACIONAL AOS PÉS DA CRUZ – MIPC: UMA IGREJA NA PONTE

4.1 A MIPC em Macapá

A Amazônia na percepção do Estado brasileiro vem sendo marcada por grandes projetos de desenvolvimento, que para as populações da região tem como consequências uma lógica ou projeto que carrega em si uma lógica de necropoder e necropolítica, conceitos são aqui entendidos nos termos de Achille Mbembe (p. 71, 2019). Para ele, “As armas de fogo são dispostas com o objetivo de provocar a destruição máxima de pessoas e criar “mundos de morte”, formas únicas e novas de existência social, nas quais vastas populações são submetidas a condições de vida que lhes conferem o estatuto de mortos-vivos”.

Essa colocação tem o caráter justamente de problematizar os ciclos da borracha, construção da transamazônica, o polo industrial em Manaus e mais recentemente a construção da Hidrelétrica Belo Monte, com o objetivo de abastecimento da plantação de soja e pastagem de gado. Essas ideias de desenvolvimento instalam nesses espaços geográficos conflitos agrários, doenças que afetam a população indígena e ao mesmo tempo a violência nas grandes periferias das metrópoles amazônicas que atingem diretamente a população negra da Amazônia.

De acordo com Câmara (2017), a região amazônica passou por um processo de ocultar a presença negra, a própria historiografia e intelectuais trataram de implementar esse apagamento. Muitas vezes, termos como “caboclo” ou “ribeirinhos” dissolvem o aspecto étnico racial, especificamente de uma negritude amazônica ou a contribuição da cultura afro-brasileira para a constituição da Amazônia brasileira. Isso ficará mais visível quando destacamos a questão da religiosidade na região. Dentre todas as percepções, a que mais marcou a Amazônia é que ela seria pouco “povoada”, uma grande utopia no discurso político, e a própria ciência social acabaria por cair nessa armadilha. Afinal, a quem serve esse discurso?

Amazônia é marcada por ideias de desenvolvimento, noções de integração nacional ou segurança, ao mesmo tempo é incorporada para atender materialmente o mercado nacional e internacional. Todos esses discursos estão situados numa visão de elites econômicas, que engloba historicamente uma lógica de colonialidade e subjugação da região e da população local (Becker, 2005).

Nessa parte, irei descrever como encontra-se a - *Amazônia religiosa*. Entretanto, algumas informações são importantes para contextualizarmos a religião e o aspecto demográfico do norte do Brasil. Quando acionamos a questão da religião, iremos perceber um marco da diversidade religiosa na região amazônica, que vem justamente com o xamanismo e

saberes indígenas, assim como, no processo de colonização da região, ocorrem a implementação e incorporação de um catolicismo popular que acaba por abrir diálogo com os saberes dos povos da floresta (diálogo não necessariamente implica igualdade). Estou me referindo ao processo de relacionalidade com outras cosmologias e saberes religiosos (Maués, 2005).

Então, o campo religioso da Amazônia é marcado por uma diversidade de forças e sistemas religiosos que acabam por dialogar e coexistir entre si. Dessa forma, quando o pentecostalismo é introduzido na Amazônia no início do século XX, penso que acaba por ser mais um sistema religioso no meio dessa diversidade que já estava estabelecida. Como colocado por Maués:

Por outro lado, porém, os aspectos religiosos da cultura cabocla na Amazônia apresentam uma grande riqueza de mitos, concepções, crenças e práticas [...], mas foi influenciada por concepções de origem indígena, de lugares situados “no fundo”, ou abaixo da superfície terrestre, e provavelmente também por concepções de entidades de origem africana, como os orixás, seres que não se confundem com os espíritos dos mortos (MAUÉS, 2005, págs. 256-262).

Um aspecto que é trabalhado pelo autor é a ideia de encantamento que seria um processo de tornar a pessoa encantada: “Os encantados, ao contrário dos santos, são seres humanos que não morreram, mas se “encantaram” [...] os encantados são espíritos de pessoas mortas que moram no “encante”, tendo sido levados para lá por outros encantados (MAUÉS, 2005, p. 272). Dessa forma, penso que o pentecostalismo, com as ideias do batismo no espírito santo, pecado, diabo, conversão, contra feitiço e falar em línguas dos anjos, poderia ser aproximado como mais um processo ou possibilidade de encantamento na região amazônica.

De acordo com a Clara Mafra (2011), dois fatores são importantes para pensar o processo de deslocamento do sagrado pentecostal na região amazônica: a implementação de grandes projetos na região que acabou por gerar uma dinâmica de migração e circulação de pessoas e bens simbólicos religiosos; ao mesmo tempo, esses projetos fizeram com que pessoas da região nordeste migrassem em larga escala para a Amazônia Brasileira.

A cidade de Macapá, desde o início do século XX, tem o pentecostalismo como parte do campo religioso local e está imerso na produção de subjetividades das pessoas na cidade. A cosmologia pentecostal é um fator de produção de relações e também no imaginário das cidades amazônicas. No processo de redes de migrações essa religiosidade tornou-se bastante fluida e prática. Dentre os projetos que assolam as cidades na Amazônia, as ideias de modernização, povoamento e desenvolvimento estão dentro da política de Estado e arquitetônica (LOBATO, 2013; 2014). Contemporaneamente, essa política levou consigo as marcas do racismo, ou seja,

as configurações da territorialidade marcam as relações étnicas raciais⁶⁹. Nas relações de poder, os brancos tendem a ocupar os centros e as pessoas negras as bordas das cidades (as periferias).

Assim como em outras cidades brasileiras, o racismo tende a operacionalizar e estabelecer hierarquias pela territorialidade. No contexto de Macapá a segregação racial se faz presente, todavia, diferente de Porto Alegre, cidade que acaba por seguir outras lógicas ou meios de segregação, esse processo de “limpeza étnica” acabou por acompanhar a lógica da política do branqueamento e povoação das pessoas migrantes brancas da Europa. Isso não aconteceu em Macapá, mesmo que migrantes brancos por parte da igreja católica tenha se instalado na cidade de Macapá. Sobre o racismo na cidade de Macapá aponta Alexsara de Souza Maciel (2001):

Janary Nunes⁷⁰ promoveu a segregação espacial, com o remanejamento da população negra do centro da cidade e uma explícita divisão racial do trabalho [...] O domínio político do Janarismo dura de 1943 – 1970, vinte e sete anos, período suficiente para a população introjetar essa “divisão étnica” como natural (MACIEL, 2001, p. 36)

Esse isolamento provocado fez com que a população negra amapaense aceitasse de forma silenciosa as regras impostas por Janary Nunes: a divisão racial do trabalho e o mito, ou polemica, da inexistência de discriminação racial no Amapá, que perduram de uma maneira mais branda (MACIEL, 2001, p. 38-39).

Podemos considerar que desde o território até a formação do Estado do Amapá a política de segregação racial é implementada, e várias camadas institucionais são superpostas uma sobre a outra dando a ideia que a segregação territorial passe até o ponto de ser uma política “comum” do Estado. Contemporaneamente, a expressão mais visível dessa política de discriminação racial no Amapá são as áreas de ressaca, baixadas ou mais conhecidas por pontes.

⁶⁹ O centro da cidade de Macapá passou por um sucessivas etapas de deslocamento: “A frente da cidade, com vistas para o rio Amazonas, onde ocorreu essa “limpeza” étnica, é o lugar que agora obriga a residência oficial do governador e o antigo Fórum de Macapá onde hoje funciona a ordem dos advogados do Brasil (OAB – AP)” (MACIEL, 2001, p. 29). Através dessa análise, conseguimos perceber que as estruturas de poder estatal se centralizam em áreas nobres, assim como o conjunto de direitos. Simbolicamente, esses poderes demonstram como o Estado e o direito ficam no dentro e próximos da branquitude em Macapá. Todavia, já as baixadas e pontes longe do centro da cidade de Macapá são apartada de direitos básicos, onde o descaso, violência policial e falta de infraestrutura são parte do dia a dia dos moradores das áreas de ressaca.

⁷⁰ Janary Gentil Nunes “capitão do exército brasileiro, por sua experiência e reconhecida atuação nas terras amapaenses, foi escolhido pelo presidente para governar o território. De 1944 (ano da sua posse) até 1954 (fim do seu governo), Janary Nunes se manteve a frente do governo territorial graças a uma série de estratégias que envolvia articulações junto a classe dirigente nacional. Estas articulações ocorriam através de um permanente contato com os centros de poder. Além disso, o primeiro governador do território do amapá tentou permanentemente obter a máxima adesão dos grupos sociais amapaenses às ideias do seu governo” (Lobato, 2009, p. 11)

Figura 8 – Ponte no Congós



Fonte: Cleiton Rocha. Diário (2019)

Em Macapá, a *ponte* simbolicamente é usada como um dispositivo de distinção, as pessoas que moram nessas áreas carregam um estigma de um local perigoso e a ser evitado. Essas representações são reforçadas pela atuação da polícia militar⁷¹ e dos jornais locais. Esse imaginário acaba por ser articulado dentro das experiências e narrativas no processo de pregação religiosa na igreja no Congós. Uma outra questão que pode perceber, que é reforçada no discurso e a imagem acima é

Na parte do asfalto as casas são quase todas de alvenaria, estão mais próximas dos mercados, farmácias e os deslocamentos urbanos. Já a ponte (área de ressaca) tem mais casas de madeira e algumas de alvenaria, estão mais distantes desses recursos urbanos, assim, *quando mais próximo da ponte menor prestígio social a pessoa teria e quando mais distante maior prestígio social e econômico*, assim, a desigualdade pode ser mensurada através dessa dicotomia ou metáfora do asfalto e da ponte⁷²

Mesmo em contexto de vulnerabilidade social há⁷³ processos de diferenciação social. Assim, o pentecostalismo acrescenta uma dimensão religiosa a esses processos de distinção na

⁷¹ Ocorre, assim, uma certa admiração por parte da população amapaense pela harmonia entre os corpos, físico, moral e institucional (PEREIRA, 2019, p. 96). Dessa forma, a atuação da corporação, mesmo em situação de violência policial, é atenuada pela instituição, pelo Estado e nas reportagens dos jornais. Assim, esse imaginário valorativo da Polícia Militar-PM mescla com o cotidiano das pessoas que vivem nessas regiões. E acaba por reforçar a narrativa de “bairros violentos”.

⁷² Diário de campo 19 /01/2020

⁷³ De acordo com Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios (PNAD) do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) “Entre os declarados pretos ficaram em 19,3% e entre os pardos em 15,7%”. Assim, pessoas negras são 35 % no que diz respeito ao desemprego. Já as pessoas brancas correspondem a 24,7% Fonte: <https://g1.globo.com/ap/amapa/noticia/2020/05/15/indice-de-desemprego-no-amapa-e-2a-maior-do-pais-no-1o-trimestre-de-2020.ghtml> Acessado em 25/02/2021. Quando pensamos a questão da escolaridade, amapaenses sem o ensino médio

igreja Ministério Internacional aos Pés da Cruz-MIPC. Ao mesmo tempo, corpos racializados podem acoplar essa dimensão de valorização pessoal e social as suas vivências, e podem de certa forma atenuar os vários processos de violência. Isso será destacado pelos interlocutores que fazem parte da igreja e vivem na ponte e também vivenciam um contexto similar, só que em outra ponte, mas no mesmo bairro.

Tenho ido dia de domingo para a igreja, geralmente, o culto começa às 19 00 h. A igreja se localiza na décima avenida do Congós, logo na entrada de uma ponte na área de ressaca. Quando vou caminhando até a igreja a paisagem vai se transformando, há uma clara dicotomia, entre o asfalto e a ponte de madeira, que é uma das características da desigualdade urbana na cidade de Macapá [...] quando vou chegando próximo a ponte, a rua que dar acesso está com o asfalto desgastado, a ponte necessita de reformas, tem um lago, mato e quase todas as casas tem uma área na frente do qual as pessoas ficam sentadas e escutando músicas, geralmente, as músicas são melody, brega e reggae. Músicas que remetem a minha infância de quando eu brincava na rua ou mesmo passava o dia na ponte brincando de empinar rabiola. Mesmo próximo dessa realidade e de ter muitos amigos que vivem na ponte, não significa que eu conheça essa realidade. Eu moro bem próximo da entrada de uma ponte, há mais ou menos cinquenta metros. *E a cada metro muda-se a realidade das pessoas.* Geralmente, tem *muitos relatos das pessoas que moram na ponte ter vindo do interior do Pará, interior do Amapá ou de alguma vila no Rio Amazonas.* Nisso a igreja tem uma placa logo na entrada, as pontes por baixo são cortadas por canos de água e encima por portes cheias de fios, muitas pessoas tem bicicletas ou motos, tem um fluxo constante de pessoas e de crianças brincando na rua. Logo, entrando na ponte, do lado esquerdo tem uma entrada, geralmente, tem áreas de ressacas que são marcadas por ter quase um labirinto nas pontes dentro da ponte. No final dessa entrada tem a igreja encima do lago, uma igreja de madeira pintada de vermelho, logo na entrada, geralmente fica duas pessoas na porta para recepcionar os visitantes da igreja e os membros que já frequentam mais regularmente. Dentro da igreja o teto é coberto por PVC, em cada lado da parede tem centrais de ar e ventiladores, no meio tem várias cadeiras, próximo de cinquenta e quatro. Na frente do púlpito tem instrumentos músicas, uma arca, o local de colocar as ofertas. E no centro tem uma cruz de madeira, a parede é coberto por um pano dourado, do qual é simbolizado como riqueza e o propósito que a igreja fez com Deus ao longo do ano como símbolo de tudo em dobro, ano da porção dobrada. Geralmente, no início dos cultos, começa com música, os membros das igrejas são os próprios cantores. Do lado esquerdo tem uma bateria que é tocado por um adolescente, tem um violão e contrabaixo. Hoje no culto era ocupado por homens, todos homens negros. Os ritmos das músicas variam de acordo com objetivo que o pastor que atingir. Tem *músicas para adoração*, que são mais lentas e exige muita emoção a pessoa da música a todo tempo animar o público ali presente *em música para exaltação* que tem um ritmo mais amado, do qual, exige uma corporalidade para dançar, se mexer e colocar as mãos para cima. Quando termina essa parte do culto, o pastor fica falando sobre vários assuntos [...] são muitas informações e associações. As vezes dar para perceber um leque constante de improvisação, do conteúdo da mensagem e linguagem evangélica. Onde a experiência de vida no meio evangélico ganha notoriedade. Logo no início, ele fala dos planos de Deus na vida das pessoas, *que as pessoas precisam mudar seus comportamentos*, elas precisam se capacitar profissionalmente e também não tem que aceitar pelo fato de elas morarem numa área de ressaca e na periferia por que o sagrado pentecostal iria

mudar a realidade delas. Depois, *começou a falar sobre os casos de violências e coisas do mundo que destroem as famílias*⁷⁴.

Nesse contexto está situada a igreja Ministério Internacional aos Pés da Cruz-MIPC que já foi ligada ao Ministério Internacional da Restauração-MIR, cuja sede é em Manaus-AM, que tem o pastor Rene de Araújo Terra Nova como expoente. Interessante considerar dois fatores: 1) A MIPC, depois de conflitos internos, buscou independência em relação a MIR, mas manteve sua base organizacional e religiosa, principalmente centrando-se em células 2) a igreja manteve “internacional” em seu nome, pois mesmo MIPC tendo dificuldades para se manter, dentro das pontes tenta estabelecer outras filiais, assim como a MIR no contexto amazônico.

Dentro dessa experiência etnográfica, territorialidade e vivência acabam por ser incorporados dentro dos discursos dos pastores da igreja. A arquitetura entre o asfalto e a ponte marca processos de distinção social. Assim, o pentecostalismo entra como um conjunto de símbolos religiosos, mas também essa experiência religiosa permite formar redes de relações e atuar como uma instituição de produção e resolução de conflitos “que pessoas precisam mudar os seus comportamentos” ou “coisas do mundo que destroem as famílias”. Essas instituições evangélicas nas periferias das cidades brasileiras se apresentam como *instituição de resolução de conflitos*: o sagrado pentecostal como agenciador e suavizador de contradições raciais / sociais.

Em alguns relatos dos meus interlocutores e alguns apontamentos dos dados etnográficos essa dimensão da igreja como uma *instituição de resolução de conflitos* é incorporada cotidianamente diante dos desafios que suas vivências apresentam nas suas relações. Ou seja, diante de situações de humilhações de violência racial, de gênero e de classe, as pessoas acionam a eficácia técnica e prática da autoridade que as igrejas evangélicas podem apresentar. Isso remete para palavras que escutei de Davi: “desrespeitado” e “então a gente se sentiu extremamente ofendido”, “por que privilégios para eles (brancos) e por que privilégios diferentes pra nós”.

Essa colocação do Davi se deu quando ele e os seus irmãos foram impedidos de tocar em uma tribuna em uma igreja central em Macapá e o sentimento de humilhação diante do fato fez com que ele e os seus irmãos questionassem o tratamento diferente diante de outros músicos brancos. Esse conflito interno acabou por atravessar sua experiência religiosa, e também as formas que internamente a igreja tentou resolver a questão. Ou seja, a forma de tratamento veio de uma ordem da organização interna da igreja. Tentou-se a resolução da situação por meio da

⁷⁴ Diário de campo 19 /01/ 2020.

hierarquia religiosa, e Davi parte da cosmologia pentecostal em busca de que essa situação de humilhação fosse resolvida por intermédio da sua religiosidade, ou seja, a cosmologia pentecostal disponibilizou recursos técnicos e institucionais em busca de se autovalorizar e como se fosse uma prova da sua conexão e relacionamento com Deus.

Mas, antes de me aprofundar nessa trajetória, requer descrever quem é Davi e qual sua função dentro da igreja Ministério Internacional aos Pés da Cruz-MIPC. Conheci Davi em uma das minhas idas de campo na igreja. Chegando na igreja, ele estava na frente do púlpito já se posicionando para participar da equipe de música da igreja, sua função era tocar o contrabaixo; depois que terminava de tocar, geralmente, ficava sentado do lado esquerdo, na fileira da frente. Posteriormente, fui informado que os doze discípulos (G12) do pastor sentavam na frente das demais pessoas, que por Davi são descritos como “membros”. Os membros, dentro da igreja, apresentam uma certa ambiguidade e “perigo”, pois, são justamente as pessoas que estão há pouco tempo frequentando a igreja e ainda não foram “treinadas” a vivenciar os valores religiosos da igreja. Davi dentro dessa organização religiosa é considerado um levita⁷⁵.

Figura Diagrama 9 - Hierarquia religiosa do Ministério Internacional aos Pés da Cruz – MIPC



Fonte: Cleiton Rocha (2021)

Para Davi assumir outras funções, deverá passar por um processo que ele chama de treinamento. Esse treinamento seria um processo de acompanhamento espiritual, moral e de vigilância para avaliar se realmente ele estaria comprometido com a igreja. Assim, é possível

⁷⁵ Dentro da divisão do trabalho religioso, ocupa a posição de ser um músico e responsável por esse setor. Assim como acompanhar e treinar outras pessoas para ocupar o ministério da música da igreja.

visualizar que dentro da igreja há um conjunto de valores e um conjunto de diferenciações, tendo a hierarquia, tanto institucional e simbólica, sendo operacionalizada.

aí eles são a nossa cobertura maior, tão acima da gente. Aí depois vem os presbíteros, que é o caso do Vinicius, Marcos e Felipe. Eles são os três presbíteros da igreja. Então eles ficam abaixo dele. E o que que esses presbíteros fazem? Eles são os caras que vão orar pelas pessoas doentes, são os caras que vão visitar as pessoas necessitadas, são os caras que vão dar conselhos. Eles que vão aconselhar as pessoas. Geralmente quando a pessoa chega: “Ah, eu preciso de um conselho”, “Vai lá com o presbítero, o presbítero, ele vai saber te dar um conselho”. Aí abaixo dos presbíteros tem o evangelista, que é o Willy. Ele é o único evangelista da igreja. É o cara que vai sair, vai visitar todas as casas ao redor do bairro, e ele faz todo esse processo, todo domingo ele sai, visita todas as casas e aí ele faz um mapeamento. O Willy, ele é a pessoa mais capacitada pra dizer quem que tá bem, quem é que não tá, as dificuldades que a pessoa tá passando. Então ele vai, visita, chega e faz um relatório: “Tá acontecendo isso, isso, isso, aquilo outro, como é que a gente pode trabalhar em cima disso?”. Aí depois dele vêm os diáconos. O que é os diáconos? É o pessoal que serve na igreja. É o pessoal que cuida da limpeza, é o pessoal que abre a igreja, é o pessoal que fica na portaria. Então se você reparar quando termina o culto tem uma equipe que vai lá, empilha as cadeiras e começa a limpar. Eles são chamados diáconos, eles servem na igreja. Então acho que tem aproximadamente uns seis ou sete mais ou menos ali. E aí depois vêm os músicos da igreja, que eles chamam de levitas. Então os levitas vão e fazem toda a parte musical da igreja. E aí abaixo dos levitas vem a primeira equipe de 12, que são os discípulos do pastor, a primeira geração dele. São os líderes que vão formar suas células, que vão multiplicar. Essa é a hierarquia da igreja. Aí vem os membros, né? Os membros são aqueles que são batizados nas águas. Então as pessoas que passaram por um encontro com Deus, primeiramente, e aí eles foram batizados nas águas. Aí depois dos membros vem os agregados, né? Aquelas pessoas que vem uma vez ou outra, visitam, mas ainda não participaram nem de encontro nem de batismo, mas elas estão lá, elas fazem batismo também mas são os agregados. Então hoje, por exemplo, se acontece alguma coisa na igreja, os únicos que vão poder ter voz são os membros. Igual como teve agora o registro da igreja, né? A igreja foi registrada em cartório, então só os membros da igreja puderam participar da ata de abertura, do documento da igreja. Os agregados não puderam porque eles não têm, ainda não passaram pelo processo de encontro, batismo. Então essa é a hierarquia da igreja. **Entrevista concedida em março de 2020 que foi realizada na minha casa.**

Isso é importante ser destacado, pois será o processo de legitimidade usado para que algumas pessoas tenham acesso a informações e a dimensão do segredo. Em outras palavras, seria o meio pelo qual a pessoa tem acesso aos bens simbólicos, e ter acesso é ter prestígio diante das relações dentro da igreja e no bairro.

A trajetória de vida de Davi na igreja evangélica faz parte da sua socialidade tanto pessoal e familiar desde criança. Davi, no período do nosso contato, trabalhava em regime informal em uma distribuidora: “eu sou o que chamam de diarista”.

Hoje eu tô trabalhando como auxiliar de estoque. Trabalho como auxiliar de estoque, eu vou três vezes na semana, faço meu serviço lá.
Aonde?

Na distribuidora Gold. Eles me chamam, eu não sou de carteira assinada, né? Eu sou o que chamam de diarista. Sempre tô lá, uma, duas, três vezes na semana. Vou lá, trabalho e venho. Não faço parte da equipe, assim, fixa. Sempre tô indo lá trabalhar de vez em quando⁷⁶

[...]

Eu trabalhei de técnico ambiental na prefeitura de Calçoene, trabalhei um bom tempo lá. Trabalhei também em supermercado, fui repositor de supermercado. Então sempre intercalando, já trabalhei em posto de gasolina também. Em todas as áreas praticamente eu trabalhei um pouquinho, assim.

Ao longo da sua trajetória profissional trabalhou também como técnico ambiental no interior do Estado do Amapá, em Calçoene⁷⁷, depois não trabalhou mais no curso que é formado, segundo o seu relato por falta de oportunidade profissional. Assim, Davi desenvolveu diversas atividades profissionais, mas nenhuma fixa. Essa dificuldade de trabalho também será relatada por Vinicius, em sua entrevista. Ao longo das visitas que fiz a igreja, e também nos encontros das células na casa da dona Lene, as ideias de *mudança, transformação e conquistas* pessoais são constantemente elaboradas, mesmo que a dificuldade de acesso a bens materiais e profissionais seja uma realidade constante, ou seja, efetivamente há poucos exemplos de sua materialidade, sendo essas mudanças e transformações mais de ordem moral ou religiosa do que propriamente material. Algo que chamou me atenção é a correlação das narrativas entre *processo de articulação de exemplos cotidianos e da trajetória pessoa de vida com a cosmologia pentecostal*. Assim, qualquer ganho material é atribuído a atuação do sagrado pentecostal, e mesmo que essa conquista material não chegue, ela será promovida quando a pessoa estiver “preparada”, isso significa, caso esteja imerso no cotidiano da religiosidade evangélica. Essa articulação entre cotidiano e trajetória de vida ocorrerá também na percepção de *situações de humilhação e discriminação racial*.

4.2 Dados sociais, econômicos e raciais do bairro do Congós

Para termos uma visão mais precisa do público que a igreja atende, recorro a alguns dos resultados de um levantamento realizado pelo centro de atividades sociais da periferia do Congós-CASP⁷⁸. Esse mapeamento nos permite perceber as dificuldades, fragilidades e as condições sociais em que vivem os moradores do Bairro do Congós. Essa amostra tem uma

⁷⁶ Entrevista concedida em março de 2020 que foi realizada na minha casa.

⁷⁷ É um município do Amapá que fica a 366 km de distância da capital Macapá.

⁷⁸ O presente formulário tem por objetivo coletar informações sobre as famílias atendidas pelo Centro de Atividades Sociais da Periferia – CASP para verificação dos critérios de inclusão nas ações da Campanha #CORONANAPONTE, desenvolvida para promover mobilização social para minimizar os impactos da pandemia de COVID19 nas áreas de ponte do bairro do Congós - territórios de expressiva vulnerabilidade aos aspectos sanitários, sociais e econômicos da pandemia - <https://docs.google.com/forms/d/1Nooo3HTO4sfa1QSaF1qnPNzfM5GScDqsQtgH0MaGPow/edit?ts=5f84401f&gxids=7628#responses>

abrangência de 300 pessoas, logo, mais ou menos 300 famílias, a maioria moradora na ponte onde encontra-se a igreja no bairro do Congós. Os dados permitem estimar a renda média como 83,3 reais por pessoa ao mês. Outro dado importante, no que diz respeito a renda dessas famílias e os vínculos empregatícios é que de 298 respostas, apenas 11,1 % trabalham com carteira assinada (trabalho formal), e 88,9 % dizem ser autônomo e trabalhar por conta própria como forma de subsistência (trabalho informal). Logo, conseguimos ter uma estimativa sobre a questão da vulnerabilidade em que vivem as famílias no Bairro do Congós.

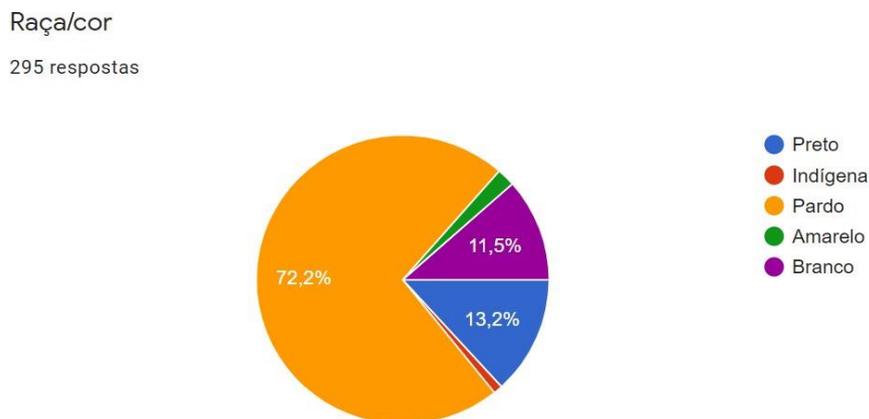
Outro dado é sobre o sexo das pessoas: de 296 respostas, 84,5 % são do sexo feminino, e esse dado igualmente está em diálogo com a média nacional que diz que são as mulheres muitas vezes responsáveis pela renda das suas famílias, ou seja, 28,9 milhões de mulheres são responsáveis pela renda familiar no Brasil⁷⁹. Nesse aspecto, a responsabilidade econômica recai sobre as mulheres. Nesse processo de mapeamento, o público da igreja também se tem como maioria mulheres, mulheres negras que frequentam a igreja Ministério Internacional aos Pés da Cruz – MIPC. Esses dados são importantes, justamente, para termos uma perspectiva ampliada sobre o Bairro que a MIPC desenvolve suas ações e do público que frequenta a igreja, assim como foi o lócus em que o CASP e a CUFA AP realizaram o levantamento.

Por fim, temos a questão de escolaridade, de 298 respostas, 34,2 % tem o ensino fundamental incompleto, 12,3 % o ensino médio incompleto, e 7,7 % o ensino superior incompleto. Assim, percebermos que a questão da renda influencia diretamente sobre o perfil educacional das famílias no Bairro do Congós.

Quando nos direcionamos para a questão da raça, pretos e pardos (população negra), das 295 respostas, corresponde a 85,4 % da população no bairro do Congós, de acordo com essa amostragem, conquanto, de acordo com os dados Instituto Brasileiro de Geografia e Estatísticas – IBGE estão próximos quando vemos a questão da composição racial no Estado do Amapá, onde 73,7% se autodeclara como negras.

⁷⁹ <https://observatorio3setor.org.br/carrossel/289-milhoes-de-familias-no-brasil-sao-chefiadas-por-mulheres/>

Figura 10 – Raça/Cor



Fonte: CASP

Dessa forma, chegamos à seguinte conclusão, levar em consideração as dimensões sociais, de trabalho, educacionais e econômicas dos moradores do Bairro do Congós e racial através desse levantamento nos auxilia em um olhar panorâmico sobre as questões econômicas, de gênero e raciais sobre o bairro, das pessoas moradoras das pontes na região. Assim, considero que as pessoas que frequentam a igreja acabam por se aproximar destes dados estatísticos da CUFA/CASP e que de certa forma dialogam com os dados dos órgãos oficiais do Estado como IBGE e pesquisa nacional por amostra de domicílios – PNAD.

Assim, quando consideramos raça e religião em Macapá-AP, conseguimos perceber a seguinte composição:

Tabela 5: Cor ou raça na população total e na religião evangélica, Macapá - AP

COR OU RAÇA	POPULAÇÃO TOTAL	RELIGIÃO EVANGÉLICA
PRETA	36.694	8.685
PARDA	250. 812	68.400
BRANCA	105. 275	28. 469
AMARELA	4. 709	1. 382
INDÍGENA	703	164

Tabela feita pelo autor. Fonte: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/ap/macapa/pesquisa/23/22107>

As pessoas negras evangélicas em Macapá correspondem a 77.085 pessoas. Já as pessoas brancas evangélicas ficam 28.469. Dessa forma, conseguimos perceber que as pessoas negras evangélicas são maioria nessa religião. Isso nos ajuda a compreender como as pessoas racializadas acabam por procurar as igrejas evangélicas no processo de exercício das suas religiosidades.

4.3 A célula: igreja, casa e família

Parte da estratégia religiosa do Ministério Internacional aos Pés da Cruz-MIPC no Bairro do Congós é expandir a igreja através das células. Mas afinal o que isso significa? Tanton fala dos pastores da igreja como dos membros da igreja, a célula seria um momento de distração, mas ao mesmo de comprometimento com Deus. A palavra é sugestiva para pensarmos. No dicionário célula significa “[Biologia] Elemento constitutivo de todo ser vivo. [Figurado] Elemento constitutivo organizado: a comuna é a célula fundamental de uma organização administrativa.”⁸⁰ Tem-se um sentido biológico da composição orgânica, e um sentido de organização burocrática dividida em pequenas partes, mas interligada a um comandocentral. O sentido que o Ministério Internacional aos Pés da Cruz – MIPC adota parte de uma interpretação bíblica da ideia de corpo de cristo, mas ao mesmo tempo propõem que as fronteiras tanto simbólicas e físicas entre igreja / casa / família possa ser superadas ou mesmo metamorfoseadas para que o sagrado evangélico possa se fazer presente e dissolvido em outras redes de relações internas e externas.

Literalmente, é “levar a igreja para casa”. Assim, a célula são reuniões semanais nas casas dos membros da igreja, e isso acaba por gerar outras redes de socialidade tanto na igreja como no bairro do Congós.

Dias de quinta-feira às 19h30 são organizadas a célula na casa da lene, geralmente, o ato da célula envolve toda uma rede de relações e de trocas. Hoje na célula por exemplo, a questão de organizar a merenda foi feita toda uma articulação através do grupo de WhatsApp para ser feita a salada de frutas cada pessoa do grupo deu alguma coisa e foram deixar na casa da dona lene. Durante a semana as pessoas que fazem parte da célula mantem contato através desse grupo para acertar alguns detalhes da célula, para compartilhar informações da igreja, para mandar imagens de cunho religioso pentecostal e postar fotos da igreja ou da célula [...] assim, no caminhar até na casa da dona maria as ruas estão com muita lama e é complicado circular. Para entrar na ponte, tem um beco de mais ou menos uns cem metros, bem curto mesmo. As ruas estavam bem movimentadas, antes da entrada tem vários comércios e pontos de vendas de comida, a ponte tem uma circulação intensa de pessoas, bicicletas e motos. Quando estava chegando na casa da dona lene, as pessoas que conduzem a célula estavam chegando também, nisso geralmente, todo mundo se cumprimenta dando “paz e graça ou amém irmão”. Das últimas vezes a célula estava acontecendo na sala da dona lene, todavia, hoje foi diferente, foi no pátio. Algo que é muito corriqueiro nas casas em Macapá e nas áreas de ressaca é comum ter um pátio. Todavia, realizar a célula num pátio de forma visível e pública tem outro significado, lembrando que tem muitas pessoas circulando na ponte. Essa visibilidade pública de certa forma, deixa a casa da dona lene visível “aqui tem evangélicos ou crentes”. Nisso Vinicius que é considerado presbítero inicia a célula, e pede para cada pessoa dar a mão, nisso Pedro começa a cantar uma música de louvor de cunho mais sentimental e emotivo, algo que pude perceber, que boa parte das pessoas sabem muitas músicas gospel, ou tocam algum instrumento musical. Quando termina, as pessoas sentam, e ele começa outra música, mas dessa vez mais animada, todos começam a bater palmas. No final da música, o presbítero (Vinicius – homem negro), passa a palavra para o

⁸⁰ <https://www.dicio.com.br/celula/> Acessado em 25/02/2021.

Pedro, também um homem negro. Ele começa levando uma passagem bíblica do livro de Atos, posteriormente, *traz uma mensagem religiosa voltada sobre as dificuldades que as pessoas passam, de estar com deus, de seguir os propósitos e fala constantemente sobre mudanças, que deus muda as pessoas. A parte que mais me chamou atenção é como é feito o processo de articulação de exemplos cotidianos e da trajetória pessoal de vida.* Uma parte da sua fala tinha um caráter de improvisação, mas ao mesmo tempo de planejamento. Ele estava com um papel na mão, e as vezes olhava. Falou da relação com o seu pai, ele disse que uma vez no final do ano o pai dele disse “eu quero que você morra, você não é o meu filho”, e prosseguiu; mesmo com esse fato ele disse que queria ser diferente, que iria ter uma família diferente. Chegando próximo ao fim da célula, ele fez uma dinâmica com um copo de plástico vazio e outro com água; ele pegou o copo vazio e colocou fogo com um isqueiro rapidamente o copo queimou, e ele fez uma analogia dizendo que aquilo seria a nossa vida sem deus; e fez a mesma coisa com o outro copo mais agora cheio de água, e não queimou e ele disse “quando estávamos com o espírito santo, a gente fica protegido”. No final da célula fez a questão da oferta, algumas pessoas contribuíram com uma quantia de dinheiro. A célula encerra com uma oração final. Depois disso tem um momento de conversa mais pessoal e paralela, e quando é servido a merenda que dessa vez foi salada de fruta – (Diário de campo 13/02 /2020)

Nessa descrição etnográfica é possível entender como as redes de célula são vivenciadas toda semana na igreja, o objetivo é que essa socialidade seja feita na casa de todos os membros da igreja, como uma forma de expansão religiosa; porém, dentro da igreja existem redes de famílias, podemos ter a ideia de expansão que atingiria várias pessoas fora dessa rede, mas o crescimento dessa igreja passa pelas redes familiares, o crescimento é mais interno do que propriamente externo. Assim, cotidiano e trajetória de vida dentro do processo de circulação entre várias redes, de amizade e familiar, também exprime o compartilhamento da experiência racial dentro das suas experiências de vida e vivências - “*o processo de articulação de exemplos cotidianos e da trajetória pessoal de vida*”. No momento que é compartilhado esse conjunto de valores sociais e religiosos, a experiência racial das pessoas é articulada internamente permitindo criar um ponto de conexão entre as pessoas racializadas.

E: E atualmente tem quantas pessoas na igreja, assim? Tu tens uma noção de número?

Darlan: Cara, aproximadamente umas 100 pessoas, 100 pessoas.

E: E quantas famílias, assim, tu consegues perceber lá dentro?

D: Umas 20 famílias, mais ou menos. Tem famílias que elas são bem grandes. Por exemplo, tem seu Aristides, a família dele são 12 pessoas.

E: Fica lá, mora lá na ponte mesmo?

D: Mora lá na ponte. E tem famílias que são mais curtas. Por exemplo, a família do Oberdan com a Nazaré, são quatro pessoas dentro de uma casa. Tem gente que tem um filho. A Rose, por exemplo, a Roseana, tem uma filha só. Então varia. Mas é em torno ali de umas 15, 20 famílias, mais ou menos⁸¹.

E essas famílias estão muitas vezes interligadas pelo parentesco ou pelo sentimento de vizinhança, muitas dessas famílias moram ao lado ou na mesma ponte ou próximas, as redes de vizinhança permitem a circulação e acompanhamento da igreja aos membros. Assim, isso acaba

⁸¹ Entrevista concedida em março de 2020 que foi realizada na minha casa.

por gerar um campo de informações sobre a vida dessas pessoas e permite que a igreja (os pastores e G12) possa estar próxima das pessoas. As células têm sido adotadas por essa igreja como uma forma de organização religiosa, mas ao mesmo tempo de proselitismo. Nas vivências das pessoas da igreja e na família, *autoridade religiosa* e *autoridade familiar* são deslocadas constantemente ou mesmo confundidas dependendo do contexto. Assim como a dimensão do prestígio moral, social, religioso e racial. O processo de diferenciação, mesmo em contexto de vulnerabilidade social, dá-se se por uma família ter mais acesso a alguns bens materiais, ou seja, reformar a casa de madeira para alvenaria ou ter um emprego ou ter uma moto, isso poder ser percebido como a eficácia do sagrado pentecostal, e dentro da igreja essa família acessa também bens simbólicos gerando outras formas de diferenciação, agora por intermédio do poder religioso.

Figura 11 – Célula da MIPC



Fonte: Grupo de WhatsApp da igreja

O uso de recurso tecnológicos, como a produção de imagens, faz parte das igrejas evangélicas pelas periferias brasileiras, com mais ou menos intensidade. A MIPC, diferente da COGIC, usa esse recurso de forma tímida. A COGIC usa a produção de imagens, vídeos e *lives* nas redes sociais com mais intensidade que a MIPC. A estética religiosa evangélica tenta transpor o sagrado pentecostal para as imagens pelas redes de comunicação. Uma forma de levar suas mensagens religiosas para além das suas redes, mas também alimentar esteticamente internamente a sua imaginação religiosa e transpor essa autoridade religiosa por meio das técnicas contemporâneas de socialidade e gerar outras formas de interação e informação.

Como Davi define, a *visão celular* consiste em:

E isso foi uma vantagem da igreja tradicional. Porque a gente passa por todo esse processo de *cuidar de vários tipos de pessoas*. Então hoje dentro da Visão Celular, que ainda abrange mais essa área, a gente consegue trabalhar com pessoas, assim, que às vezes elas se surpreendem com a forma que a gente as trata, *porque a gente já tem uma experiência lá de fora*. E dentro da questão familiar, eu já acho que a igreja tradicional, ela já é mais falha dentro da questão familiar. Por quê? Porque lá a carga tá toda sobre o pastor, diferente da Visão Celular.

E: Que é distribuída?

D: Isso. Na Visão Celular ela é distribuída. Lá não. Lá o pastor, ele faz a abertura de culto, ele canta, ele ministra, é ele que tem que ir atrás, é ele que tem que arrumar a igreja. É ele que tem que fazer praticamente tudo. Claro que tem uma divisão lá dentro, mas em, vamos dizer, em 60% dos casos ela não é cumprida como é na Visão Celular. Hoje na Visão Celular, por exemplo, *tem o pessoal que fica na portaria, tem o pessoal que limpa, tem os líderes que cuidam das pessoas*. Então hoje na Visão Celular a carga não tá mais sobre o pastor, só sobre ele. A carga é dividida. E na tradicional não. Na tradicional eu vivenciei muitos casos de esposas de pastores e filhos de pastores indo embora porque o pastor não tinha tempo pra família. Então era sempre uma das queixas de separação dentro do tradicionalismo, é isso: “O meu marido não tem tempo pra mim”, “A minha esposa não tem tempo pra mim”, “Meus filhos”, os filhos reclamavam: “Meu pai não tem tempo pra mim”.

[...]

Por exemplo, eu vou te dar um exemplo: eu faço na tua casa, vou fazer na tua casa, tu és evangélico, mas seis pessoas da tua casa não são. Então eu vou entrar em atrito com aquelas pessoas, porque eu vou fazer um momento de palavra, vou fazer um momento de oração aqui, mas eu corro o risco de terminar a palavra e as pessoas começarem a beber no local, por exemplo, as pessoas que não são evangélicas começarem a fumar no local, começar a sair uma briga no local. Então, querendo ou não, isso chama a atenção das pessoas que estão próximas, as pessoas que estão vindo. Então hoje, pra se implementar uma célula dentro de uma casa, eu tenho que ter autorização, eu tenho que ter autorização do dono da casa, e a casa ela tem que ser própria pra aquilo. A célula hoje, a célula hoje, ela é um encontro de amigos. Ela não é um culto. A célula hoje ela não é um culto. A gente não trabalha a célula como se ela fosse um culto. Ela é um encontro de amigos, e esses amigos ali deviam conversar, vão saber como foi a semana, vão ter o momento de descontração ali, vão comer um pouquinho, vão rir, vão brincar.

[...]

Você tem que ser mudado todo santo dia, todo santo dia você tem que ser curado, que a gente fala. É a cura que a gente leva no dia a dia. A igreja, na Visão Celular, ela saiu só daquele negócio espiritual, que é a igreja tradicional. A igreja tradicional, ela é baseada só no espiritual, e a Visão Celular não. *A Visão Celular, ela trata o espiritual, ela trata teu sentimental, ela trata teu psicológico, ela trata da tua questão financeira*. Então tem todo esse processo dentro da Visão Celular.

Assim, a *visão celular* dentro da igreja passa pela etapa da divisão do trabalho religioso, mas também da divisão sexual e racial desse trabalho religioso. A etapa de educar, limpar a igreja, ornamentar fica a critério das mulheres, do que pude perceber das mulheres negras, esse fator também foi identificado na COGIC em Porto Alegre. Assim como o trabalho manual ficava a cargo dos homens negros. Certa vez, quando parte do forro da igreja estava para cair, os homens (maioria homens negros) ficaram dias trabalhando na reforma, como trabalho voluntário, a remuneração seria no plano espiritual. Assim, essa divisão do trabalho religioso acaba por seguir lógicas de representação e de posicionamento de corpos racializados dentro da organização interna dessas igrejas. Devido a uma certa “homogeneidade” racial dentro da igreja, não consegui identificar de forma profunda como a brancura ou branquitude ocupava,

diferente da COGIC em Porto Alegre, onde havia essa divisão do trabalho religioso, cabendo o posto de cuidar das pessoas e do espiritual para pessoas brancas, e o trabalho manual e da limpeza cabia a mulheres, e mulheres negras.

4.4 Dor e sofrimento: como a violência e as humilhações atravessam a cosmologia religiosa pentecostal

“Por que privilégios pra eles e por que privilégios diferentes pra nós?” Davi

Considero que a violência racial no pentecostalismo é vista mais como desrespeito e percepção de agressões morais, do que propriamente como racismo. O que isso significa? Significa que situações onde o sentido é racial são percebidas como *insulto moral*. E a moral perpassa por um conjunto de valores, nesse caso, valores religiosos. Assim, insulto moral e violência racial se aproximam em sentido, mas o percurso de percepções dessas formas de violência é diferente. Luís Roberto Cardoso de Oliveira (2008) fez o seguinte questionamento: Existe violência sem agressão moral?⁸² Refaço a pergunta em outros termos “Existe racismo sem agressão moral?”. O pentecostalismo desloca a percepção racial para uma ordem da moralidade. Justamente por isso que Davi diz “a gente é racismo zero”, mas em seguida na conversa enfatiza “sim, sim, teve casos da gente, por ser negro, não subir em tribunas de grandes igrejas porque só ela é composta por pastores brancos.” Todavia, o sentido atribuído à violência racial nas relações evangélicas é deslocado para a ordem do desrespeito ou do ataque a sua moralidade e dignidade.

E: Isso aconteceu em Macapá?

D: Macapá. A gente não subir na tribuna. Então eles arrumavam algum tipo de desculpa pra tirar a gente da tribuna. Teve locais de a gente fazer a música e a gente tocar embaixo, não tocar em cima. Não. Tiravam todo nosso equipamento e colocavam embaixo porque a gente não poderia subir na tribuna, e a gente reparava, assim, eram só pessoas brancas.

E: E como foi que tu percebeste? Isso foi dito, ou tu percebeste assim?

D: Não, a gente percebeu, porque tinham muitos casos em que as pessoas que iam ministrar louvor eles eram divididos, entende? Tinha uma equipe A, uma equipe B, uma equipe C e uma equipe D. E dessa vez, a nossa equipe ela era a segunda a entrar. A primeira era composta só por pessoas brancas, e eles tocaram todos na tribuna.

E: O que que é uma tribuna?

⁸² O insulto moral é percebido como um processo de “desvalorização” da identidade da pessoa, assim, a violência simbólica – moral é um campo de percepção onde se ataca a dignidade da pessoa (Cardoso de oliveira, 2008)

D: A tribuna é o que a gente chama de altar. Porque ali a gente chama de altar, né, mas em algumas igrejas é tribuna, então é algo assim espaçoso, tanto pra músico, como pra pastores, pra obreiros, pra autoridade. Tem tribunas que têm um lugar específico só pro governador, só pro prefeito, ninguém senta naquela cadeira lá porque uma hora eles podem aparecer lá e sentar lá. Então pra eles é uma ofensa eu sentar na cadeira do governador, uma cadeira própria do governador. Então a gente vivenciou isso também, cara. E aí a primeira equipe tocava, quando chegaria na nossa vez os caras dizem assim: “Não, vocês vão ter que tocar lá embaixo”. A gente perguntou: “Por quê?”. “Porque é uma ordem que veio pra vocês tocarem lá embaixo”. E a *gente sabe bem que é por conta da nossa cor, por conta da nossa condição social também*. E: E como tu te sentiu diante disso?

D: *A gente se sentiu desrespeitado, né?* E na época a gente até tocou por respeito a pessoa que estava acima de nós, que mandou: “Continuem aí, façam o trabalho de vocês e vocês vão embora”. Terminou e a gente foi embora, então.

E: Mas falaram sobre isso, ou...?

D: *A gente reclamou depois, aí tentaram desmentir*, dizendo que não, era por conta do espaço. *Mas na realidade a gente sempre soube que foi por conta da nossa cor.*⁸³

Como destacado por Davi, o processo de percepção pelo qual a hierarquia racial na igreja foi operacionalizada passou pelo tratamento diferenciado e os valores que são atribuídos no espaço arquitetônico da igreja. Assim, como colocado por ele, “a gente sabe” ou “a gente sempre soube”, isso parte de uma leitura racial sobre sua condição racial e social. Ao mesmo tempo, considera o lugar e o público que estavam se relacionando naquele momento. Dessa forma, como já debatemos no capítulo II, questionando o pressuposto de que os evangélicos seriam “alienados” da sua condição racial, na verdade, existe uma leitura racial da sua condição em espaços onde a maioria é de pessoas brancas. Seu único processo de tratamento passa pela cosmologia pentecostal, como os evangélicos dizem “irmãos na fé”; isso, todavia, não necessariamente significa simetria no tratamento social e no acesso aos espaços de prestígio simbólico – moral no interior das igrejas.

Consecutivamente, dois pontos são importantes nesse processo descritivo e de reinterpretção da memória diante de situações de humilhação que são: a) ressignificação das humilhações raciais ao longo do tempo; b) passado e presente da incorporação da cosmologia pentecostal diante de frustrações sociais e morais. Mesmo que Davi e os seus irmãos tenham relatado o ocorrido diante dos responsáveis na estrutura burocrática da igreja e na hierarquia da autoridade espiritual ali presente, o corpo burocrático da igreja não buscou constranger a situação de humilhação e de violência racial pela qual passaram Davi e seus irmãos, optando por relevar o que estava acontecendo. Quando Davi me relatou a situação, a sua voz se alterou um pouco e posicionou o seu corpo como se quisesse dizer que hoje não aceitaria tão facilmente essa situação. Assim, as situações de humilhação e violência racial são reelaboradas e

⁸³ Entrevista concedida em março de 2020 que foi realizada na minha casa.

deslocadas para um processo de valorização de si. Isso é possível, pois a própria cosmologia pentecostal busca constantemente reafirmar sua eficácia no campo individual. Sua narrativa histórica de si está acoplada ao pentecostalismo, já não existe uma separação de antes e depois, a temporalidade de Davi é imersa na temporalidade pentecostal.

E: Foi tocar, ou era outra que tu participavas?

D: Não, era outra que eu participava, não era da Visão Celular, era igreja tradicional. Era uma banda só com meus irmãos. Então meus irmãos são todos negros, negro, grande, forte, tudo assim. E eles barraram a gente. Então a gente se sentiu extremamente ofendido. Na época era eu tocando baixo, meu irmão tocando guitarra, tinha um primo que tocava bateria, que ele era como se ele fosse um indiozinho, era uma miniatura de índio, ele. Ele, cabelinho assim chandel, olhinho puxado, então, tanto que chamavam ele de Índio. E a gente acha que a discriminação foi mais por conta dele, entende, pelo fato de acharem que ele era índio, negro, baixinho, forte. Então as pessoas barraram a gente nesse dia justamente por causa disso, por causa da nossa cor.

E: E tu, o que que a igreja fez, né, diante dessa situação, e o que que tu achas que deveria ter sido feito, né, que a igreja faz, também?

D: A igreja, ela na época ela fez só desmentir o fato de que teria, de que teriam tido preconceito com a gente, foi só uma questão de espaço.

E: Mas tu achas que daria pra fazer lá no púlpito, lá em cima?

D: Daria sim, porque a primeira equipe terminou, estava tudo normal.

E: Os equipamentos...

D: Os equipamentos, não tinha ninguém ocupando nada além do espaço deles lá. Tanto que era assim, a banda ficava num cantinho aqui, a tribuna pra cá, várias cadeiras, pra cá outras cadeiras, então tinha espaço suficiente até pra duas equipes tocarem. Tinha espaço suficiente pra duas equipes tocarem e não incomodava ninguém. Aí esse foi o meu questionamento na época: “Por que que colocaram eles lá em cima e a gente colocaram embaixo?” Já teve todo um entrave da gente tirar todo o equipamento lá de cima pra trazer.

E: Ah, ainda teve que deslocar.

D: Teve que deslocar o equipamento lá de cima. Então na época o cara que liderava a gente reclamou: “*Por que privilégios pra eles e por que privilégios diferentes pra nós?*”. Aí fomos questionar, fomos questionar, tanto que nunca mais nós fomos chamados pra tocar lá, nunca mais. Só por essa questão, pela questão de a gente ser negro.

Mesmo que a linguagem pentecostal e o sentimento de pertencimento religioso sejam o campo para a relação, a violência racial ultrapassa esse código, muitas vezes, pensada pelos evangélicos como algo que só se encontraria no “mundo” ou cometida por outras pessoas que não compartilham o mesmo universo. As igrejas evangélicas elaboram dois sistemas diante de situações que não conseguem resolver por meio do código religioso pentecostal e pela autoridade religiosa: *a) a pessoa é afastada e passa por uma etapa de treinamento ou de disciplina; b) o silêncio ou a situação é minimizada como um fato pouco importante, pois não ataca diretamente a centralidade do sagrado*. Por isso, arrisco dizer que as igrejas evangélicas nas periferias das cidades brasileiras partem de uma lógica de *instituições de resolução de*

*conflitos*⁸⁴ e campo de tradução racial pentecostal (ver capítulo II). Assim, essas duas categorias são acionadas diante de humilhações e violência racial no pentecostalismo.

Na época foi frustrante, né, cara? Porque tu te preparar um tempo todo pra ir fazer música no lugar e aí de repente você chega lá e *ser discriminado é humilhante*. Mas a gente superou esse fato justamente porque em outras igrejas a gente foi muito bem recebido. Até por igrejas onde pessoas eram quase totalmente brancas. E eles receberam superbem a gente. Então a gente se sentiu, ao mesmo tempo que a gente se sentiu discriminado, a gente se sentiu amado por outras pessoas. Então não é por uma igreja que discriminou a gente que a gente vai perder o nosso foco. Enquanto uma igreja nos discriminou, nove, dez receberam a gente bem. Então isso foi, isso foi marcando a carreira da gente. Então hoje *a gente já é blindado* em relação a crítica, *em relação a racismo*. Se hoje uma pessoa comete um racismo com a gente, a gente já não se abala tanto. Mas a gente recrimina aquilo, entende? Se hoje um cara chegar pra gente e barrar a gente pela nossa cor, barrar a gente pela nossa condição social, a nossa liderança vai reclamar, nossa liderança vai pra cima, em caso de racismo, então... se hoje acontecer um ato de racismo na igreja pode ter certeza que a pessoa vai presa. Porque nós vamos defender a questão da cor. Claro que a gente não tem aquele, como é que a gente pode dizer, *hoje na igreja a gente incentiva a pessoa negra a não se rebaixar, entende?* “Ah, eu sou negro, eu não posso conseguir entrar numa universidade”, “Eu sou negro, eu não posso conseguir passar num concurso público”, “Ah, eu sou negro, não posso isso, não posso...”. Não, cara, você é negro e você pode conseguir tudo o que você quiser. *E casos de gente negra ali que tá bem de vida, cara*. Conseguiu passar num concurso, conseguiu entrar na universidade. Então a gente incentiva o negro a nunca se rebaixar pra ninguém. O cara vier com racismo pro teu lado, toma as medidas necessárias, mas não se abala com aquilo. Vai pra cima porque o mundo é teu.

Por fim, Davi aciona vários aspectos que fazem uma afirmação de valorização da sua condição como uma pessoa negra. Nesse acionamento, a igreja disponibilizaria recursos religiosos – simbólicos para que se esteja *blindado* diante de situações de violência racial como essa. Ao mesmo tempo, existe e persiste um imaginário da pessoa branca para Davi, a pessoa branca aparece com um sujeito passível de ser violento ou provocar sentimentos que podem, mas não conseguiriam abalar seu psicológico. Bell Hooks parte da ideia de “estratégias de sobrevivência” (Hooks, 2019, p. 132) justamente porque, ao longo do tempo as pessoas negras acabam por formular e interpretar representações sobre a branquitude para que elas pudessem sobreviver diante de uma sociedade racista. Assim como, “se a máscara da branquitude, o fingimento, representa-se sempre como benigna, benevolente, então o que essa representação encobre é a imagem do perigo, a sensação de ameaça” (Hooks, 2019, p. 133).

⁸⁴ Pensar as igrejas evangélicas pela ótica de uma instituição de resolução de conflitos permite considerar que ela age como um campo de mediação entre os tensionamentos raciais / sociais / morais em busca de direitos que formalmente não conseguem ter acesso nas instituições de justiça do estado moderno.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No encetativo desta dissertação, parto de algumas observações que posicionam a pesquisa em torno das relações de poder que envolve o fazer antropológico. A saber, como a antropologia posiciona o seu campo de produção epistêmica – corpos subalternizados. Assim, isso traz implicações para o fazer antropológico e o trabalho de campo. A (o) antropóloga (o) deve ter os sentidos atentos sobre esse campo minado em que o conhecimento antropológico foi e vem sendo produzido.

Para refletir sobre essas dimensões, acionei as reflexões de Mbembe (2018) para pensar sobre a raça como uma tecnologia de dominação, assim como de Quijano (2005), que considera que a raça é um instrumento de exploração e atua diretamente dentro do sistema do capital como um dispositivo de classificação. Isso nos ajudou a pensar como os corpos racializados dentro das igrejas evangélicas acabam por ser posicionados e como a divisão racial e sexual influi sobre os corpos dessas pessoas. Dessa forma, os corpos racializados tanto da antropóloga (o) como dos interlocutores produzem subjetividades e essas corporalidades estão imersas no racismo estrutural, o que traz implicações sobre o trabalho de campo.

Por isso, quando consideramos a contribuição das (os) antropólogas (os) negras (os), recusamos a dissociação da sua produção epistêmica (teoria) da sua ação política. Considerando esse fator, aciono a noção de sobrevivência como algo interconectado ao trabalho de campo. No capítulo I, faço algumas colocações sobre a noção de corpo, mais especificamente sobre o corpo racializado como produto da colonização e como esse corpo contemporaneamente está imerso na colonialidade e no poder normativo que cria dispositivos como formas de controle. O processo de pensar a dimensão do corpo influi no trabalho de campo da antropóloga (a) e influencia a teoria antropológica, assim como permeia as nossas relacionais com os nossos interlocutores.

Assim, busquei através de Fanon (2008); Mbembe (2014); Quijano (1988) e Foucault (1987) pensar as várias formas pelas quais o corpo é articulado. Fanon (2008) pensa esse corpo dentro das estruturas da colonização e como o discurso sobre ele acaba por penetrar na mente do colonizado como uma “armadilha” e subjugação. Para Mbembe (2014), o corpo racializado é um produto de uma invenção colonial perpetrada pelo branco como uma forma de dominação e articulação desse poder dentro de uma estrutura econômica. Quijano (1988) situa esse corpo dentro da colonialidade e tem a raça como essa matriz de relações de poder, ou seja, a hierarquização racial dentro da colonialidade. Foucault (1987) articula como o saber / poder cria dispositivos de controle sobre esse corpo com o objetivo de torná-lo controlável e

produtivo. Assim, essas várias percepções se complementam para pensar um corpo racializado dentro das igrejas evangélicas nas periferias das cidades brasileiras.

Por fim, podemos perceber como o pentecostalismo brasileiro passa por vários meandros, ora alienante, ora transformador, e no contexto das periferias brasileiras como o valor da brancura dentro das igrejas permite aos brancos pobres acessar um campo de poder até então impensável. Assim, “o pobre é interpelado pelas igrejas evangélicas a se constituir enquanto sujeito soberano que, aliado a Deus, se impõe sobre inimigos físicos e metafísicos. O desejo de soberania e do controle de todas as alteridades internas tem como correlato a extensão de toda a alteridade externa como território de predação” (Dos Anjos, 2019, p.518).

Poderia afirmar que o pentecostalismo é necessariamente corporal, emocional e das sensações. Justamente, por que “aos seus olhos, a doença é causada pela presença do mal (do demônio) no corpo” (Corten, 1996, p. 72), é necessário um conjunto de técnicas corporais sagradas e morais para que o espírito santo que também está no corpo possa vencer essa batalha espiritual, e restabelecer o seu domínio e novamente voltar a ter sua vida restaurada. Pensar o pentecostalismo pela corporalidade nos faz pensar igualmente como a raça se manifesta nessa relação, sendo ele também marcado pelo corpo. Dessa forma, se historicamente o racismo atribuiu um conjunto de negatividades sobre o corpo das pessoas negras, o pentecostalismo entraria como um dispositivo de purificação do corpo. Pela branquitude, ao corpo de pessoas brancas foi atribuído tributos positivos, um corpo necessariamente mais “adequado” para ser purificado, no qual o mal teria mais dificuldade para se fazer presente. Logo, raça e pentecostalismo formam um campo no qual o corpo é o centro de conflitos raciais e religiosos. O pentecostalismo elabora um conjunto de práticas e técnicas corporais em busca que o espírito santo possa prevalecer diante de outras forças que atrapalham sua eficácia simbólica e prática.

No capítulo II, diria em outras palavras que o pentecostalismo carrega em si mesmo uma vontade de colonialidade. Suas redes de atuação e seus princípios de expansão acabam por estar imersos em uma lógica colonial. “Purificar” o mundo através da cosmologia pentecostal ou mesmo na guerra espiritual, combater outras alteridades e se impor em relação a essas, o pentecostalismo de certa forma reproduz o poder colonial. Assim como uma certa “purificação racial” dentro dessa lógica de “purificar o mundo”. Por outro lado, o que os corpos racializados *fazem* com o pentecostalismo é uma questão ao longo dessa pesquisa. Foi indicado que as pessoas têm agência diante de poderes religiosos e que os evangélicos negros constroem percepções raciais de si e articulam a cosmologia pentecostal. Já os evangélicos brancos pobres se produzem ou se valem das suas brancuras para o exercício do poder religioso via as instituições evangélicas nas periferias das cidades brasileiras.

Em síntese no capítulo III foi trabalhado como a questão racial permeia as igrejas evangélicas, especificamente as hierarquias religiosas, onde é possível perceber sua manifestação através da *divisão sexual e racial do trabalho religioso*. A *metáfora de servir* posiciona, de forma particular, corpos brancos e negros internamente na igreja. As pessoas negras, as mulheres negras para servir no trabalho manual e do cuidar de crianças; os homens brancos ficam a cargo do trabalho intelectual, orientação e detêm o poder sobre os bens sagrados.

No decorrer dos capítulos III e IV, descrevi as experiências de Davi e Simone, assim como de Josué. Em síntese, Davi expôs sua experiência de discriminação racial quando impedido de tocar no palco principal de uma igreja. Simone narrou sua experiência ao longo da sua vida como evangélica, e o papel da sua mãe no processo da sua autoestima e valorização da sua negritude e do seu aprendizado religioso, como esse processo pedagógico estabeleceu estratégias de sobrevivência, e como a igreja evangélica e sua corporalidade entram como uma etapa de negociação entre o sagrado pentecostal e dimensão racial. Em relação a Josué, evidenciou-se como o valor da brancura, mesmo em contextos de vulnerabilidade social, lhe dispõe de recursos e privilégios raciais na questão do domínio sobre o sagrado. Por fim, pontuei as diferenças em como COGIC EUA e COGIC Brasil se relacionam publicamente com a questão da violência racial. Enquanto a COGIC EUA expõe de forma explícita o racismo e a supremacia branca, a COGIC Brasil estabelece um filtro racial e desloca o racismo mais para uma questão social do que propriamente racial. Assim, o pentecostalismo da COGIC - Brasil utiliza um filtro racial.

Isso tem a ver justamente com as características e os efeitos do pentecostalismo brasileiro, um pentecostalismo branco. Mas isso não significa necessariamente retirar a agência de como os corpos racializados articulam o pentecostalismo no seu cotidiano. Ou seja, os corpos racializados evangélicos deslocam a percepção racial – discriminação - para uma dimensão da moral e da dignidade. Assim como as igrejas evangélicas criam espaços de contenção e recursos de valorização de si, existe um campo de tradução e negociação que permite às pessoas negras circularem. Entretanto, percebemos o processo de divisão do trabalho religioso: raça, gênero e classe são articulados e deslocam os corpos racializados para postos secundários nas igrejas evangélicas.

Em síntese, tanto a COGIC como a MIPC tentam produzir uma imagem de suas ações religiosas via as redes sociais, através do discurso religioso em busca de estabelecer o seu campo e público de atuação. Assim, tanto símbolos religiosos como símbolos raciais estão em plena encruzilhada e relacionalidade no espaço público: “os símbolos [...] não são importantes

pelo significam, mas pelo que fazem. Eles são partes dos dispositivos e dos processos em função dos quais se define o que seja o religioso em suas fronteiras como outras esferas sociais, em suas manifestações em algum domínio da realidade e em sua presença em espaços públicos (Giumbelli, 2014, p.13). No espaço público os evangélicos buscam se impor e construir representações de si, e ao mesmo tempo nas suas relações com outros campos e meios de comunicação (Giumbelli, 2008).

É possível chegar à seguinte conclusão, quando relacionamos a música ou a corporalidade dentro das igrejas evangélicas: a negritude e as estruturas de poder hierárquicas dependem da branquitude. Logo, essas zonas de relações produzem um conjunto de jogos de conflitos raciais/sociais dentro das igrejas nas periferias brasileiras. Ou seja, a branquitude apresenta vantagens e privilégios raciais dentro da religiosidade pentecostal e vincula a negritude à ideia de uma posição inferior. Isso acaba por gerar zonas de conflitos e de tradução racial no processo das suas agências individuais – articulando a cosmologia pentecostal com base nessa relacionalidade.

Assim, essa dissertação buscou descrever e analisar como a raça é materializada na cosmologia pentecostal. Dois fatores que se evidenciaram foram o papel da música como um campo de tradução racial e religiosa e a divisão racial do trabalho religioso. Ao mesmo tempo que as igrejas evangélicas nos contextos de pobreza permitem aos evangélicos brancos deter o recurso de valores morais e religiosos - o que permite deslocarem pra si o domínio sobre o religioso -, para pessoas negras as igrejas se apresentam como pontos de contenção e estratégias de sobrevivência, permitindo, que o pentecostalismo seja articulado de acordo com suas vontades. Logo, o pentecostalismo é articulado por uma ótica racial tendo o religioso como um campo de negociação.

Penso que a dissertação poderá contribuir para pensarmos de forma mais sistemática sobre como os evangélicos se relacionam com a dimensão racial. E abre a possibilidade de outras pesquisas sobre qual o papel e como os evangélicos brancos em contextos de vulnerabilidade reproduzem privilégios e qual sua relação com as igrejas evangélicas. Esse campo poderá esclarecer um outro aspecto das relações étnicas raciais no Brasil, assim como da antropologia da religião. Mas, para que possamos pensar a dimensão da branquitude sobre os evangélicos, primeiro, precisamos resolver a dimensão epistêmica de que antropólogas (os) brancas (os) destaquem sua corporalidade nas etnografias e pensar como a subjetividade branca permeia a teoria antropológica. Como descrevi na introdução dessa dissertação, historicamente, a antropologia posiciona seu “objeto” de pesquisa em corpos racializados. Essa dimensão epistêmica no percurso da produção da antropologia precisa passar por um processo de

descolonização ao mesmo tempo no campo da ética assumir uma responsabilidade política antirracista do trabalho de campo, da etnografia e até nas estruturas dos centros acadêmicos de legitimidade acadêmica e científica. Assim, uma antropologia antirracista e anticolonialista poderá nos apresentar outras formas de pensar a dimensão do poder e criar outros caminhos de campo de pesquisa e responsabilidade ética na antropologia.

O meu trabalho ao longo desta pesquisa buscou tentar fazer esse exercício teórico e epistêmico. Penso que boa parte dos trabalhos sentiram os efeitos da pandemia, da onda conservadora nos órgãos de fomento de pesquisa no Brasil, o racismo institucional nas universidades e a dimensão da crise energética no Estado do Amapá. Busquei superar todos esses percalços no desenvolvimento dessa dissertação, assim, subjetivamente todos esses aspectos estão diluídos ao longo desse trabalho, ora de forma mais enfático, ora mais sutil. Isso não retira a qualidade da pesquisa, mas nos faz lembrar novamente que todo conhecimento está situado na tragédia do seu tempo.

REFERÊNCIAS

ABU-LUGHOD, L; REGO, F. C. V. S. DO; DURAZZO, L. A escrita contra a cultura. **Equatorial – Revista do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social**, v. 5, n. 8, p. 193-226, jan./jun. 2018. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/equatorial/article/view/15615>. Acesso em: 21 ago. 2020.

ALENCAR, Gedeon Freire; FAJARDO, Maxwell Pinheiro. **Pentecostalismos: Uma superação da discriminação racial, de classe e de gênero?** Estudos de Religião, v. 30, n. 2 • 95-112 • maio-ago. 2016 • ISSN Impresso: 0103-801X – Eletrônico: 2176-1078.

ALMEIDA, R. **A expansão pentecostal: circulação e flexibilidade.** In: TEIXEIRA, F.; MENEZES, R. (Org.). **As religiões no Brasil: continuidades e rupturas.** Petrópolis: Vozes, 2006. p. 111–122.

ALVES, Luciana. **Significados de ser branco – a brancura no corpo e para além dele.** / Luciana Alves; orientação Marília Pinto de Carvalho. São Paulo: s.n., 2010.

ANJOS, José Carlos dos. **Brasil: uma nação contra as suas minorias.** Revista de Psicanálise da SPPA, v. 26, n. 3, p. 507-522, dezembro 2019 antropologia.

BALLESTRÍN, Luciana. **Para transcender a colonialidade.** [Entrevista concedida a Luciano Gallas e Ricardo Machado]. *Revista do Instituto Humanista Unisinos*, São Leopoldo, n. 431, nov. 2013. Disponível em: http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=5258&secao=431 . Acesso em: 06 abr. 2019.

BARTH, Fredrik. **Os grupos étnicos e suas fronteiras.** In: _____. **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas.** Rio de Janeiro: Contracapa, 2000. p. 25-67.

BECKER, BERTHA K. **Geopolítica da Amazônia.** *Estudos Avançados* 19 (53), 2005.

BENTO, M. A. S; CARONE, I. **BRANQUEAMENTO E BRANQUITUDE NO BRASIL**
In: Psicologia social do racismo – estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil.
Petrópolis, RJ: Vozes, 2002, p. (25-58).

BERNARDINO-COSTA, Joaze. **A prece de Frantz Fanon: Oh, meu corpo, faça sempre de mim um homem que questiona!**. Civitas, Porto Alegre, v. 16, n. 3, p. 504-521, jul.-set. 2016.

BURDICK, John. **“Pentecostalismo e identidade negra no Brasil: mistura impossível?”**. In: Maggie, Yvonne; Rezende, Claudia Barcellos (orgs). *Raça como retórica: a construção da diferença*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002, p.185-212.

BUTLER, Judith. 2015. **“O não-pensamento em nome do normativo”** In: **Quadros de Guerra: Quando a vida é passível de luto?** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira

CÂMARA, Flávia Danielle da Silva. **Mulheres negras amazônidas frente à Cidade Morena: O lugar da psicologia, os territórios de resistência. O Lugar Da Psicologia, Os Territórios De Resistência** / Flávia Danielle da Silva Câmara. - 2017.

CAMPOS JÚNIOR, L. C. **Pentecostalismo e transformação na sociedade: a igreja avivamento bíblico**. São Paulo: Annablume, 2009.

CANDIDO, Marcia Rangel. FERES JUNIOR, João. CAMPOS, Luiz Augusto. **"Raça e Gênero nas Ciências Sociais: um perfil dos docentes de pós-graduação no Brasil"**. Boletim OCS, n.1, set.2018.

OLIVEIRA, L. R. C. de. **Existe violência sem agressão moral?** Revista Brasileira de Ciências Sociais, vol.23, n.67, 2008. Pp. 135-146.

CARDOSO, Lourenço. **Branquitude acrílica e crítica: A supremacia racial e o branco anti-racista**. Rev.latinoam.cienc.soc.niñez juv [online]. 2010, vol.8, n.1, pp.607-630. ISSN 1692-715X.

CARDOSO, Lourenço. **O BRANCO-OBJETO: O MOVIMENTO NEGRO SITUANDO A BRANQUITUDE**. Instrumento: R. Est. Pesq. Educ. Juiz de Fora, v. 13, n. 1, jan./jun. 2011.

CARVALHO, José Jorge de. **O olhar etnográfico e a voz subalterna.** *Horizontes Antropológicos*. Porto Alegre, ano 7, n. 15, p. 107-147, jul. 2001.

CHAKRABARTY, Dipesh. [2000] 2008. **“Introducción: la idea de provincializar a Europa” y “La postcolonialidad y el artificio de la historia”** En: *Al margen de Europa. Pensamiento poscolonial y diferencia histórica*. pp. 29-80. Barcelona: TusQuets Editores.

CLIFFORD, James; MARCUS, George. **A escrita da cultura: poética e política da etnografia.** Rio de Janeiro: Papéis Selvagens/edUFRJ, 2016.

CONCEICAO, Willian Luiz da. **Brancura e branquitude: ausências, presenças e emergências de um campo de debate.** Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Florianópolis, 2017.

CONRADO, Mônica; CAMPELO, Marilu; RIBEIRO, Alan. **Metáforas da cor: morenidade e territórios da negritude nas construções de identidades negras na Amazônia paraense.** *Afro-Ásia*, núm. 52, 2015, pp. 213-246.

CONTINS, Márcia. **Os pentecostais negros no Brasil e nos Estados Unidos: a questão da diferença.** *XVIII Reunião da Anpocs - GT Cultura, Etnicidades e Relações Raciais*, 1994.

CONTINS, Marcia. **Religião, etnicidade e globalização: uma comparação entre grupos religiosos nos contextos brasileiro e norte-americano.** *Revista de Antropologia São Paulo*, v. 51, n. 1, 2008.

CORTEN, André. **Os pobres e o Espírito Santo: o pentecostalismo no Brasil.** Petrópolis: Vozes, 199.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **“Cultura” e cultura: conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais**. In: _____. **Cultura com aspas.** São Paulo: Cosac Naify, 2009, p.311-373.

DÍAZ-BENÍTEZ, María Elvira. **O gênero da humilhação. Afetos, relações e complexos emocionais.** Horiz. antropol., Porto Alegre, ano 25, n. 54, p. 51-78, maio/ago. 2019.

DUARTE, Luiz Fernando Dias. 2004. “**A pulsão romântica e as ciências humanas no ocidente**”. Revista Brasileira de Ciências Sociais.19(55): 5-18.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas.** Bahia: Editora Edufba, 2008.

DA SILVA, Denise Ferreira. A dívida impagável. Trad: Amilcar Packer e Pedro Daher. São Paulo: Forma Certa, 2019.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir: nascimento da prisão**; tradução de Raquel.

FRESTON, Paul. **Protestantes e política no Brasil: da Constituinte ao impeachment.** 304 f. 1993. Tese (Doutorado). Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP, 1993.

GIUMBELLI, Emerson. “A Presença do Religioso no Espaço Público: Modalidades no Brasil”. **Religião & Sociedade**, v. 28(2), p. 80-101, 2008.

----- **Símbolos religiosos em controvérsias** /Emerson Giumbelli. – São Paulo: Terceiro Nome, 2014. 248 p.;21cm (antropologia hoje). Introdução: o que os símbolos fazem para definir a religião, p. 11 – 22.

GIUMBELLI, Emerson; RICKLI, João; TONIOL, Rodrigo. **Como as coisas importam: uma abordagem material da religião.** Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2019.

GONZALEZ, Lélia (1988) **Por un feminismo afrolatinoamericano.** Santiago, Revista Isis International. Vol. IX, junio.

GROSGOUEL, Ramón. CASTRO-GÓMEZ. **El giro decolonial: reflexiones para unadiversidad epistémica más allá del capitalismo global** / compiladores Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel. – Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central,

Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.

HALL, Stuart. **Da diáspora – identidades e mediações**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

HOOKS, Bell. **Olhares negros: raça e representação**. Borges S, tradutor. São Paulo: Elefante; 2019.

JACOB, Cesar Romero. **Religião e sociedade em capitais brasileiras**. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola; Brasília: CNBB, 2006.

JESUS, Camila Moreira de. **BRANQUITUDE X BRANQUIDADE: UMA ANÁLISE CONCEITUAL DO SER BRANCO**. III EBE – ENCONTRO BAIANO DE ESTUDOS EM CULTURA, 18 - 20 DE ABRIL DE 2012. Acesso eletrônico: <https://www3.ufrb.edu.br/ebecult/wp-content/uploads/2012/05/Branquitude-x-branquidade-uma-ana-%c3%83%c3%85lise-conceitual-do-ser-branco-.pdf>

MAFRA, Clara; ALMEIDA, Ronaldo. Distância territorial, desgaste cultural e conversão pentecostal. In: Mafra, Clara; Almeida, Ronaldo de. (Org.). **Religiões e Cidades** - Rio de Janeiro e São Paulo. São Paulo: Terceiro Nome, 2009, v., p. 69-89.

KILOMBA G. **Memórias da Plantação: episódios de racismo cotidiano**. Lisboa: Orfeu Negro; 2019. Políticas do Cabelo, p. 121 – 128.

LANDER, Edgardo. **Ciências sociais: saberes coloniais e eurocêtricos**. In: LANDER, Edgardo (org). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: Colección Sur org.; Clacso, 2005.

LOBATO, Sidney da Silva. **Educação na Fronteira da Modernização: A política educacional no Amapá (1944- 1956)**. Belém: Editora Paka Tatu, 2009.

LOBATO, Sidney Silva. **O despertar de Orfeu: prazer e lazer dos trabalhadores de Macapá (1944- 1964)**. Topoi (Rio J.), Rio de Janeiro, v. 15, n. 28, p. 223-241, jan./jun. 2014.

LOBATO, Sidney Silva. **Obreiros do meio do mundo trabalho e solidariedade no bojo da urbanização macapaense (1944-1964)**. IX semana de história O ensino e a pesquisa de história no Amapá perspectivas e desafios, 02 de dezembro de 2013. Acesso eletrônico: <https://www2.unifap.br/historia/files/2014/02/SIDNEYLOBATO.pdf>

LOPEZ, L.C. 2009. **Que América Latina se sincere. Uma análise antropológica das políticas e poéticas do ativismo negro em face a ações afirmativas e às reparações no ConeSul**. Porto Alegre, RS. Tese de Doutorado. Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

MACIEL, Alexsara de Souza. **"Conversa amarra preto": a trajetória histórica da União dos Negros do Amapá: 1986-2000**. 2001. 181p. Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, SP. Disponível em: <<http://www.repositorio.unicamp.br/handle/REPOSIP/281780>>. Acesso em: 28 jul. 2018.

MAUÉS, RAYMUNDO HERALDO. **Um aspecto da diversidade cultural do caboclo amazônico: a religião**. *Estudos Avançados* 19 (53), 2005.

MBEMBE, Achille. **Crítica da Razão Negra**. Lisboa: Editora Antígona, 2014. O devir-negro do mundo, p. 9 – 74.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica: biopoder, estado de exceção, política da morte**/. Traduzido por Renata Santini. – São Paulo: n-1 edições, 2018.

MEYER, Birgit. **A estética da persuasão: as formas sensoriais do cristianismo global e do pentecostalismo**. Debates do NER, Porto Alegre, ano 19, n. 34, p. 13-45, ago./dez. 2018.

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

NEDER, Álvaro; et al. **Música, religião e produção social de espaço em uma cidade operária - o caso da igreja da pastora Ana Lúcia em Belford Roxo, Rio de Janeiro**. Per Musi. Ed. por Fausto Borém, Eduardo Rosse e Débora Borburema. Belo Horizonte: UFMG, n.34, p.132-176, 2016.

OLIVEIRA, Miriam de. **Black Gospel: Um Estudo Etnomusicológico com o Grupo Family Soul do Rio Grande do Sul**. 2018. p.104. Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Instituto de Artes, Programa de Pós- Graduação em Música. Porto Alegre, BR-RS, 2018.

OLIVEIRA, Rosenilton da Silva de. **A cor da fé: “identidade negra” e religião**. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.

ORO, Ari Pedro. A “**reconquista espiritual da europa**” pelos evangélicos latino – americanos, **Sociedad y religión: Sociología, Antropología e Historia de la Religión en el Cono Sur**, vol. XXIII, núm. 39, enero-junio, 2013, pp. 100-116.

Oro, Ari. As religiões afro-gaúchas. In: SANTOS, José Antonio dos santos; SILVA, Gilberto Ferreira da Silva (orgs). **RS negro: cartografias sobre a produção do conhecimento**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2009, p. 123-133.

ORO, Ari Pedro. Steil, Carlos Alberto. Rickli, Joao. **Transnacionalização religiosa: Fluxos e redes**. – São Paulo : Editora Terceiro Nome, 2012. – (Coleção antropologia hoje).

ORO, Ari Pedro; RICKLI, João; STEIL, Carlos Alberto (ed.). **Transnacionalização Religiosa: Fluxos e Redes**. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2012, 206pp. ORO, Ari Pedro & Daniel Alves. **O pentecostalismo globalizado das pequenas e médias igrejas: contribuição ao estudo de redes religiosas transnacionais**. p. 15 – 36.

PAZ, Sthefanye Silva. **As novas agências cristãs: trajetória de mediadores culturais entre juventudes, religião e música negra**. XIII Reunião de Antropologia do Mercosul 22 a 25 de Julho de 2019, Porto Alegre (RS) Grupo de Trabalho: GT 36 - Cristianismo: novos rumos.

PEREIRA, Ana Caroline Bonfim. **Corpo-arma: percepções etnográficas do trabalho policial em Macapá/AP**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019.

PINHEIRO, M.L. (2009). “**Dinâmicas da religiosidade: experiências musicais, cor e noção de sagrado**”. López, L.Á.; Thylefors, M.; Wedel, J. (Orgs.). Representaciones y expresiones religiosas afrolatinoamericanas. Stockholm Review of Latin American Studies, n.4.

POUTIGNAT, Philippe & STREIFF-FENART, Jocelyne – **Teorias da Etnicidade**, São Paulo, Ed. UNESP, 2000.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina. In: **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas** Buenos Aires, CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2005. Acesso eletrônico: http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12_Quijano.pdf

_____. **Modernidad, Identidad y utopia en America Latina**. Lima, Peru: Sociedad y política, ediciones, 1988.

REINA, Morgane Laure. **Pentecostalismo e questão racial no Brasil: desafios e possibilidades do ser negro na igreja evangélica**. PLURAL, Revista do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da USP, São Paulo, v.24.2, 2017, p.253-275.

REIS, Marcos Vinicius de Freitas. ROCHA, Cleiton de Jesus Rocha. CARMO, Arielson Teixeira. **A implementação da igreja inclusiva no Amapá: a homossexualidade, a fé e o acesso ao divino**. In: SARTINHA, Antonio Carlos, TENÓRIO, Adriana & REIS, Marcos Vinicius de Freitas. *Diversidade e o campo da educação: (re) leituras e abordagens contemporâneas* / Organizadores: Antonio Carlos Sardinha, Adriana Tenório, Marcos Vinicius de Freitas Reis – Macapá: UNIFAP, 2016.

RESTREPO, Eduardo. Antropología y colonialidad. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGOUEL, Ramón. (Ed.) **El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007. p. 289-384.

ROCHA, Cleiton de Jesus Rocha. CARMO, Arielson Teixeira. REIS, Marcos Vinicius de Freitas. “**Ide por todo mundo**”: o processo de implementação da Assembleia de Deus no

Amapá – considerações sócio históricas. *Identidade!* | São Leopoldo | v. 23 n. 1 | p. 08-25 | jan.-jul, 2018.

ROCHA, Cleiton de Jesus Rocha. CARMO, Arielson Teixeira. REIS, Marcos Vinicius de Freitas. ROCHA, C. J.. **Trajetórias juvenis e religiosidade pentecostal na Amazônia**. In: XII Reunião de Antropologia do Mercosul, 2019, Porto Alegre. GT 67 - juventudes diversas y desiguales: debates etnográficos sobre Desigualdades, prácticas culturales y poder.

ROCHA, Gabriel dos Santos. Antirracismo, negritude e universalismo em Pele negra, máscaras brancas de Frantz Fanon Sankofa. **Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana**. Ano VIII, N°XV, Agosto/2015.

RODRIGUES JUNIOR, Gilson José. **Sobre o corpo racializado em campo: masculinidades negras e suas implicações para o trabalho de campo antropológico**. Revista da ABPN • v. 11, n. 30 • set – nov 2019, p.130-151.

SAID, Edward. Reflexões sobre o exílio. In: _____. **Reflexões sobre o exílio e outros ensaios**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003. p. 46-60.

SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Org.). **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Edições Almedina S.A., 2009.

SAWYER, Donald. **População e desenvolvimento sustentável na Amazônia** [livro eletrônico] / Brasília: UNFPA-Fundo de População das Nações Unidas, 2015.

SILVA, VAGNER GONÇALVES DA. **Religião e identidade cultural negra: católicos, afrobrasileiros e neopentecostais cadernos de campo**. São Paulo, n. 20, p. 1-360, 2011.

VELHO, Gilberto., Biografia, trajetória e mediação. **In: Um antropólogo na cidade: ensaios de antropologia urbana** Gilberto Velho; [organizadores Hermano Vianna, Karina kuschnir, Celso Castro]. Rio de Janeiro: Zahar, 2013., p. 139 – 147.

_____ **Trajetória individual e campo de possibilidades. In: Projeto e metamorfose: Antropologia das sociedades complexas.** 2.ed- Rio de Janeiro: Jorge Zahar.,1999, p.31 – 48.

XAVIER, Regina Celia Lima. **Ser negro no Rio Grande do Sul – construção de identidades e cidadania.** ANAIS DO 6º ENCONTRO ESCRAVIDÃO E LIBERDADE NO BRASIL MERIDIONAL Maio, 2013. ISSN 2675-1429 Universidade Federal de Santa Catarina Campus Universitário – Trindade Florianópolis, SC.

XAVIER, Regina Celia Lima. A escravidão no Brasil Meridional e os desafios historiográficos 15 – 31. In: SANTOS, José Antonio dos santos; SILVA, Gilberto Ferreira da Silva (orgs). **RS negro: cartografias sobre a produção do conhecimento.** Porto Alegre: EDIPUCRS, 2009, p. 123-133.

WEBER, Max. **Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva.** Brasília, DF: Ed. UnB: São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de Sãoa Paulo, 1999. 2 v.

YONG, A; ALEXANDER, Y, A. (orgs.) **Afro-pentecostalism: Black pentecostal and charismatic Christianity in history and culture** ISBN 978–0–8147–9730–3. (New York: New York University Press, 2011).