

**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO  
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL**

ROSENILTON SILVA DE OLIVEIRA

**A cor da fé: “identidade negra” e religião**

VERSÃO CORRIGIDA

**São Paulo  
2017**

**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO  
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL**

**A cor da fé: “identidade negra” e religião**

Rosenilton Silva de Oliveira

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Antropologia Social do Departamento de Antropologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo em convenio de dupla-titulação com a Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Ciências Sociais (Antropologia Social).

Orientador: Prof. Dr. Vagner Gonçalves da Silva  
Co-orientadora: Prof.<sup>a</sup> Dra. Emmanuelle K. Tall

**VERSÃO CORRIGIDA**

**São Paulo  
2017**

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catalogação na Publicação

Serviço de Biblioteca e Documentação

Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

O48c Oliveira, Rosenilton Silva de  
A cor da fé: "identidade negra" e religião /  
Rosenilton Silva de Oliveira ; orientador Vagner  
Gonçalves da Silva. - São Paulo, 2017.  
161 f.

Tese (Doutorado)- Faculdade de Filosofia, Letras  
e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.  
Departamento de Antropologia. Área de concentração:  
Antropologia Social.

1. identidade negra. 2. religiões afro-  
brasileiras. 3. catolicismo. 4. evangélicos. 5.  
políticas públicas. I. Silva, Vagner Gonçalves da,  
orient. II. Título.

Nome - Rosenilton Silva de Oliveira  
Título – A cor da fé: “identidade negra” e religião

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Antropologia Social do Departamento de Antropologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo em convenio de dupla-titulação com a Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Ciências Sociais (Antropologia Social).

Aprovada em: \_\_\_\_\_

### Banca Examinadora

Prof. Dr. \_\_\_\_\_ Instituição: \_\_\_\_\_

Julgamento: \_\_\_\_\_ Assinatura: \_\_\_\_\_

Prof. Dr. \_\_\_\_\_ Instituição: \_\_\_\_\_

Julgamento: \_\_\_\_\_ Assinatura: \_\_\_\_\_

Prof. Dr. \_\_\_\_\_ Instituição: \_\_\_\_\_

Julgamento: \_\_\_\_\_ Assinatura: \_\_\_\_\_

Prof. Dr. \_\_\_\_\_ Instituição: \_\_\_\_\_

Julgamento: \_\_\_\_\_ Assinatura: \_\_\_\_\_

Prof. Dr. \_\_\_\_\_ Instituição: \_\_\_\_\_

Julgamento: \_\_\_\_\_ Assinatura: \_\_\_\_\_

Prof. Dr. \_\_\_\_\_ Instituição: \_\_\_\_\_

Julgamento: \_\_\_\_\_ Assinatura: \_\_\_\_\_

Prof. Dr. \_\_\_\_\_ Instituição: \_\_\_\_\_

Julgamento: \_\_\_\_\_ Assinatura: \_\_\_\_\_

## **DEDICATÓRIA**

Ao Giedson,  
Por me inspirar a nunca desistir, e dançar conforme a música.

## AGRADECIMENTOS

Uma tese, embora se tenha um autor, não é feita apenas por uma pessoa, pois durante a realização da pesquisa, contamos com tantas colaborações que é quase impossível nominar todos aqueles que contribuíram direta e indiretamente para a realização do trabalho. Portanto, agradeço a todos que me deram suporte ao longo desses anos.

Agradeço à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo, que financiou<sup>1</sup> esse trabalho em todas as suas fases de execução, inclusive o período de estágio de pesquisa<sup>2</sup> em Paris, permitindo que essa experiência fosse convertida num convênio de dupla titulação.

Sou grato aos professores e funcionários do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS/USP), do Departamento de Antropologia (DA/USP) e do Laboratório em Imagem e Som em Antropologia (LISA-DA/USP), lembro com especial atenção de Mariana Vanzolline (*in memoriam*), que foram sempre solícitos às minhas demandas. Agradeço aos funcionários do Serviço de Pós-graduação da FFLCH/USP, especialmente a Regina Celi Sant'Ana, pelo auxílio no enfrentamento das burocracias para o estabelecimento da convenção de cotutela.

Aos colegas do Centro de Estudo de Religiosidades e das Culturas Negras (CERNe/SP) e do Laboratório de Antropologia Urbana (NAU), com quem tive o prazer de debater muitos textos, agradeço especialmente a leitura generosa que fizeram de versões preliminares de partes dessa tese.

Agradeço especialmente ao prof. Vagner Gonçalves da Silva, que ao longo desses anos, além de exercer o papel de orientador (discutindo ponto a ponto desse trabalho, desde a primeira versão do projeto de pesquisa) e auxiliar no enfrentamento dos imponderáveis acadêmicos, tornou-se um grande amigo com quem pude conversar sobre os mais diversos assuntos. Obrigado pela sua grande disponibilidade em acompanhar esse trabalho. Claro que, o ônus pelas lacunas presentes na tese é totalmente meu, pois a rebeldia nos impede de seguir todos os conselhos.

Do outro lado do Atlântico, agradeço aos funcionários do *Institut des Mondes Africains – Site Raspail*, especialmente Elizabeth Dubois e Carole Craz, pela acolhida e auxílio no processo de integração à “Escola Francesa”.

Sou grato em especial à E. Kadya Tall, que aceitou co-orientar essa pesquisa e exerceu um papel fundamental não só na descoberta de novas perspectivas de análise, mas também em resolver um sem número de entraves burocráticos que envolvem os convênios internacionais.

Às professoras Francirosy Campos Barbosa e Rachel Ruas Baptista, agradeço pelas ponderações sobre o relatório de qualificação.

Agradeço aos meus interlocutores no campo, cuja partilha foi fundamental para acessar o conjunto de dados que subsidiam a análise apresentada nesse texto. Ressalto com especial atenção as colaborações da Egbonmy Conceição Reis d'Orgum, do pastor Marco Davi de Oliveira, pe. Jurandyr Azevedo, pe. Ari Antonio Reis, pe. Enes José de Jesus, pe. Luiz Fernando de Oliveira, Vera Lúcia Lopes, Pedro Neto, mãe Liliane D'Óxum, os integrantes do Núcleo de Diálogo Candomblé-Católico-Umbanda.

---

<sup>1</sup> Processo FAPESP número 2012/12372-7

<sup>2</sup> Processo FAPESP - BEPE número 2013/24406-6

Aos amigos de perto e de longe, daqui e d'álém mar, que de uma forma ou de outra sempre se fizeram presentes, meu muito obrigado: Giancarlo Machado, Nayara Alvim, Jacqueline Moraes Teixeira (a Jacque!), Priscila Almeida, Felipe Gabriel de Castro Freire Oliveira, Lucas Lopes de Moraes, Cleto Júnior Abreu, Yumei de Isabel Morales Labañino, Guilhermo Aderaldo, Gleicy Silva, Diego Eriéudes Araújo, Keri Camargo, Damien Roy, Juliana Cristina Silva, Allison Sanders, Jérôme Berthoud (ainda serei prefeito de Porrontruy, mon frère suisse!), Lise Tran, Mody Faye, Chiara Brocco, Jean-Baptiste Manga, Kae Amo, Giulio Conti, Valentina Bonuglia, Max Beer, Geraud de Maintenant (M. M.). Alexane de Maintenant, Louis Delpech.

Ao amigo Giedson Oliveira de Lima, sempre presente e por vezes renunciando aos seus afazeres para atender as minhas demandas, serei eternamente grato!

Aos meus pais, Marinalva e Rosalvo, e aos meus irmãos, Rosangela, Roseilda, Rondinele e Rosenildo agradeço, pois mesmo a distância não deixaram de zelar por mim.

Enfim, que cada um possa receber em dobro tudo quanto me proporcionaram. Muito obrigado!

*Ego dico, opera mea regi!*

## Sumário

---

<b>RESUMO .....</b>	<b>2</b>
<b>ABSTRACT .....</b>	<b>3</b>
<b>RESUME .....</b>	<b>4</b>
<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>5</b>
1. COLOCANDO O PROBLEMA, PENSANDO HIPÓTESES .....	5
1.1. <i>Religião e identidade étnico-racial</i> .....	10
1.2. “ <i>A religião mais negra do Brasil</i> ”: usos dos dados censitários .....	23
1.3. <i>Caminhos da tese: os dados organizados</i> .....	29
<b>CAPÍTULO 1 – O “LÓCUS DA CULTURA NEGRA”: DE TERREIRO À TERRITÓRIO TRADICIONAL AFRICANO.....</b>	<b>33</b>
1. TERREIROS COMO TERRITÓRIOS TRADICIONAIS AFRICANOS .....	33
1.1 <i>Políticas de patrimonialização de terreiros</i> .....	38
2. MANIFESTAÇÕES AFRO CONTRA A INTOLERÂNCIA RELIGIOSA .....	46
2.1. <i>Afro cortejos: as águas de São Paulo</i> .....	47
2.2. <i>Diálogos para além do terreiro: a academia e o poder público</i> .....	51
3. CONCLUSÃO: A RELIGIÃO COMO CULTURA .....	73
<b>CAPÍTULO 2 – “EU SOU NEGRO SIM, COMO DEUS CRIOU”: AS AÇÕES AFRO-CATÓLICAS ...</b>	<b>76</b>
1. AS FACES DO MOVIMENTO NEGRO CATÓLICO .....	76
1.1. <i>Gestando uma teologia sobre o negro</i> .....	78
1.2 <i>Pastoreando o “povo negro”: os grupos afro-católicos</i> .....	94
2. LITURGIAS AFRO: GESTANDO A CULTURA NEGRA NA IGREJA.....	100
2.1 <i>Foi Olorum quem mandou</i> ”: <i>as festas “inculturadas” para os santos negros</i> .....	100
3. AFRO-DIÁLOGOS: RELAÇÕES ENTRE CATOLICISMO E RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS.....	109
3.1. <i>Núcleo de Diálogo Candomblé-Católico-Umbanda (DCCU)</i> .....	110
4. CONCLUSÃO: “INCULTURANDO” A RELIGIÃO .....	120
<b>CAPÍTULO 3 – “HOJE EU OREI, ELE É NEGRO”: O CAMPO EVANGÉLICO E AS QUESTÕES ÉTNICO-RACIAIS .....</b>	<b>123</b>
1. A PRESENÇA EVANGÉLICA NO BRASIL .....	123
1.2. <i>Os protestantes de Missão</i> .....	123
1.3. <i>Evangélicos de origem pentecostal</i> .....	127
2. NEGROS EVANGÉLICOS EM MOVIMENTO .....	131
3. CONCLUSÃO: UMA IGREJA EVANGÉLICA NEGRA CONTRA O RACISMO .....	142
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS - A COR DA FÉ: “RELIGIÃO” E IDENTIDADE .....</b>	<b>148</b>
<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>151</b>
<b>ANEXO - RESUMO EXPANDIDO EM FRANCÊS DOS PRINCIPAIS PONTOS DA TESE.....</b>	<b>161</b>

## RESUMO

---

### A cor da fé: “identidade negra” e religião

O objetivo desta pesquisa é investigar os modos pelos quais, nas duas últimas décadas, os discursos que se utilizam de referenciais étnico-raciais vem sendo operacionalizados por alguns segmentos religiosos ( religiões afro-brasileiras, catolicismo e protestantismo) representados neste trabalho por lideranças engajadas na promoção de atividades que ressaltam diferenças étnico-raciais entre os fiéis e articulam, junto às instituições políticas e religiosas, tratamentos diferenciados, com vistas à efetivação de estratégias religiosas e político-sociais. Os agentes religiosos em questão disputam pela autoridade em definir a "identidade negra" a partir de seus pressupostos doutrinários. Dessa forma, busca angariar capital simbólico, para manter sua clientela junto a um segmento específico da sociedade brasileira e, ao mesmo tempo, ter legitimidade em enunciar um discurso na esfera pública acerca das políticas étnico-raciais, uma vez que seriam as religiões também articuladoras na construção da "negritude". As lideranças religiosas pré-selecionadas fazem parte de instituições que articulam ações políticas e religiosas como o Instituto Nacional da Tradição e Cultura Afro-Brasileira (INTECAB), a Pastoral Afro-brasileira, o Núcleo de Diálogo Trilateral Candomblé-Católico-Umbanda (DCCU) e a Aliança de Negros e Negras Evangélicos do Brasil (ANNEB). Categorias como "negritude", "identidade negra" e "cultura negra" serão vistas como "nativas" e problematizadas ao longo do trabalho. Assim, pretendemos mapear as disputas políticas e religiosas que se dão em torno desse tema, no interior dos seus campos e na relação deles entre si.

**Palavras-chave:** identidade negra, religiões afro-brasileiras, catolicismo, evangélicos, políticas públicas

## ABSTRACT

---

### **The color of faith: "black identity" and religion**

The objective of this research is to examine the manners by which, in the last two decades, the discourses that are used as ethnic-racial referential have been operationalized in some religious segments: Afro-Brazilian religions Catholicism and Protestantism. This research will focus on the leaders engaged in the promotion of the activities that highlight ethnic-racial differences amongst devotees, who articulate along with political and religious institutions specific treatment to carry out religious, political and social strategies. The religious agents in question dispute for the authority to define a "black identity" from their doctrinaire points of view. Thus, they search to raise symbolic capital to maintain their clients close to a specific part of the Brazilian society and, at the same time, to be legitimate to enunciate a discourse in the public sphere about ethnic-racial policies, once the religions would also be articulators in the construction on the "negritude". The chosen religious leaders are part of the institutions that articulate politic and religious actions, such as the Instituto Nacional da Tradição e Cultura Afro-brasileira (INTECAB), the Pastoral Afro-brasileira, the Núcleo de Diálogo Bilateral Candomblé-Católico (DCC) and the Aliança de Negros e Negras Evangélicos do Brasil (ANNEB). Categories as "negritude", "black identity", and "black culture" will be taken as native categories and discussed during research. Thereby we pretend to map the political and religious disputes that occur about this topic, within its own fields and in the relationship among them.

**Key-words:** black identity, Afro-Brazilians religions, Catholicism, Protestantism, publics political.

## RESUME

---

### **La couleur de la foi : "l'identité noire" et la religion**

L'objectif de cette recherche est d'étudier les moyens par lesquels, au cours les deux dernières décennies, les discours qui utilisent des références ethno-raciales ont été opérationnalisées par quelques segments religieux (des religions afro-brésiliennes, du catholicisme et du protestantisme) représenté dans ce travail engagés dans la promotion des activités qui mettent en évidence les différences ethno-raciales parmi les fidèles et qui articulent, avec les institutions politiques et religieuses un traitement différent, en vue d'effectuer des stratégies religieuses et socio-politiques. Ces agents religieux disputent le pouvoir de définir "l'identité noire" vis à vis leurs hypothèses doctrinales. Par conséquence, chercher du capital symbolique les amène à conserver parmi leur clientèle un segment spécifique de la société brésilienne et au même temps, les autorisé à énoncer un discours dans l'espace public sur les politiques ethno-raciales. Et ceci parce qu'ils entendent qu'est du métier de la religion la définition du terme "négritude" aussi que et ses politiques. Les chefs religieux présélectionnent part des institutions qui articulent les actions politiques et religieuses comme *l'Instituto Nacional da Tradição e Cultura Afro-Brasileira* (INTECAB), la *Pastoral Afro-brasileira*, le *Núcleo de Diálogo Bilateral Candomblé-Católico* (DCC) et *l'Aliança de Negros e Negras Evangélicos do Brasil* (ANNEB). Les catégories "*negritude*", "identité noire" et "culture noire" seront problématisées au long de ce travail. Ainsi, nous avons l'intention d'ethnographier les conflits politiques et religieux qui gravitent autour de ce sujet, dans leurs champs et dans leurs relations les uns avec les autres.

**Mots-clés :** identité noire, religion afro-brésiliennes, catholicisme, protestantisme

## Introdução

---

### 1. Colocando o problema, pensando hipóteses

Desde 1745 ocorre em Salvador, na Bahia, a cerimônia da “Lavagem do Bonfim”. Trata-se de um cortejo afro-religioso realizado anualmente, em janeiro. Saindo da Igreja de Nossa Senhora da Conceição da Praia, no centro da cidade, os fiéis caminham oito quilômetros até a Colina Sagrada do Bonfim (onde encontra-se a igreja homônima). Ali, as escadas e o átrio da igreja são lavados ritualmente com água perfumada por mães-de-santo vestidas com seus trajes típicos de baiana<sup>1</sup>.

Do ponto de vista da cosmologia religiosa afro-brasileira, esse evento inspira-se no mito em que Oxalá, ao visitar o reino de Xangô, é confundido com um ladrão de cavalos e preso injustamente por sete anos, uma das versões dessa narrativa é descrita por Pierre Verger da seguinte forma:

Oxalufã, rei de Ifan, decidira ir visitar Xangô, o rei de Oyó, seu amigo. Antes de partir, Oxalufã consultou um babalaô para saber se sua viagem se realizaria em boas condições. O babalaô respondeu que ele seria vítima de um desastre, não devendo, portanto, realizar a viagem. Oxalufã, porém, tinha um caráter obstinado e persistiu em seu projeto [...]. Oxalufã se pôs a caminho e, como fosse velho, ia lentamente, apoiado em seu cajado de estanho [...]. Chegou, finalmente, à fronteira do reino de Oyó e lá encontrou um cavalo que havia fugido, pertencente a Xangô. No momento em que Oxalufã quis amansar o animal, dando-lhe espigas de milho, com a intenção de leva-lo ao seu dono, os servidores de Xangô, que estavam à procura do animal, chegaram correndo. Pensando que o homem idoso fosse um ladrão, caíram sobre ele com golpes de cacete e jogaram-no na prisão. Sete anos de infelicidade se abateram sobre o reino de Xangô. A seca comprometia a colheita, as epidemias acabavam com os rebanhos, as mulheres ficavam estéreis. Xangô, tendo consultado um babalaô, soube que toda essa desgraça provinha da injusta prisão de um velho homem. Após seguidas buscas e muitas perguntas, Oxalufã foi levado à sua presença e ele reconheceu seu amigo Oxalá. Desesperado pelo que havia acontecido, Xangô pediu-lhe perdão e deu ordem aos seus súditos para que fossem, todos vestidos de branco e guardando silêncio em sinal de respeito, buscar água três vezes seguidas a fim de lavar Oxalufã. Em seguida, este voltou a Ifan, passando por Ejigbô para visitar seu filho Oxaguiã, que, feliz por rever seu pai, organizou grandes festas com distribuição de comidas a todos os assistentes. (VERGER, 1997, p. 260).

---

<sup>1</sup> Os chamados “trajes típicos das baianas” foram classificados pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan) como patrimônio imaterial da Bahia. A vestimenta é composta basicamente por anágua, saiote, saia rodada, camisu, pano da costa, torço na cabeça, fios de contas, balangandãs (espécie de colar de contas adornado com um conjunto de insígnias religiosas), pulseiras, braceletes e brincos. O tecido pode ser branco ou de alguma cor em referência aos orixás. (IPHAN, 2013).

Esse ritual (o cortejo e lavagem da igreja) ocorre em meio as festividades do Senhor do Bonfim, devoção católica de origem portuguesa introduzida no Brasil durante o período da colonização. (IPHAN, 2013).

Atualmente essa cerimônia atrai milhares de pessoas (adeptas ou não às religiões afro-brasileiras ou ao catolicismo) e já se apresenta como um dos grandes eventos turístico da capital baiana. Conta, portanto, com a participação de personalidades políticas, afro-religiosas, apresentações artísticas e musicais como do bloco Filhos de Gandhi<sup>2</sup>.

É sabido, desde longa data, que as relações entre a Igreja Católica e os terreiros de candomblé são controversas e com relação a Festa do Bonfim não é diferente. Ao longo desses anos a postura do clero católico variou: por vezes foram adotadas medidas mais condescendentes (como a exposição da imagem do Bonfim, no alto de uma sacada, durante a cerimônia da lavagem) ou repressora<sup>3</sup> (tentando impedir o acesso das pessoas à igreja). Em 2009, entretanto, um fato novo ocorre: a realização de uma cerimônia inter-religiosa na Basílica de Nossa Senhora da Conceição da Praia, marcou o início do cortejo. Estavam presentes um padre católico, um pastor evangélico, um representante das religiões afro-brasileiras e um do budismo. O fato foi amplamente noticiado pela mídia, inclusive evangélica.

No ano de 2013, outro evento inter-religioso abriu os festejos do Bonfim<sup>4</sup>. Desta vez o evento contou com a participação do Coral São Francisco (que fez a abertura), do padre Valson Santos Sandes (vigário da Basílica da Conceição da Praia), de Ida Meireles (coordenadora da Organização Brahma Kumaris para a região Nordeste), Marcelo Mariano Cadidé (representante da Federação Espírita da Bahia),

<sup>2</sup> O Filhos de Gandhi, fundado por estivadores portuários da cidade de Salvador/BA, no dia 18 de fevereiro de 1949, atualmente é considerado com maior bloco de afoxé do carnaval baiano com cerca de dez mil membros. “Constituído exclusivamente por homens e inspirado nos princípios de não violência e paz de Mahatma Gandhi, o bloco traz a tradição da religião africana ritmada pelo agogô nos seus cânticos de ijexá na língua iorubá. Utilizaram lençóis e toalhas brancos como fantasia, para simbolizar as vestes indianas. Tradicionalmente a 'fantasia' contém, além do turbante e das vestimentas, um perfume de alfazema e colares azul e branco. Os colares já são conhecidos tradicionalmente por "colar dos filhos de Gandhi", que são oferecidos para os admiradores como forma de desejar-lhes paz durante o carnaval e ao longo do ano. As cores dos colares é um referencial de paz e o afoxé enfoca Oxalá, que é o Orixá maior. O branco e o azul intercalados é o fio-de-contas do Oxalá menino, o Oxaguiã, que correspondem: o branco a Oxalufá seu pai e o azul a Ogum de quem é inseparável; as contas são amuletos da sorte. E cada um usa de acordo com a indumentária, da maneira que se achar elegante, não existe quantidade fixa de contas para cada colar, nem quantos colares se deve usar”. Disponível em: <https://www.facebook.com/pg/gandhyoficial/>

<sup>3</sup> Repressora do ponto de vista daqueles que se sentiram ofendidos com a ação da Igreja, a qual, por sua vez considerava que agia com legitimidade.

<sup>4</sup> Disponível em: <http://www.ibahia.com/detalhe/noticia/lavagem-do-bonfim-comeca-com-culto-interreligioso/> Acesso em 12 de abril de 2013.

Tata Anselmo Santos (Sacerdote do terreiro de candomblé angola Mokambo) e o pastor Charleston Soares (Igreja Batista Avivamento Profético). Além das autoridades religiosas estavam presentes no culto, o prefeito municipal de Salvador, Antonio Carlos Magalhães Neto, o presidente da Câmara Municipal de Vereadores, Paulo Câmara, o presidente da Assembleia Legislativa da Bahia, Marcelo Nilo; o chefe da Casa Civil do Estado, Rui Costa e outras autoridades civis e religiosas. Após a cerimônia o cortejo seguiu para a Colina Sagrada.

Que os governos, tanto local quanto estadual, mantenham, de longa data, uma relação estreita de com as comunidades afro, não é novidade e os Festejos do Bonfim são bons para pensar essa relação (Santos, 1994). Entretanto, um dos fatores que impulsionou tanto a realização da cerimônia inter-religiosa quanto a presença oficial de autoridades civis no evento fora a inscrição da Festa como patrimônio imaterial nacional pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan), no ano de 2013. No comunicado sobre o tombamento, o órgão público federal ao justificar o feito, narra da seguinte forma o festejo:

A Festa do Senhor do Bonfim, realizada sem interrupção desde o ano de 1745 e que atrai para a capital baiana o maior número de participantes, depois do carnaval, articula duas matrizes religiosas distintas – a católica e a afro-brasileira – assim como envolve diversas expressões da cultura e da vida social soteropolitana. A Festa do Bonfim, que ocorre desde o século XVIII e possui origem na Idade Média (península ibérica), tem fundamento na devoção do Senhor Bom Jesus, ou Cristo Crucificado, está profundamente enraizada no cotidiano da cidade e é elemento importante na constituição da identidade baiana. Embora se recrie a cada ano, seus elementos básicos e estruturantes permaneceram os mesmos, ou seja, a Novena, o Cortejo, a Lavagem, os Ternos de Reis e a Missa Solene. Mais que uma grande manifestação religiosa da Bahia, a celebração é uma referência cultural importante na afirmação da baianidade, além de representar um momento significativo de visibilidade para os diversos grupos constituidores da sociedade soteropolitana. A celebração que integra o calendário litúrgico e o ciclo de Festas de Largo da cidade de Salvador reúne ritos e representações religiosas (além de manifestações profanas e de conteúdo cultural), durante onze dias do mês de janeiro. Os festejos começam um dia após o Dia dos Santos Reis e terminam no segundo domingo depois da Epifania, no Dia do Senhor do Bonfim. Um dos pontos altos da Festa, e que a individualiza no conjunto das Festas de Santo e Festas de Largo da cidade de Salvador, é a Lavagem do Bonfim, que se segue ao Cortejo de cerca de oito quilômetros, realizada por baianas e filhas de santo, acompanhada por um enorme contingente de moradores, turistas e de devotos do Senhor do Bonfim. Os rituais e celebrações da Festa ocorrem em diversos espaços da cidade de Salvador, tendo seu ponto focal na Basílica Santuário Senhor Bom Jesus do Bonfim, na Colina Sagrada, península de Itapagipe. Esta igreja, construída para abrigar a imagem do Senhor do Bonfim trazida de Portugal no século XVIII, é monumento tombado pelo Iphan desde 1938. Como Festa de Largo, incorpora práticas religiosas do catolicismo e do Candomblé, associando o culto dos orixás ao culto católico tradicional. (IPHAN, 2013)

Embora a Lavagem do Bonfim, conforme apontamos acima, guarde estreita relação com a cosmologia afro-brasileira, ao ser tombada pelo órgão federal como patrimônio nacional é feito dentro do escopo das “festas religiosas católicas”, ressaltando-se o fato de que são realizadas uma novena, o cortejo e a lavagem. Os aspectos da religiosidade afro-brasileira embora presentes na descrição do evento, são evocados em referenciada como “constituidora da identidade brasileira e manifestação com grande capacidade de mobilização social” (Idem). Desse modo, as expressões afro são minimizadas sendo citadas somente enquanto articuladoras ou representativas de certa “brasilidade”. Esse fato fica mais evidente, uma vez que na cerimônia de entrega do título de Patrimônio Imaterial Nacional à Festa do Bonfim foi realizada após uma missa, na catedral da cidade, e foram agraciados o governador do Estado da Bahia, o prefeito municipal soteropolitano, o arcebispo da Arquidiocese de Salvador, o superintendente regional do Iphan-BA, o juiz da secular Irmandade do Nosso Senhor do Bonfim e Nossa Senhora da Guia, mas nenhuma personalidade afro-religiosa.

Nessa mesma edição da festa, em 2013, a vice-prefeita de Salvador, caracterizou-se com os trajes típicos de baiana para pagar uma “promessa” (Correio, 2013), e a fala da ex-candidata à vice-prefeita da cidade baiana de Pelegrino, Olívia Santana, sintetizou bem essa relação: “Aqui é o lugar para abrirmos os olhos para as manifestações populares e as cobranças do povo. A fé se encontra com a política” (Correio, 2013, grifo meu).

Esse complexo quadro apresentado acima, mostra que em torno de um evento o “religioso” e o “político” são postos em diálogo no espaço público, e as fronteiras entre público e privado, sagrado e profano aparecem de maneira permeáveis. Do mesmo modo, categorias de classificação étnica-racial são evocadas nos seus múltiplos sentidos. O encontro entre a “fé” e a “política” é estabelecida num evento que é “religioso” (afro e/ou católico”, portanto, “sagrado”) e turístico (pertencente ao patrimônio cultural imaterial brasileiro, de modo, “profano”). Nesse contexto os conflitos entre a Igreja Católica e as religiões afro-brasileiras podem se tornar mais evidentes ou minimizados e nome de um pretenso diálogo inter-religioso (OLIVEIRA, 2016). Releva notar, que os evangélicos, por meio da Igreja Batista local, também se fazem presentes compondo uma cena rica de significados.

O tema dessa tese inscreve-se nesse contexto em que discursos e ações políticas e religiosas se cruzam a partir do “signo da cultura”, mais especificamente, o

da “cultura negra”. Desse modo, objetiva-se com nessa pesquisa, investigar os modos pelos quais discursos e práticas em torno de políticas públicas voltadas para a população negra brasileira tem engajado lideranças religiosas (afro-brasileiras, católicas e evangélicas) na definição dessas ações e na formulação de categorias de identificação étnico-racial. Aqui não se tem a pretensão de analisar a “religião em si” (suas cosmologias, rituais e liturgias) nem os processos de adesão dos atores a determinado regime de crença, mas pretende-se investigar como alguns líderes religiosos colocam para si a questão da “identidade negra”, a interpretam e lidam com o preconceito, a discriminação e a exigência de ações afirmativas. Dito de outro modo, a reflexão ora apresentada aborda como são elaboradas, no interior do campo religioso (nos segmentos aqui selecionados: afro, católico e “evangélico”) termos de identificação étnica-racial e a consequente apropriação de sinais diacríticos constitutivos dessa identidade, os chamados “símbolos da herança africana no Brasil”.

As categorias de classificação étnico-racial empregadas pelos sujeitos dessa pesquisa (tais como “identidade negra”, “cultura negra”, “cultura”, “tradição” etc.) serão tomadas em seu sentido êmico, cujos significados são revelados somente nos contextos em que são empregados (mesmo que evoquem certas ambiguidades, essencialismos ou sentidos contraditórios), pois aqui nos interessa saber não o que é a “identidade negra” para este ou aquele grupo, mas como o uso de determinada categoria põe atores em relação e permite o estabelecimento de consensos e produz ações políticas. Considerando ainda os limites da tese, outros temas que tangenciam essa discussão, como sincretismo e intolerância religiosa, não serão enfrentados diretamente, mas referenciados a medida em que se colocarem com um fato relevante nas ações etnografadas.

### 1.1. Religião e identidade étnico-racial

A inspiração para este trabalho emergiu da pesquisa que desenvolvi durante o mestrado, quando investiguei o encontro entre o catolicismo e as religiões afro-brasileiras por meio das liturgias católicas “inculturadas”, especificamente

apresentou-se uma interpretação para a presença de símbolos das religiões afro-brasileiras nas liturgias católicas denominadas “*inculturadas* em estilo afro-brasileiro”. Destacou-se que tais cerimônias estão inseridas num contexto específico, no final do século XX até hoje, sob a ação da militância negra no catolicismo. Defendemos que a escolha deliberada dos elementos a serem incorporados no ritual católico foi realizada a partir de um número possível, fazendo com que se estabelecesse um *continuum* entre dois universos religiosos: o católico e o afro-brasileiro. (OLIVEIRA, 2016, p. 249).

Naquele momento, já apontávamos para a necessidade de expandir o escopo da pesquisa afim de compreender os processos de construção identitária, tema já consagrado pelos estudos antropológicos, tendo como campo empírico de observação e teórico a relação que os agentes fazem entre a esfera da religião propriamente dita e a da ação política com vistas a interagir tanto no espaço público (políticas públicas) como no privado (organização, legitimação e manutenção de seus templos e terreiros). É, portanto, esse exercício, que ora realizamos.

A proposta presente neste trabalho, de entender as articulações entre práticas discursivas religiosas e identitárias, obriga necessariamente a uma visão que discute e amplia o próprio conceito de religião das abordagens clássicas (DURKHEIM 2000[1912]; WEBER 2008 [1904]) nas quais o religioso é considerado quase que em pares de oposição (o sagrado – profano) ou os ritos e as cosmologias como coisas em si. Não se trata aqui de afirmar que a religião faz o indivíduo romper com sua experiência do social, mas de procurar saber o porquê e de que forma o discurso identitário e o religioso, sendo ambos sociais, precisam sair de suas esferas próprias para expressar valores convergentes. Ao estabelecer três áreas de práticas religiosas como recorte empírico para observação, pretende-se apresentar diferentes formas dessas articulações.

Trabalhos como o de Carneiro da Cunha (1985), Agier (2001), Latour (2002), Asad (2003), Silva (2007; 2014) entre outros, têm demonstrado que o estudo antropológico da religião (ou dos temas relacionados ao “religioso”) permite tanto a colocação de problemas mais gerais (que extrapolam o campo do “religioso”) quanto

à compreensão de fenômenos que a princípio não aparentavam “feições religiosas”. Isso ocorre porque, na esfera pública, as fronteiras entre os domínios são porosas e é nas relações entre os campos que elas se (re) configuram.

Assim, o problema central dessa pesquisa pode ser configurado a partir da seguinte indagação: quais são os modos pelos quais concepções religiosas e políticas identitárias de cunho étnico ou racial se articulam em face da disputa verificada, nas duas últimas décadas, pela correlação tida como mais legítima entre conversão religiosa e identidade étnica? Ou seja, tendo como campo empírico práticas discursivas produzidas no Brasil, o objetivo principal é observar como alguns líderes religiosos (católicos, afro-brasileiros e evangélicos) colocam-se a questão da relação entre opção religiosa e “identidade negra” e manipulam esta relação em termos “internos” ao campo religioso (por meio de ações de proselitismo ou de construções teológicas como a “teologia negra”) que justificam “externamente” a este demandas junto aos gestores públicos por políticas voltadas aos segmentos religiosos específicos, como os “povos tradicionais de matriz africana”.

Embora não esteja no escopo dessa tese discutir diretamente essa família de categorias, uma vez que cruzaremos “etnicidade” e “religião” a partir de certas concepções nativas, é necessário fazer um sobrevoo para compreender como o tema das identidades étnicas tem sido recentemente abordado no campo antropológico.

Com uma pesquisa de campo realizada nos inícios dos anos 1980, Manuela Carneiro da Cunha publicou, em 1985, o trabalho *Negros, estrangeiros: os escravos libertos e sua África* (reditado em 2002), onde analisa o fluxo migratório de africanos e seus descendentes que partem das Américas (sobretudo do Brasil) à África. Tendo com recorte empírico a região de Lagos, na Nigéria, e a comunidade de “retornados” vindos do Brasil, a autora investiga de que modo categorias de identificações étnicas passam pelo pertencimento religioso. Segundo suas observações, africanos e descendentes nascidos no Brasil que adotaram o catolicismo como religião, ao se instalarem na Nigéria, passam a compor a “comunidade dos brasileiros” – e aqui a categoria “brasileiro” não possui conotação de identidade nacional, mas étnica, ao lado de outras como “jeje”, “nagô” etc.

Sabe-se que o fluxo migratório entre a costa brasileira e africana foi intenso mesmo após o término do tráfico de pessoas escravizadas. Trocava-se a mais variada gama de mercadorias. E, no processo de estabelecimento dos “retornados” e suas relações com os grupos vizinhos, a língua e a religião (no caso dos “brasileiros”, a

língua portuguesa e o catolicismo) tornam-se poderosos sinais diacrítico de identidade étnica.

Etnicidade não é coisa que se recomende no absoluto: em si, não é boa nem má. Mas é um poderoso mobilizador de forças, que pode fortalecer subalternos ou gerar opressões e massacres intoleráveis. Isso posto, a identidade étnica se funda de saída em um paradoxo. Qualquer identidade se assenta na memória, e identidade étnica é a que se assenta, mais especificamente, na memória de uma história compartilhada, real ou putativa. A identidade étnica repousa em algo que se acredita resultar de um processo histórico. Mas a ironia, o paradoxo, é que não há nada mais a-histórico do que a construção dessa história que não olha para fora e para além de si mesma. As circunstâncias em que diferenças são mobilizadas e reconfiguradas acabam obliteradas, e essencializam-se inimizades que passam a ser chamadas ‘atávicas’. (CARNEIRO DA CUNHA, 2002[1985],p. 17).

Aqui emerge alguns dos temas que nossos interlocutores debatem cotidianamente: memória, história e tradição. Se acompanhamos o argumento de Carneiro da Cunha, entenderemos que é na longa duração que tais identidades se estabelecem. Nesse sentido, a história ocupa um lugar importante. Entendemos história aqui como uma narrativa coletiva sobre si, sobre suas origens.

Antes de refletir como o tema da memória é acionada no contexto empírico dessa tese (qual seja: o da formulação de políticas públicas voltadas para a população negra brasileira com o consórcio de lideranças religiosas), convém recuar um pouco e pensar nos modos da construção das identidades. A clássica introdução ao *Grupos étnicos e suas fronteiras*, de Frederich Barth (1976 [1995]), apresenta uma solução para o aparente paradoxo entre *essência* e *acidente* sobre as identidades étnicas: é na fronteira que os significados são estabelecidos.

A identidade étnica, como bem disse Carneiro da Cunha “não pode ser entendida fora de seu contexto, em um duplo sentido: tem de ser reinserida no seu momento histórico e nas relações estruturadas da sociedade em que se manifesta.” (Idem). Nesse sentido, corrobora com a máxima sintetizada por Barth de que as identidades são contextuais, contrastivas e relacionais (BARTH, 1976 [1995]).

Nesse contexto, é importante chamar a atenção para dois fatores importantes: o caráter essencializante da identidade étnica (uma vez que ele se torna um poderoso recurso de mobilização política, como veremos mais adiante) e as contradições internas. Com relação à diversidade observada no interior dos grupos étnicos, Barth argumenta que “os grupos étnicos são categorias adscritivas e de identificação, que

são utilizadas pelos próprios atores e têm, portanto, a característica de organizar a interação entre os indivíduos” (BARTH, 1976a, p. 10-11)

Dito de outra forma,

os grupos étnicos são, ao contrário, *categorias adscritivas nativas*, que regulam e organizam a interação social dentro e fora do grupo, sobre a base de uma série de contrastes entre o ‘próximo’ e o ‘distante’. Tais contrastes ‘ativam’ ou não segundo requisitos do contexto. A manutenção das fronteiras da etnicidade não resulta do isolamento, mas da própria inter-relação social: quanto maior a interação, mais potente ou marcado será o limite étnico. Não somente o contato com outros grupos, mas também o vínculo com o ambiente influí para que em um contexto, determinado, se ative ou não uma categoria étnica. [...] Os critérios de reconhecimento podem mudar e, com frequência, o próprio grupo pode mudar. No entanto, o fato formal da distinção entre membros e não-membros subsiste. (VILLAR, 2004, p. 172).

É diante do outro, portanto, que há um jogo de reconhecimento e estranhamento, entre “nós” e “eles”. No caso estudado por Carneiro da Cunha (2002[1985]), ser católicos entre islâmicos e “animistas”, na Lagos do XIX, eram sinais diacríticos poderosos na definição étnica dos “brasileiros”. Veremos que, no caso brasileiro, o pertencimento ao candomblé foi ora acionado, ora rejeitado, com elemento constitutivo da “identidade negra”.

Se os contextos e as relações permitem fixar identidades, as narrativas ocupam um lugar importante nesse processo, conforme apontamos acima, reverberando o que disse Carneiro da Cunha (2009). Podemos falar tanto em termos de invenção de tradições (HOBESBAWM, 1984), quanto em regimes de historicidade (HARTOG, 2003). Num e outro caso, por razões diversas e caminhos metodológicos distintos, estamos diante dos usos políticos da história (ou ao menos das narrativas sobre si).

Se o peso da “invenção das tradições” pode ser relativizado no caso dos católicos e evangélicos negros, ao acionarem e inventariarem os símbolos da chamada herança africana no Brasil, ao menos há um uso estratégico dessas narrativas. Não é por acaso que os movimentos negros religiosos (afro, católicos e evangélicos) lançam mão de um conjunto de artifícios para “contar a história que não foi contada”.

Pensar essas narrativas, articuladas pelas lideranças religiosas (em diálogo com o poder público e especialistas) que “(re) contam” o processo da constituição do negro na sociedade brasileira, em termos de regimes de historicidade, parece-nos uma estratégia interessante para fugirmos da acusação nem sempre velada de que

esses sujeitos manipulam – no sentido depreciativo do termo – os “fatos históricos” com vistas à obtenção de vantagens políticas travestidas de diretos.

Partindo de diversas experiências do tempo, o regime de historicidade seria uma ferramenta heurística que ajudaria a melhor apreender não os tempos, todos os tempos ou todo o tempo, mas principalmente os momentos de crise do tempo. Agora e justamente no momento em que elas perdem a relação evidente do passado, do presente e do futuro. (HARTOG, 2003, p. 27), minha tradução)<sup>5</sup>.

A ação do movimento negro, sobretudo nos últimos anos, tem continuamente revisitado a história do negro no Brasil (inclusive por força de lei<sup>6</sup>), revelando que, a cada mudança no sistema político brasileiro, os negros têm sido expropriados de seus valores materiais, sociais e religiosos.

Portanto, diante da reabertura democrática ocorrida após o término da ditadura militar (e a promulgação da nova Constituição Federal em 1988), seria preciso rever a situação dos negros na sociedade brasileira e denunciar atitudes racistas e ideologias que invisibilizariam seus sofrimentos (como o mito da democracia racial, que supõe a não existência do racismo no Brasil). Revisitam-se, pois, mais intensamente a história a partir de conceitos-chave afim de dá-la novos sentidos.

Assim, com o regime de historicidade toca-se a uma das condições de possibilidade da reprodução de histórias: segundo as relações específicas do presente, do passado e do futuro, certos tipos de histórias são possíveis e outra não. (HARTOG, 2003, p. 28. Minha tradução).<sup>7</sup>

Essa forma de olhar para os eventos históricos coloca em evidência um presentismo (HARTOG, 2003) comum tanto à narrativa religiosa, quanto mítica. De fato, quando, durante uma missa *inculturada* afro, canta-se “Foi Olorum quem mandou celebrar nossa história e festejar as vitórias de quem lutando tombou”, ou quando os evangélicos apresentam o pregador Agostinho José Pereira como o “Lutero Negro” (precursor do protestantismo no Brasil), ou ainda, a cristalização dos terreiros de candomblé como “pequenas Áfricas no Brasil”, fala-se não apenas de uma ação

<sup>5</sup>« Partant de diverses expériences du temps, le régime d'historicité se voudrait un outil heuristique, aidant à mieux appréhender, non le temps, tous les temps ou le tout du temps, mais principalement des moments de crise du temps, ici et là quand viennent, justement, à perdre de leur évidence les articulations du passé, du présent et du futur ». (HARTOG, 2003, p. 27).

<sup>6</sup> Como no caso da Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003 (que “estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática ‘História e Cultura Afro-Brasileira’”) complementada com a Lei nº 11.645 (que inclui “o Estudo da História e da Cultura Indígena”).

<sup>7</sup> avec le régime d'historicité on touche ainsi à l'une des conditions de possibilité de la production d'histoires : selon les rapports respectifs du présent, du passé et du futur, certains types d'histoire sont possibles et d'autres non (HARTOG, 2003, p. 28).

passada, mas de sua continuidade até o presente. Dada essa perenidade no espaço e no tempo, tais práticas mereceriam hoje serem consideradas como patrimônios.

Nessa nova configuração o patrimônio se encontra ligado ao território e a lembrança que operam, tanto uma quanto outra, como vetores de identidade: a palavra-chave dos anos 1980. Mas trata-se menos de uma identidade evidente e certa de si do que de uma identidade sempre inquieta, ameaçada de desaparecer ou já largamente esquecida, obliterada, reprimida: de uma identidade a procura dela mesma, a ser exumada, bricolada ou mesmo inventada. Nessa acepção o patrimônio não serve para definir menos o que se possui, o que se tem, mas circunscreve o que se é, sem o saber ou mesmo ter podido sabe-lo. O patrimônio se apresenta como um convite à anamnese coletiva" (HARTOG, 2003, p. 165. Tradução minha)<sup>8</sup>

Nesse sentido, mais do que "inventar tradições", elas são atualizadas na prática por meio das políticas públicas voltadas para a população negra, sobretudo no campo da cultura: como tombamento de terreiros e estabelecimento de dias de celebração da memória afro (como a celebração do dia 20 de novembro, data de comemoração da morte de Zumbi dos Palmares).

É preciso ter em mente, todavia, que os usos políticos da história não é uma ação exclusivas de minorias no embate por reconhecimento de direitos, mas "a história tem sempre produzido visões sobre o mundo que comportam indissociavelmente um elemento político, cujo uso, consciente ou não era, em todo modo, inevitável<sup>9</sup>. (LEVI, 2001, p. 26. Tradução minha).

Giovani Levi, parafraseando James Clifford, reforça que se construiu ao longo dos anos uma "autoridade histórica", por meio de uma retórica de que essa disciplina seria capaz de fazer uma reconstrução fidedigna e isenta dos fatos. O problema está justamente na tomada das interpretações históricas de maneira superficial, como se houvesse uniformidade no mundo e modelos únicos de estar no mundo (Idem, p 30).

Levi chama atenção para o fato de que há um movimento no campo da História em rever determinadas narrativas colocando em evidência justamente as diferentes perspectivas, assim

---

<sup>8</sup> Dans cette nouvelle configuration le patrimoine se trouve lié au territoire et à la mémoire, qui opèrent l'un et l'autre comme vecteurs de l'identité : le maître mot des années 1980. Mais il s'agit moins d'une identité évidente et sûre d'elle-même que d'une identité s'avouant inquiète, risquant de s'effacer ou déjà largement oubliée, oblitérée, réprimée : d'une identité à la recherche d'elle-même, à exhumer, à bricoler, voire à inventer. Dans cette acceptation, le patrimoine en vient à définir moins ce que l'on possède, ce que l'on a, qu'il ne circonscrit ce que l'on est, sans l'avoir su ou même sans avoir pu le savoir. Le patrimoine se présente alors comme une invite à l'anamnèse collective. (HARTOG, 2003 : 165).

<sup>9</sup> "l'histoire a toujours produit des visions du monde qui comportaient, indissociablement, um élément politique dont l'usage, conscient ou inconscient, était de toute façon inévitable. (LEVI, 2001, p. 26).

eles não tem por objetivo reavaliar os monumentos, os personagens ou os períodos, mas de desvalorizar o passado. O tema comum foi de equalizar, e todas de forma negativa, as duas partes no conflito [...] a imagem do passado que renasce não é uma interpretação inversa a primeira, mas um nivelamento de posições, todas vistas como negativas" (LEVI, 2001, p. 35), Tradução minha).<sup>10</sup>

O revés que tem ocorrido, segundo Levi, é uma instrumentalização da história. O que essa pesquisa revelou, nesse sentido, é que há muitas formas de falar sobre o negro brasileiro assim como também são múltiplas as apropriações dos chamados símbolos da herança africana no Brasil. Os movimentos religiosos, por sua vez, ao estabelecerem um diálogo com o poder público sobre esse tema, o fazem seguindo a mesma gramática para definir identidades, culturas e patrimônios étnicos-raciais, cuja narrativa sobre suas origens e continuidades tem um peso fundamental. Dito de outra forma, na disputa pública em torno na "negritude", religiosos e políticos lançam mão da mesma estratégia discursiva, a fim de legitimar posições e produzir consensos, mesmo que os significados das categorias empregadas possam apresentar significados distintos nos variados contextos.

Nessa altura do debate, poderíamos nos perguntar se, ao colocar o problema da identidade étnica-racial em evidência, a fim de compreender a relação entre religião e políticas públicas, não estaríamos cedendo a um falso problema, ou caindo numa espécie de armadilha da identidade (AGIER, 2013).

A partir de etnografias realizadas em países da América, na África e em campos de refugiados na Europa, Michel Agier investiga o modo pelo qual "identidades culturais" têm sido formuladas em contextos de conflitos e na promoção de direitos. Parte da "condição cosmopolita", isto é, toma como pressuposto que há atualmente uma globalização acelerada das conjunturas locais, que está promovendo uma emergência das "culturas identitárias" (AGIER, 2001, 2013).

O trabalho de Agier, apesar de considerar o caráter situacional, relacional e contrastivo das configurações identitárias, ao interpretar o caso da identidade cultural brasileira e colombiana, (AGIER, 2001), reforça certo pragmatismo na ação dos sujeitos. Ou seja, é como se os sujeitos agissem somente com vista à obtenção de direitos face ao Estado. Realmente, este aspecto está presente, pois ele ajuda a compor o contexto no qual essas identidades são configuradas; entretanto, não se

---

<sup>10</sup> ils n'ont pas l'objectif de réévaluer des mouvements, des personnages ou des périodes, mais de dévaluer le passé. Le thème commun a été de rendre égales, et toutes deux négatives, les parties en conflits [...] L'image du passé qui en sort n'est pas celle d'une interprétation renversée, mais d'un nivellement des positions, toutes vues comme négatives. (LEVI, 2001 : 35)

pode tomá-lo como fator principal, como demonstra, por exemplo, o trabalho de Manuela Carneiro da Cunha (1985, 2009), apresentado anteriormente.

A noção de identidade evocada por Claude Lévi-Strauss, que também é operacionalizada por Agier, parece colocar o problema em outro lugar. De fato, para o precursor do estruturalismo na Antropologia

a identidade é uma espécie de abrigo virtual o qual devemos nos referir para explicar um certo número de coisas as quais, entretanto, jamais possuíram existência real. [...] esta solução existe apenas como um esforço das ciências humanas em ultrapassar tal noção de identidade e verificar que sua existência é puramente teórica: aquela cujo limite não corresponde, em realidade, a nenhuma experiência. (LEVI-STRAUS, 1983[1977] p 332. Minha tradução ).<sup>11</sup>

Esse “abrigo virtual” compreende um “mínimo de identidade”, portanto, necessário para que possamos falar dos grupos, o qual é também acionado pelos próprios sujeitos, ao falarem de si e dos outros. Entretanto, se, no caso da humanidade, o “mínimo de identidade” permite a coesão do grupo, ao mesmo tempo em que o relaciona à comunidade global (os “humanos”), em se tratando da religião, parece haver um “máximo de identidade”, em que o excesso de elementos seria justamente o fator que possibilitaria o trânsito dos sujeitos e o diálogo entre os grupos e, por isso mesmo, os conflitos.

Aqui voltamos ao problema dessa tese. Para tentarmos escapar dessa “armadilha”, não partiremos de definições *a priori*, seja de identidades étnicas, raciais ou culturais e seus correlatos (tradição, cultura etc.). Do mesmo modo, não entrarmos em um debate sobre o que é a religião (ou o religioso) e os processos de conversão. Tendo como pano de fundo essa discussão, acompanhamos a reflexão de Manuela Carneiro da Cunha de que

etnicidade pode ser mais bem entendida se vista em situação, como uma forma de organização política: essa perspectiva tem sido muito fecunda e tem levado a considerar a cultura como algo constantemente reelaborado, despojando-se então esse conceito do peso constituinte de que já foi revestido. Mas essa perspectiva acarreta também que a etnicidade não difere, do ponto de vista organizatório. De outras formas de definição de grupos, tais como grupos religiosos ou de parentesco. Difere, isto sim, na retórica usada para se demarcar o grupo, nesses casos uma assunção de fé ou de genealogias compartilhadas, enquanto na etnicidade se invocam uma origem e uma cultura comuns. Portanto, não mais que esses outros grupos,

---

<sup>11</sup> « l'identité est une sorte de foyer virtuel auquel il nous est indispensable de nous référer pour expliquer un certain nombre de choses, mais sans qu'il ait jamais d'existence réelle. [...] cette solution n'existe que dans l'effort des sciences humaines pour dépasser cette notion d'identité, et voir que son existence est purement théorique : celle d'une limite à quoi ne correspond en réalité aucune expérience. » (LEVI-STRAUS, 1983[1977] p. 332).

a etnicidade não seria uma categoria analítica, mas uma categoria "nativa", isto é, usada por agentes sociais para os quais ela é relevante, e creio ter sido um equívoco reificá-la como tem sido feito, destino que, aliás, partilha com outras categorias, nativas como ela." (CARNEIRO DA CUNHA, 2009, p. 244 – grifo meu).

Portanto, conforme anunciamos acima, tomaremos o conjunto de categorias operacionalizada pelos agentes como "nativas", cujo significados não estão apartados dos contextos e dos sujeitos que a empregam. Desse modo, importa saber mais como consensos são estabelecidos por meio de discursos e como práticas ganham significados na esfera pública, põe atores em relação e promovem a efetivação de direitos. O recurso das aspas nos ajudará a colocar em suspeição esses termos, tal como fez a antropóloga ao tratar da noção de *cultura* e "*cultura*":

Mas a questão é justamente esta: falar sobre a "invenção da cultura" não é falar sobre cultura, e sim sobre "*cultura*", o metadiscorso reflexivo sobre a cultura. O que acrescentei aqui é que a coexistência de "*cultura*" (como recurso e como arma para afirmar identidade, dignidade e poder diante de Estados nacionais ou da comunidade internacional) e cultura (aquele rede invisível na qual estamos suspensos") gera efeitos específicos. (CARNEIRO DA CUNHA, 2009, p. 373).

A partir do recorte empírico dessa tese, ao analisar o campo das religiões afro-brasileiras, percebe-se que essa articulação estava na base de sua origem. Identificadas como "religiões africanas" ou "negras", o caráter racial ou étnico se definiu nos títulos dos primeiros trabalhos etnográficos que as abordaram em fins do século XIX, como em "Os africanos no Brasil" de Nina Rodrigues (2006[1886]), ou em meados do século XX, como em "Religiões africanas no Brasil", de Roger Bastide (1989[1960]).

A transformação destas religiões de origem africana em religiões "afro-brasileiras" expressava uma mudança na base demográfica dos seus adeptos (de africanos a mestiços e brancos brasileiros) e na própria natureza de suas divindades.

Os outrora "deuses étnicos" (orixás, voduns inquices etc.) se transformaram em divindades universais, ou seja, a religião se universalizou (BASTIDE 2001[1989]; SILVA, 1995), fazendo do orixá não mais um ancestral totêmico ou clânico, de uma linhagem ou grupo, mas um deus que rompeu a ideia do ventre como forma de passagem de uma herança simbólica. Obviamente que, quando isso ocorre, a religião se abre para o mundo e também para disputas pela legitimidade do seu exercício.

As pessoas, portanto, tendem a viver ao mesmo tempo na "*cultura*" e na cultura. Analiticamente, porém, essas duas esferas são distintas, já que se baseiam em diferentes princípios de inteligibilidade. A lógica interna da

cultura não coincide com a lógica interétnica das "culturas"." (CARNEIRO DA CUNHA, 2009, p.359)

Esta transformação foi importante para o próprio desenvolvimento do campo religioso afro-brasileiro, que refletia uma sociedade miscigenada, sendo a umbanda a expressão máxima desta “síntese”, com seu culto aos caboclos (espíritos indígenas), pretos-velhos (espíritos dos africanos escravizados) e orixás (os deuses africanos associados aos santos católicos dos brancos). Entretanto, a partir dos últimos 30 anos, no bojo de um processo de “desincretização” (ou descatolização), patrocinado por lideranças baianas<sup>12</sup> essa articulação entre religião e identidade étnica vem passando por grandes transformações (SILVA, 2014). Os movimentos sociais de afirmação étnica dos anos de 1980 foram importantes também por sugerirem uma guinada na compreensão destas religiões, especialmente do candomblé, em direção à sua “re-etnicização” e da legitimidade de determinados grupos raciais apresentarem-se como guardiões da “herança africana” no Brasil (SANTOS, 2005).

Por outro lado, com o crescimento no número de fiéis evangélicos, sobretudo entre segmentos populacionais pobres (portanto, pretos e pardos) essa relação entre identidade negra e religiões afro passa a ser questionada. Igrejas evangélicas, sobretudo do setor neopentecostal, por exemplo, iniciaram nos anos de 1970 um processo de demonização das divindades, elementos e valores das religiões afro-brasileiras, inclusive daqueles presentes nos ícones da “identidade nacional”, como a capoeira, o carnaval, o samba etc. (MARIANO, 1999; ORO, 2012; BURDICK, 1999; GIUMBELLI, 2001; SILVA, 2007). Paradoxalmente, a partir dos anos 1980 surgiram algumas associações de evangélicos negros que têm um discurso de salvação que leva em consideração o pertencimento étnico-racial de seus fiéis sem, no entanto, ressaltar o que fora tradicionalmente evidenciado como “símbolos da cultura negra”.

A postura dos evangélicos, mais uma vez, faz oposição ao catolicismo, que desde os anos de 1970 vem empreendendo uma série de ações pastorais onde tanto a liderança (formada por fiéis, padres e bispos), quanto os destinatários são negros. Nesse processo, destaca-se o surgimento dos Agentes de Pastoral Negros (APNs) e, na metade dos anos 1980, a oficialização da Pastoral Afro-brasileira. A relação entre católicos e afros esteve presente desde as primeiras etnografias realizadas por Nina

---

<sup>12</sup> Josidelth Consorte (2002) analisou o manifesto contra o sincretismo religioso, divulgado por Mãe Stela de Oxóssi (Ilê Axé Opó Afonjá em Salvador), em que lideranças de candomblés baianos apelam para o fim do sincretismo afro-católico presente nas religiões afro-brasileiras e no catolicismo popular.

Rodrigues. Muitas destas etnografias realçaram a presença de símbolos religiosos católicos em rituais das religiões afro-brasileiras e a tentativa de “desincretização”, a participação de fiéis católicos e afros, em ambos os sistemas conjuntamente e, mais recentemente, sobre as chamadas “liturgias católicas inculturadas” (DAMASCENO, 1990; BORGES, 2001, SANCHIS, 2002; OLIVEIRA, 2016). Nessa tese estes fenômenos são lidos à luz de um diálogo de longa duração, que é realizado entre o catolicismo e as religiões afro-brasileiras, que nas últimas décadas, tem assumido novas feições por meio da criação dos núcleos de diálogo inter-religiosos (tal como será investigado no segundo capítulo).

Como não se trata de fazer um trabalho sobre religiões afro-brasileiras, protestantismo ou catolicismo, em si mesmas, a dificuldade de estabelecer o recorte empírico é contornada justamente porque não será observada a religião a partir de categorias de análise tais como liturgia, magia, cosmologias etc., mas sim a partir do modo pelo qual agentes específicos desses campos se articulam em torno de práticas discursivas sobre identidade étnica-racial e impactam outras esferas.

Nessa pesquisa, parte-se do princípio de que os discursos não constituem um campo separado das práticas sociais que produzem as identidades e sinais diacríticos da identificação étnica-racial seletivamente construídos, os grupos étnicos serão “vistos como formas de organização de novas e adaptadas identidades ao ‘aqui e agora’” (CARNEIRO DA CUNHA, 2009, p. 226). Entende-se que o campo religioso brasileiro, nas últimas décadas, tem sido um poderoso “aqui e agora” a impelir as religiões a também se posicionarem frente à diversidade étnico-cultural de seus fiéis. Portanto, ao descrever os processos discursivos (ASAD, 2003) que orientam as práticas desses sujeitos, pretendemos verificar como são produzidos os conceitos em disputa (“identidade negra”, “cultura negra”, “negritude”, “herança africana” etc.), os quais põem segmentos religiosos distintos em diálogo na esfera pública. Com isso, não imputamos às categorias investigadas significados *a priori* – pelo contrário, queremos compreender seu processo de elaboração.

Parece que esses três campos religiosos apontam para diferentes formas de diálogo entre religião e “identidade negra”. As religiões afro-brasileiras (sobretudo o candomblé) aproveita-se de uma herança dada pela própria constituição do campo e impõe-se no espaço público como representantes por excelência da “cultura negra”, com o patrocínio de políticas públicas (como tombamento de terreiros, políticas de patrimonialização etc.). O catolicismo, por sua vez, vem apropriando-se desses

valores religiosos do mundo afro traduzindo-os em seu próprio campo religioso (por meio das “liturgias inculturadas”) como forma de estender sua mensagem para a comunidade negra. Por fim, os evangélicos, podem ser colocado no extremo oposto às 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 construir uma identidade negra que não passe pela valorização dos símbolos da “negritude” .

Entendemos que, atualmente, há um descentramento da identidade, isto é, o indivíduo não pode mais ser identificado a partir de dados apriorísticos ou essencializantes. É por força da globalização que as identidades centradas e “fechadas” são deslocadas e pluralizadas. Dessa forma, a construção da identidade via interação com o grupo de origem não resulta em apenas uma definição, mas “produz uma variedade de possibilidades e novas posições de identidades... [tornando] as identidades mais posicionais, mais políticas, mais plurais e diversas; menos fixa, unificadas ou trans-históricas.” (HALL, 2003, p. 87).

Nesse contexto, considerando que no jogo das identidades estamos “constantemente em negociação, não com um único conjunto de oposições que nos situe sempre na mesma relação com os outros, mas com uma série de posições diferentes” (HALL, 2009, p. 328), as lideranças religiosas em questão disputam pela autoridade em legitimar a “identidade negra” a partir de seus pressupostos doutrinários. Dessa forma, os agentes religiosos buscam autoridade para enunciar um discurso tanto na esfera pública, acerca das políticas étnico-raciais, quanto no exercício do proselitismo, uma vez que seriam as religiões também articuladoras na construção da “negritude” .

Sujeito e etnicidade, por conseguinte, se constituem de forma simultânea e recíproca, contrariando a preexistência de um sobre o outro. Aqui acompanhamos a interpretação de Sergio Costa, de que novas identidades “são formações discursivas contingentes que permitem que um sujeito se articule e se posicione, conforme as circunstâncias e possibilidades existentes” (COSTA, 2006, p. 114). Atrelando essa concepção ao universo religioso, como propõe Vagner G. da Silva,

as formas pelas quais essas teologias e práticas [afro, católica e protestante] se relacionam com esses novos agentes sociais e políticos parecem induzir a posicionamentos inusitados sobre o que é sincretismo, mestiçagem, herança africana, cultura brasileira, participação política, justiça social etc. (SILVA, 2011, p. 299).

Retomando um pouco a história, é importante considerar que, no Brasil, particularmente durante o período de consolidação dos estudos acadêmicos das manifestações afro-religiosas, o debate sobre a “cultura negra” não se colocava para além do debate em torno da identidade nacional. Como nota Isaura de Queiroz, neste os fins do século XIX, intelectuais e políticos estavam engajados na tentativa de estabelecer uma relação entre o contexto cultural e a identidade nacional brasileira.

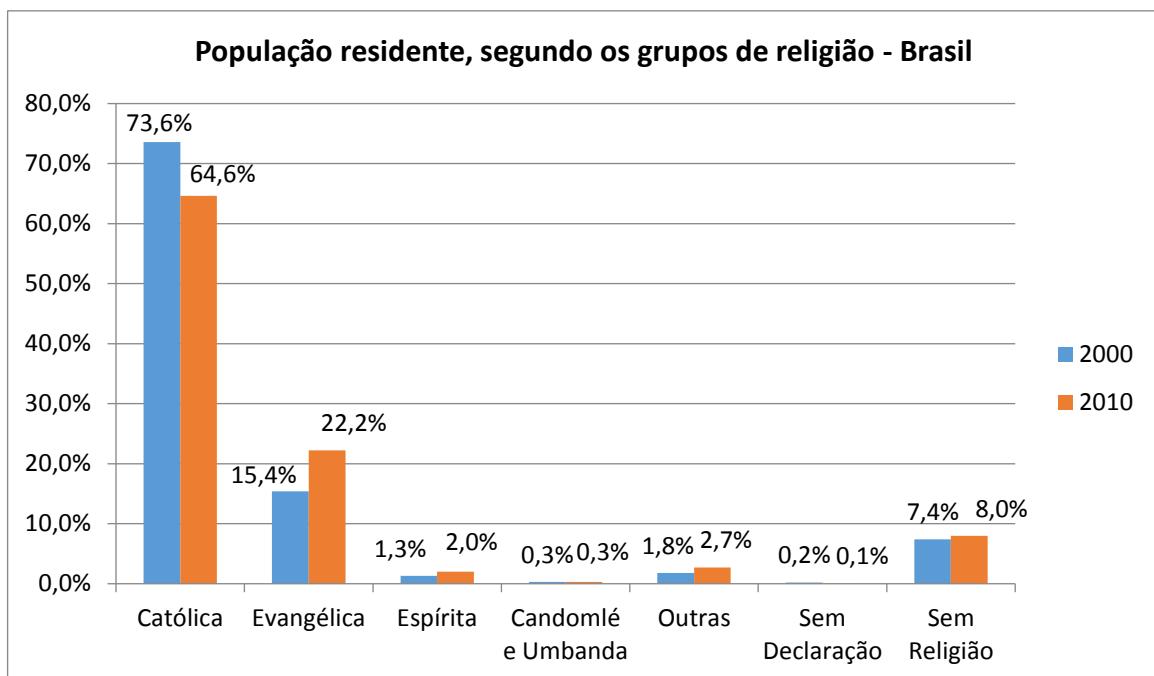
Releva notar que efetivamente nos dois períodos históricos brasileiros, a identidade cultural se confundiu sempre com a identidade nacional e até mesmo com o nacionalismo; constituíram realmente sinônimos [...] A sinonímia indica a enorme diferença na definição de tais conceitos, por parte de cientistas sociais brasileiros e europeus. De fato, para os europeus, a identidade nacional une entre si coletividades culturais que podem ter patrimônios culturais muito diversos; a união é essencialmente política e se faz através de sentimentos comuns de adesão e de devotamento a uma sociedade global. Para os brasileiros, as duas concepções, de identidade cultural e de identidade nacional, se confundem, em sua nação, todas as coletividades étnicas, todos os estratos sociais estão interligados por um patrimônio cultural semelhante e este fato compõe o nacional, — algo que se exprime de forma concreta, independentemente de uma conscientização. Os elementos culturais são basicamente os mesmos; a variação que existe é do grau em que cada complexo pesa num ou outro estrato, numa ou noutra etnia. (QUEIROZ, 1989, p. 28)

Se as identidades nacionais e culturais se interpenetram, ao menos do ponto de vista desses intelectuais que estão pensando o Brasil no início do século passado, de tal modo que podem ser considerados como sinônimos, é importante ressaltar que a maioria dos símbolos acionados como sinais diacríticos da “brasilidade” foram “inventariados” no universo afro-religioso. Paradoxalmente, esse movimento não impediu que as religiões afro-brasileiras e seus adeptos fossem perseguidos tanto pelo Estado quanto por outras instituições religiosas.

## 1.2. “A religião mais negra do Brasil”: usos dos dados censitários

De acordo com os dados do último censo demográfico, divulgados pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE, 2011), o número total de “evangélicos” corresponde a cerca de 22% da população nacional (aproximadamente 42 milhões de pessoas), dos quais 53% (ou aproximadamente 23 milhões) se auto classificam como pretos e pardos.

No gráfico que segue, é possível observar a distribuição da população residente segundo os grupos de religião.



**Gráfico 1 Distribuição da população brasileira segundo os grupos de religião. Fonte: IBGE, Censo 2011.**

Como já é de amplo conhecimento, a Igreja Católica detém o maior número de fiéis, mais de 123 milhões (o que representa 64% do total da população). Se olharmos mais de perto (Tabela 1), notamos que, dentre os “evangélicos” o maior número de adeptos encontra-se na vertente pentecostal, especificamente nas Assembleias de Deus, a qual detém cerca de 60% desse público (ou seja, quase 13 milhões de adeptos).

Grupos de religião	População residente		
	Total	Homens	Mulheres
<b>Católica Apostólica Romana</b>	<b>123 280 172</b>	<b>61 180 316</b>	<b>62 099 856</b>
<b>Evangélicas de Missão</b>	<b>7 686 827</b>	<b>3 409 082</b>	<b>4 277 745</b>
Igreja Evangélica Luterana	999 498	482 382	517 116
Igreja Evangélica Presbiteriana	921 209	405 424	515 785
Igreja Evangélica Metodista	340 938	149 047	191 891
Igreja Evangélica Batista	3 723 853	1 605 823	2 118 029
Igreja Evangélica Congregacional	109 591	48 243	61 348
Igreja Evangélica Adventista	1 561 071	704 376	856 695
Outras Evangélicas de Missão	30 666	13 786	16 880
<b>Evangélicas de origem pentecostal</b>	<b>25 370 484</b>	<b>11 273 195</b>	<b>14 097 289</b>
Igreja Assembleia de Deus	12 314 410	5 586 520	6 727 891
Igreja Congregação Cristã do Brasil	2 289 634	1 060 218	1 229 416
Igreja o Brasil para Cristo	196 665	85 768	110 897
Igreja Evangelho Quadrangular	1 808 389	774 696	1 033 693
Igreja Universal do Reino de Deus	1 873 243	756 203	1 117 040
Igreja Deus é Amor	845 383	365 250	480 133
Evangélica não determinada	9 218 129	4 100 554	5 117 575
Espírita	3 848 876	1 581 701	2 267 176
Umbanda	407 331	182 119	225 213
Candomblé	167 363	80 733	86 630
Outras declarações de religiosidades afro-brasileiras	14 103	6 636	7 467
<b>Total – População Brasileira<sup>13</sup></b>	<b>190 755 799</b>	<b>93 406 990</b>	<b>97 348 809</b>

**Tabela 1 População residente segundo os grupos de religião, Brasil. Fonte: IBGE, 2011**

Há de se ressaltar que é preciso tomar os dados disponibilizados pelo IBGE com determinada cautela, pois a metodologia adotada pelo Instituto permite um retrato macro da situação nacional sem, no entanto, dar conta das inúmeras particularidades do campo religioso brasileiro. Dentre as várias ressalvas pode-se destacar: a) a declaração da pertença religiosa de todos os residentes de um mesmo local poderá ser feita por apenas uma pessoa; b) às crianças que não podiam declarar sua religião era atribuída a mesma da mãe; c) algumas religiões de grande visibilidade na esfera pública não figuram de maneira específica, mas podem compor categorias como “outras evangélicas de missão” ou “origem pentecostal” ou ainda “evangélica não determinada (esses três grupos são responsáveis por quase 14 milhões de

<sup>13</sup> Inclusive as pessoas “sem declaração de religião” e “Não sabe”.

“evangélicos”)<sup>14</sup>. De todo modo, apesar dessas observações, é mister ressaltar que o censo demográfico produzido pelo IBGE é o principal instrumento quantitativo que norteiam as políticas públicas, pois possibilita um retrato amplo da população nacional, ao mesmo tempo que permite algumas análises a partir da divulgação dos microdados.

Os censos demográficos do País, por pesquisarem todos os domicílios, constituem a única fonte de referência para o conhecimento das condições de vida da população em todos os municípios e em seus recortes territoriais internos - distritos, subdistritos, bairros e classificação de acordo com a localização dos domicílios em áreas urbanas ou rurais. (IBGE, 2011, p. 10)

Tendo isso em tela, os dados apresentados nesse texto são “bons para pensar” o modo pelo qual os agentes (públicos e religiosos) tem se apropriado dessas informações, performatizado suas ações e fundamentado alguns discursos na esfera pública. Como veremos a seguir, diuturnamente, resultados do Censo são evocados como forma de justificar (e, por vezes deslegitimar) a presença ou ausência de determinado agente no debate em torno da herança cultural africana. O livro do pastor Marco Davi de Oliveira, *A religião mais negra do Brasil* (2015) é um bom exemplo desse movimento.

Ao observar os dados do Censo, Oliveira conclui que a maioria de pretos e pardos que professam uma religião encontra-se no segmento evangélico pentecostal. Seu argumento é que, embora cerca de 61 milhões de negros<sup>15</sup> se declarem católicos (contra aproximadamente 15 milhões de evangélicos pentecostais), “a maioria dos negros que professam o catolicismo não frequenta ativamente a igreja, ao contrário do que acontece com os negros pertencentes a igrejas evangélicas, que participam de forma efetiva de suas comunidades locais” (OLIVEIRA, 2015, p. 18). Nesse ínterim, ressalta que os adeptos do candomblé e da umbanda apenas 297.988 são negros.

---

<sup>14</sup> Para maiores informações sobre a metodologia utilizada pelo IBGE 2010, pode-se consultar a própria Nota Técnica (IBGE, 2011) e ou a Metodologia do Censo Demográfico (IBGE, 2003). A revista Comunicações do ISER dedicou o seu número 69 (2014) a análise dos dados sobre religião do censo demográfico de 2010, destacamos o artigo de Menezes (2014).

<sup>15</sup> Para análise dos dados do IBGE, tomaremos a categoria “negro” como o conjunto dos autodeclarados “pretos” e “pardos”.

Grandes grupos de religião	Total	População residente						
		Cor ou raça						
		Branca	Preta	Amarela	Parda	Indígena	Sem declaração	
Católica apostólica romana	123 280 172	60 189 864	8 348 310	1 261 350	53 064 179	416 201	269	
Evangélicas	42 275 440	18 867 446	3 461 646	413 261	19 323 780	209 259	48	
De missão	7 686 827	3 964 315	533 181	75 877	3 060 776	52 678	-	
De origem pentecostal	25 370 484	10 470 009	2 144 552	237 121	12 401 216	117 538	48	
Evangélica não determinada	9 218 129	4 433 122	783 912	100 264	3 861 788	39 043	-	
Religiões afro-brasileiras	588 797	277 150	124 514	3 408	181 214	2 511	-	
Umbanda	407 331	220 526	70 927	2 158	112 435	1 286	-	
Candomblé	167 363	50 670	48 849	1 214	65 777	853	-	
Outras declarações de religiosidades afro-brasileiras	14 103	5 954	4 739	37	3 002	372	-	
Outras religiosidades	5 185 065	2 481 484	439 473	159 064	2 038 402	66 642	-	
Sem religião	15 335 510	6 075 781	1 698 719	224 333	7 217 638	118 877	163	
Total – População Brasileira <sup>16</sup>	190 755 799	90 621 281	14 351 162	2 105 353	82 820 452	821 501	36 051	

**Tabela 2 População Residente, por cor, raça, segundo os grupos de religião - Brasil. Fonte:**  
**IBGE, 2011**

Em uma primeira vista, é possível verificar que, de fato, as “igrejas evangélicas de origem pentecostal” detém o maior percentual de membros pretos e pardos em relação ao número total de fiéis no seu segmento (14.545.768, ou seja, 57,33%), frente as igrejas “evangélicas de missão” (3.393.957 ou 46,75%). Porém esse quadro se modifica se olhado de maneira mais próxima.

Dentre os “evangélicos”, 29% pertencem às Assembleias de Deus (ou seja, cerca de 12.314.410 num universo de 42.275.440 adeptos), dos quais 61% (7.547.959) se autodeclararam pretos ou pardos. Se comparado com o candomblé, temos 68% de negros (cerca de 114.629 adeptos). Em termos relativos, portanto, o candomblé continua sendo a “religião mais negra do Brasil”, ultrapassando essa denominação.

<sup>16</sup> Inclusive as pessoas “sem declaração de religião” e “não sabe”.

Grupos de religião	População residente					
	Total	Cor ou raça				
		Branca	Preta	Amarela	Parda	Indígena
<b>Evangélicas de Missão</b>	<b>7 686 827</b>	<b>3 964 315</b>	<b>533 181</b>	<b>75 877</b>	<b>3 060 776</b>	<b>52 678</b>
Igreja Evangélica Luterana	999 498	904 636	13 255	3 105	77 077	1 424
Igreja Evangélica Presbiteriana	921 209	531 597	45 375	11 495	327 465	5 277
Igreja Evangélica Metodista	340 938	184 852	27 233	4 114	123 736	1 004
Igreja Evangélica Batista	3 723 853	1 591 525	326 331	39 334	1 731 109	35 554
Igreja Evangélica Congregacional	109 591	58 532	6 271	783	43 926	79
Igreja Evangélica Adventista	1 561 071	671 414	113 464	16 297	750 577	9 319
Outras Evangélicas de Missão	30 666	21 759	1 252	749	6 885	22
<b>Evangélicas de origem pentecostal</b>	<b>25 370 484</b>	<b>10 470 009</b>	<b>2 144 552</b>	<b>237 121</b>	<b>12 401 216</b>	<b>117 538</b>
Igreja Assembleia de Deus	12 314 410	4 584 114	1 047 167	117 688	6 500 792	64 621
Igreja Congregação Cristã do Brasil	2 289 634	1 257 980	130 327	15 823	879 929	5 575
Igreja o Brasil para Cristo	196 665	94 960	14 279	1 664	85 216	547
Igreja Evangelho Quadrangular	1 808 389	877 080	142 269	15 263	768 412	5 365
Igreja Universal do Reino de Deus	1 873 243	700 669	205 177	19 126	943 248	5 023
Igreja Casa da Bênção	125 550	43 312	13 903	1 373	66 652	310
Igreja Deus é Amor	845 383	296 418	81 701	6 962	451 247	9 056
Igreja Maranata	356 021	153 257	26 130	3 272	172 408	953
<b>Evangélica renovada não determinada</b>	<b>23 461</b>	<b>11 353</b>	<b>1 857</b>	<b>201</b>	<b>9 997</b>	<b>53</b>
Comunidade Evangélica	180 130	89 688	14 134	1 880	74 103	324
Outras igrejas Evangélicas de origem pentecostal	5 267 029	2 320 343	458 182	52 762	2 410 216	25 507
<b>Evangélica não determinada</b>	<b>9 218 129</b>	<b>4 433 122</b>	<b>783 912</b>	<b>100 264</b>	<b>3 861 788</b>	<b>39 043</b>

Tabela 3 População Residente, por cor, raça, segundo os grupos de religião evangélica - Brasil. Fonte:

IBGE, 2011

Dizer, portanto, que a maioria dos negros se encontra nas igrejas evangélicas é uma das possibilidades de interpretar os dados do IBGE, desprezando, por um lado os números absolutos (pois, nesse caso, os católicos teriam o maior número de fiéis) e relativos (cujo topo do ranking ficaria ainda com o candomblé). Os dados permitem dizer que, no campo religioso “evangélico” os negros estão alocados nas igrejas “evangélicas de origem pentecostal” e, em sua maioria, nas Assembleias de Deus.

Não se trata aqui de contrapor o argumento de Oliveira (2015), mas de demonstrar as diversas formas de apropriação dos dados censitários pelos agentes religiosos. O objetivo do autor não é simplesmente demonstrar onde está a maioria dos negros religiosos, mas chamar a atenção dos evangélicos para a invisibilidade dessa população em seu interior. Essa constatação chamaria a atenção para algo

mais importante: o fato dos negros estarem optando pelas igrejas evangélicas pentecostais, o que exigira uma resposta das lideranças (sobretudo das igrejas evangélicas de missão) no combate ao racismo e ao acolhimento dessa população. Voltaremos a esse ponto mais adiante; antes, porém, convém retomar alguns aspectos da presença evangélica no Brasil.

### 1.3. *Caminhos da tese: os dados organizados*

A coleta de dados adotada abrangeu três níveis complementares: documental, observação participante (em campo) e entrevista e/ou coleta de depoimentos dos agentes observados, afim de atingir os objetivos específicos propostos nessa tese, quais sejam: analisar como alguns líderes religiosos colocam-se a questão da “identidade negra”, a interpretam e lidam com o preconceito, a discriminação e a exigência de ações afirmativas, por exemplo, por meio de instituições como Aliança de Negros e Negras Evangélicos do Brasil (ANNEB), Pastoral Afro-brasileira e Instituto Nacional da Tradição e Cultura Afro-Brasileira (INTECAB); e refletir como esses atores se apropriam em seus contextos os chamados símbolos da herança africana no Brasil e quais significados lhe atribuem.

#### Documental

Para a análise, foram úteis os materiais informativos (panfletos, reportagens, apostilas, sites na Internet etc.) produzidos pelos grupos enfocados, apresentados (estes materiais) explicitamente ora como sendo de natureza “teológica” (para justificar posturas e instruir os novos membros no interior do campo religioso), ora como sendo frutos de um discurso “científico” (no embate com os poderes públicos e a sociedade civil). É comum que especialistas (tanto das ciências humanas, quanto das áreas médicas ou das ciências exatas) sejam convidados para participar da confecção deste material.

Portanto, a análise que fiz destes materiais, recolhidos durante a pesquisa de campo, não está descolada dos contextos em que foram produzidos, quando foi possível acessá-los. No último ano, por exemplo, tivemos acesso às atas das reuniões do Núcleo de Diálogo Católico Candomblé e Umbanda (DCCU) formado por religiosos católicos e *afros*<sup>17</sup>, a *Cartilha da Pastoral Afro*, além de inúmeros folhetos informativos

---

<sup>17</sup> Nesse texto utilizaremos o termo *afro* (itálico) para classificar os adeptos das religiões afro-brasileiras, com isso não marcaremos nenhuma especificação étnica ou racial, mas apenas um coletivo genérico frente o termo “católico” ou “evangélico”.

e de divulgação das atividades realizadas por entidades católicas, do candomblé e da umbanda.

### Observação participante

A pesquisa empírica foi realizada, de 2012 a 2016, em três etapas consecutivas, a medida em que os contatos com os interlocutores eram adensados: primeiro os afros, seguido dos católicos e, por fim, os evangélicos. Esta restrição foi motivada, em parte, pela dificuldade de acesso a alguns líderes evangélicos. Esta dificuldade, porém, mostrou-se providencial para a pesquisa, pois pude acompanhar mais de perto as ações de alguns líderes, enquanto recolhi material secundário produzido pelos evangélicos e mapeei a relação dos interlocutores que se mostraram mais profícua para o objetivo desta pesquisa. Apesar dessa divisão sistemática, o contato com os três segmentos foi simultâneo durante todo o período de trabalho de campo. Metaforicamente, poderíamos dizer que procedemos a coleta de dados de modo espiralado, a medida em que, boa parte dos dados foram colhidos durante as várias atividades (congressos, simpósios, cursos de formação, celebrações, cerimônias públicas, manifestações etc.) que acompanhei. Esses eventos possibilitaram também a realização de entrevistas e o registro de depoimentos dos participantes.

Dentre os vários eventos que participei junto aos religiosos afro, destaco: XIV edição do Alaiandê Xirê - Seminário e Festival Internacional de Culturas Africanas e Afro-brasileiras (2013), Seminário Nacional Multidisciplinar de Diálogo Inter-religioso contra a Intolerância Religiosa no Brasil (2013), a 7º edição do evento Águas de São Paulo, o Curso formação Plano de Matriz Africana - CPF-SESC/SP (2015); Encontro Afro Franco da Rocha (2015) e Lançamento do Fórum Inter-religioso Municipal de São Paulo (2015).

No segmento católico, observei: duas edições da Romaria do Povo Negro à Aparecida (2012 e 2015) e do Congresso Nacional das Entidades Negras Católicas (2012, 2015), as reuniões do Núcleo de Diálogo Católico – Candomblé e Umbanda em São Paulo (2009 a 2015) uma reunião do GREDIR (Grupo de Reflexão do Diálogo

Inter-religioso - Belo Horizonte, 2013), além de uma série de encontros regionais da Pastoral Afro-brasileiras na região metropolitana de São Paulo e várias “missas afro”, nos estados de São Paulo, Rio de Janeiro, Paraná e no Distrito Federal.

No caso dos evangélicos, que possuem uma agenda mais insípida e menos centralizada, tive mais dificuldades em acompanhar os eventos: etnografei apenas uma atividade na Faculdade de Teologia Livre, em São Paulo (2015). Entretanto, essa dificuldade foi contornada com a participação em diversas comunidades virtuais (dentre as quais: Comunidade Afrokut e Movimento Negro Evangélico) e o acesso aos registros (entrevistas, reportagens etc.) das atividades pelos próprios religiosos.

### Entrevistas

A participação nesses eventos foi anotada no caderno de campo, registradas em fotos e algumas com gravador digital e em vídeo. Foram agregadas a este material de campo as atas das reuniões, mensagens trocadas por correio eletrônico, postagens nas redes sociais (especialmente no *Facebook*) e reportagens. Foram realizadas coletas informais de aproximadamente sessenta depoimentos (alguns registradas no diário de campo e outros em formulário) e quatro entrevistas com roteiro semiestruturado (as quais foram gravadas).

O segmento evangélico foi o mais complexo da pesquisa, se for levado em consideração a dificuldade em inserção no campo e o fato de que o Movimento Negro Evangélico ainda está se constituindo. Diferente dos outros dois universos, em que a relação entre religião, etnicidade e cultura possui longa duração (e há um número razoável de etnografias sobre o tema), entre os “evangélicos” há uma certa escassez de trabalhos acadêmicos. Minha estratégia, na tentativa de driblar essa dificuldade, foi abordar o tema a partir de dois sujeitos correlatos: as ações inter-religiosas e a presença dos protestantes no debate em torno dos direitos humanos. Ressaltamos que esses dois temas não se constituem como preocupações centrais da tese, mas o modo pelo qual foi possível acessar alguns agentes-chaves no campo “evangélico”.

Ao entrar em contato com alguns pastores envolvidos em ações voltadas para a defesa dos direitos humanos (sobretudo das pessoas empobrecidas e em situação

de vulnerabilidade social, como pessoas em situação de rua), fomos paulatinamente fixando nossa atenção naqueles que se tem voltado exclusivamente para o trabalho com a população negra. Nesse aspecto, foi revelador que a maioria das atividades são intra-eclesia (ou seja, voltado para o próprio campo religioso evangélico) com vistas ao combate ao “pecado do racismo”.

Convém ressaltar, por fim, que a escolha dos eventos não foi aleatória, mas obedeceu a própria dinâmica do campo religioso, em que atores vão se conectando por caminhos diversos compondo uma trama complexa de relações, a qual precisa ser decupada em vários níveis.

Optamos em organizar os dados em três capítulos nos quais analisamos a dinâmica própria de cada segmento (*afro*, católico e evangélico), destacando os pontos privilegiados de diálogo com os outros grupos religiosos. Nas considerações finais, ensaiamos uma reflexão diacrônica, na tentativa de compreender como os debates internos reverberam e se articulam na esfera pública. Uma vez que esse movimento é circular e constante, a separação “dentro” e “fora” da “esfera religiosa” é tomada de maneira analítica, pois há gramáticas e semânticas distintas em cada um dos dois universos.

## **Capítulo 1 – O “lócus da cultura negra”: de terreiro à território tradicional africano**

---

### **1. Terreiros como territórios tradicionais africanos**

A constituição republicana, no final do século XIX estabeleceu a laicidade do Estado Brasileiro e assegurou do ponto de vista legal, a livre manifestação religiosa no país<sup>18</sup>. Essa medida atendeu os interesses tanto da classe política, que se viu livre da ingerência direta do clero católico, quanto da própria Igreja – que inclusive era quem defendia uma maior independência em relação ao Estado. Por extensão, as igrejas evangélicas e os judeus tiveram a liberdade de se manifestarem publicamente, o que provocou ao longo do século XX uma reconfiguração do cenário religioso nacional. Todavia, essa abertura não se estendeu às religiões afro-brasileiras, que continuaram sendo perseguidas tanto pelo Estado quanto pelas denominações cristãs, que tinha na Igreja Católica a sua maior expressão. Destaca-se, inclusive, que as manifestações afro-religiosas não eram sequer consideradas como práticas religiosas.

A perseguição às expressões religiosas de origens africanas assentava-se tanto sobre os aspectos culturais quanto religiosos. Nesse sentido, vigorava nas ciências sociais nascentes a leitura evolucionista que tendia a dividir e hierarquizar os seres humanos em raças, atribuindo a cada uma delas graus diferentes de “civilidade”, no polo positivo e superior encontrava-se as expressões caucasiana-europeias e, no outro extremo, o universo negro-africano.

Até o ano de 1946 a legislação brasileira chegou a materializar o preconceito com relação aos cultos afro-brasileiros no código processual penal, condenando-os enquanto expressão “mágico-religiosa” (associado ao charlatanismo, curandeirismo e exercício ilegal da medicina) e cultural, classificando expressões como o samba e a capoeira como vadiagem e perturbação da ordem pública (MAGGIE, 1992). Não foram poucos os casos de profanação dos espaços sagrados, prisão de sacerdotes e

---

<sup>18</sup> Após a proclamação da República, em 1889, a nova Constituição Federal foi promulgada em 1891 e em seu artigo 72 evidencia o caráter laico do Estado por meio de uma educação não-confessional, o reconhecimento do casamento civil, da liberdade de culto e da separação entre instituição religiosa e poder civil.

cerceamento das cerimônias. Paradoxalmente, nesse período, políticos e intelectuais realçavam a mestiçagem como marca distintiva da brasiliade e elevavam à categoria de símbolos nacionais elementos dessas mesmas religiões (como o samba, a capoeira, a feijoada etc.).

Nesse sentido, são paradigmáticas as Missões de Pesquisas Folclóricas<sup>19</sup> organizadas pelo escritor paulista Mário de Andrade, em que foram captadas expressões culturais e religiosas no interior do país e, para o registro das manifestações de origens africanas (como os candomblés) era necessário obter autorização prévia das autoridades policiais. Ou seja, por um lado o Estado reconhecia a importância de tais expressões (sobretudo como constitutivo da brasiliade) e, por outro, os repreendia como danosos à essa mesma cultura nacional. (SILVA, 2013).

Esse cenário começa a mudar, a partir da ação combinada de alguns políticos, intelectuais e religiosos afros que, em meados dos anos 1960 passam a estabelecer alianças cada vez mais sólidas, cada um deles com interesses distintos. A partir dos anos 1970, as aproximações de setores do Movimento Negro com lideranças das religiões afro-brasileiras permitiram o adensamento das estratégias de combate à discriminação religiosa.

A medida em que se percebe uma diminuição da perseguição por parte do Estado e da Igreja Católica às religiões afro-brasileiras, percebe-se um acirramento da violência de alguns pastores e igrejas neopentecostais. Ora, se por um lado a Constituição de 1988 e a reabertura democrática brasileira, após quase três décadas de ditadura militar, reforçou o direito à livre expressão religiosa no espaço público, por outro, possibilitou a manifestação de outro fenômeno inesperado: o acirramento da intolerância religiosa.

A Igreja Católica, nesse novo contexto político-religioso, guardou sua posição historicamente ambígua: pois, de fato, enquanto alguns padres e bispos se expressavam publicamente contrários às religiões afro-brasileiras, o trânsito entre terreiro e igreja sempre foi intenso. A partir dos anos 1970, a Igreja aproxima-se oficialmente dos sacerdotes afros, culminando, atualmente, em algumas parcerias institucionais e políticas, como veremos mais adiante no segundo capítulo dessa tese.

---

<sup>19</sup> As Missões de Pesquisas Folclóricas foram financiadas pelo Departamento de Cultura de São Paulo e realizada entre 1935 e 1938, com o objetivo de registrar manifestações folclóricas nos estados do Norte e Nordeste do Brasil.

O aumento vertiginoso da visibilidade dos cultos afros e dos símbolos da herança africana na esfera pública provocou reações em várias instâncias: no campo legal (com a aprovação da Lei 7716/89 – “Lei Caó” -, que regulamentou o crime de intolerância religiosa)<sup>20</sup>, intelectual e, sobretudo religioso. Dada a complexidade e amplitude desse tema, nesse texto colocaremos em evidência apenas no aspecto político, acionando pontualmente alguns elementos do campo legal e a posição de alguns religiosos afros.

Se os católicos e protestantes históricos assumem, de certa forma, uma posição mais respeitosa para com as religiões afro, boa parte dos líderes neopentecostais tende a assumir uma posição mais combativa. Vagner Gonçalves da Silva (2007, p. 10), sintetizou esses ataques que se dão:

- 1) no âmbito dos cultos das igrejas neopentecostais e em seus meios de divulgação e proselitismo; 2) Agressões físicas *in loco* contra terreiros e seus membros; 3) Ataques às cerimônias religiosas afro-brasileiras realizadas em locais públicos ou aos símbolos dessas religiões existentes em tais espaços; 4) Ataques a outros símbolos da herança africana no Brasil que tenham alguma relação com as religiões afro-brasileiras; 5) Ataques decorrentes das alianças entre igrejas e políticos evangélicos e, finalmente, 6) As reações públicas (políticas e judiciais) dos adeptos das religiões afro-brasileiras.

Se, por um lado há ataques, há também reações, por outro. E, estruturalmente, eles seguem a mesma lógica. Embora não detenham os mesmos aparatos financeiro e midiático, os religiosos afros têm reagido, sobretudo, acionando o Estado, por meio de denúncias no campo jurídico e de alianças com o poder público, para o reconhecimento religioso e cultural das expressões afro. No aspecto jurídico, a liderança afro, tem colocado em evidência dois argumentos principais: intolerância religiosa e racismo. De fato, em termos numéricos os adeptos das religiões afro-brasileiras, são em sua maioria negros e das classes sociais C e D (IBGE, 2010).

A partir dos anos 2003, com a ascensão de um governo federal cuja agenda política pautava-se por questões sociais, isto é, que coloca as questões sociais como preocupações centrais, o Brasil começa a passar por uma transformação importante no campo político-social, cujos efeitos ainda são difíceis de serem mensurados. O Partido dos Trabalhadores, que governa o país há 12 anos (dois mandatos do

---

<sup>20</sup> Sobre o uso da Lei Caó como ferramenta de combate a intolerância religiosa ver Bortoleto (2014)

presidente Luís Inácio Lula da Silva, de 2003 a 2010) e agora segue no poder federal, sob o comando de Dilma Rousseff, conseguiu materializar diversas reivindicações históricas dos movimentos sociais: a aprovação de políticas de ação afirmativas para a população negra e indígenas e o combate a fome a pobreza extrema.

Essa mudança de paradigma governamental é embalada por uma maior visibilidade dos movimentos reivindicatórios que se tornam cada vez mais visíveis no espaço público. Nesse contexto, os religiosos afros passam também a visibilizar a perseguição que tem sofrido e seu combate. A realização de seminários, congressos envolvendo religiosos, acadêmicos e representantes do poder público, para debater questões que afetam diretamente as comunidades religiosas tem se tornado cada vez mais frequente; bem como, a intensa utilização das redes sociais e a realização de manifestações nas ruas. Nesse último caso, dois eventos são significativos para o tema dessa reflexão que aqui propomos: a Marcha contra a Intolerância Religiosa (realizada anualmente no Rio de Janeiro, no mês de setembro) e o cortejo Águas de São Paulo (que acontece em janeiro, em São Paulo).

Percebemos, ainda, a produção e a circularidade de determinados termos que tem norteado a discussão pública sobre o tema da intolerância religiosa de modo mais amplo e do preconceito racial, mais especificamente, que atingem os membros das religiões afro-brasileiras.

Do ponto de vista da produção socioantropológica sobre o universo afro-religioso brasileiro, após atravessar uma fase de inspiração culturalistas, no qual se ressaltam os trabalhos de pesquisadores importantes como Arthur Ramos, encontramos na obra do francês Roger Bastide (1945, 2001[1989]) um adensamento nas interpretações sobre as religiões afro-brasileiras (sobretudo os seus dois modelos mais conhecidos: o candomblé e a umbanda, mas não exclusivamente). O trabalho do sociólogo francês estabeleceu um novo paradigma nesse campo de estudos, influenciando uma geração de pesquisadores, apesar das críticas às suas interpretações.

Nesse diapasão, no presente capítulo, analisaremos como tem se dado a presença pública das religiões afro-brasileiras e suas relações com o Estado, por meio das ações de inventário e salvaguarda do patrimônio cultural nacional, na atualidade. Nossa hipótese é a de que o reconhecimento público dos cultos afro-brasileiros enquanto religiões passa, paradoxalmente, pela valorização de seus espaços de culto, liturgias e cosmologias como expressões “culturais negras”, os quais precisam ser

preservados por meio de políticas públicas específicas. Dito de outra forma, nas últimas décadas, o movimento negro afro-religioso tem conseguido articular forças políticas no sentido de estabelecer ações de combate à intolerância religiosa e valorização dos “ povos de terreiro”, o revés desse quadro é que parece haver um processo de “culturalização” dessas religiões.

Na primeira parte do capítulo, discute-se o processo de patrimonialização das religiões afro-brasileiras e, na segunda parte, analisa-se as relações entre terreiro com agentes da academia e do poder público no estabelecimento de ações de combate a intolerância religiosa e do racismo contra a população negra.

### 1.1 *Políticas de patrimonialização de terreiros*

A partir da década de 1980, com visibilidade crescente de casos de intolerância religiosa, conforme apontou-se na introdução, percebemos uma maior articulação entre poder público, religiosos e intelectuais. No campo patrimonial, por exemplo, um grande movimento em Salvador culminou com o primeiro tombamento de um terreiro de candomblé, o Ilê Axé Iyá Nassô Oká – Casa Branca –Salvador/BA em 1986, pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN). Este fato abriu a possibilidade para a realização de novos tombamentos, nas três esferas: federal, estadual e municipal. Assim, segundo Christine Douxiane “a política do patrimônio imaterial dá uma nova legitimidade ao folclore em geral e, particularmente, aquele dos afro-brasileiros, freando os aspectos depreciativos os quais estavam associados. (2015, p. 78. Minha tradução)<sup>21</sup>

Ainda de acordo com Douxiane, a política patrimonial brasileira está associada tanto a valorização de aspectos da cultura popular nacional quanto a manifestações culturais dos grupos minoritários, dentre eles as religiões afro-brasileiras. Para compreender como esse quadro é possível, convém fazer um recuo até o início do século XX quando são lançadas as bases dessa política no contexto brasileiro.

O debate em torno da identidade nacional, que movimentou intelectuais, políticos e artistas no início do século XX, contrapôs duas hipóteses possíveis para a configuração da população: uma que apostava numa visão pessimista da mestiçagem e defendia o “branqueamento” da população por meio do incentivo à imigração de europeus (política que foi adotada até a falência das teorias racistas sobre a configuração dos seres humanos); e outra que apostava na positivação da mistura, cujo grande representante é Gilberto Freyre.

O Movimento Modernista (que culmina com a Semana de Arte Moderna realizada em 1922) e a realização das Missões de Pesquisa Folclóricas (1932-1938, organizadas por Mário de Andrade) contribuíram para o estabelecimento da

---

<sup>21</sup> « La politique du patrimoine immatériel donne ainsi une nouvelle légitimité au folklore en général et, en particulier, à celui des Afro-Brésiliens, en estompant l'aspect désuet qui lui était associé. » (DOUXAMI, 2015, p. 78)

“brasilidade” como uma mistura de raças, cores e sabores. Tal perspectivas, culminou numa série de ações políticas que, por um lado, enalteceram elementos das comunidades negras brasileiras (consideradas como representativas da identidade nacional) e, por outro, a invisibilização dessas mesmas populações, cristalizando o que atualmente é denominado “mito da democracia racial”. Ou seja, o Brasil seria um país onde os grupos convivem harmoniosamente sem nenhum tipo de atitude racista.

Essas formulações impactaram sobremaneira a política patrimonial nacional, de tal forma que os marcos legais que foram estabelecidos nesse período continuam reverberando nas ações de inventário e salvaguarda dos bens que são realizados atualmente. Nesse sentido, a coletânea organizada por Stefania Capone e Mariana Moraes (2015) apresenta uma síntese desse processo.

Getúlio Vargas em 1937, por meio do Decreto-lei nº25, estabeleceu a salvaguarda do patrimônio artístico e cultural nacional brasileiro e no mesmo ano criou-se o Serviço de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN), o qual em 1938 já havia tombado 292 bens, sendo a sua maior parte composta de igrejas barrocas do século XVIII. Com exceção das cidades mineiras Diamantina, Mariana, São João Del Rei, Serro, Tiradentes e Ouro Preto, os bens tombados eram todos individuais.

Isso demonstra a importância dada ao barroco por aqueles que integravam a cena patrimonial e que, procurando criar um repertório que pudesse definir “a cultura nacional”, privilegiaram o universo simbólico das elites brasileiras” (CAPONE E MORAIS, 2005, p. 8. Minha tradução)<sup>22</sup>

Já destacamos anteriormente as ambiguidades desse processo de reconhecimento do patrimônio afro-brasileiro. Se, por um lado, os símbolos da brasilidade são inventariados no seio das comunidades afro-religiosas (como samba, carnaval, capoeira, feijoada, maracatus etc.), seus produtores e seus espaços de culto não são preservados, pelo contrário, sofriam intensa perseguição policial. Além do acervo das Missões Folclóricas, a coleção “Magia Negra” (conservada no Museu da Polícia Civil, no Rio de Janeiro) também foram recolhidos nos terreiros de candomblé durante as ações violentas dos agentes públicos.

Na década de 1960 o SPHAN é transformado em Departamento Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (DPHAN) e associa-se à UNESCO, que abre o seu

---

<sup>22</sup> « Cela montre l'importance accordée au baroque par ceux qui intégraient la scène patrimoniale et qui, en essayant de créer un répertoire qui puisse définir « la culture nationale », privilégiaient l'univers symbolique des élites brésiliennes » (CAPONE E MORAIS, 2005, p. 8.)

escritório no Brasil, em 1964. Essa aproximação entre os dois órgãos visa desenvolver uma política patrimonial ligada ao turismo, tendo o barroco como carro chefe. (CAPONE e MORAIS, 2015).

Durante o período da ditadura militar, o caráter “miscigenado” e diverso do patrimônio sofre alguns abalos

O Estado começou a estimular a cultura como uma forma de integração sob seu controle. A ditadura militar reagia com violência contra tudo aquilo que expressava divergência com a política econômica, social e política adotada pelo regime. A censura exercida tornou impossível a emergência de certos tipos de obras artísticas, sobretudo com o forte controle à imprensa estudantil (CAPONE E MORAIS, 2005, p. 10. Minha tradução)<sup>23</sup>

Na década de 1980, com o declínio do sistema ditatorial e o aumento do movimento pela abertura democrática, a noção de patrimônio também é transformada. Antropólogos passam a debater sobre as questões relacionadas ao patrimônio, produzindo um alargamento do conceito de cultura (que passa a ter uma acepção antropológica), culminando com a inclusão, na noção de “patrimônio cultural” “as práticas, as representações as expressões e os conhecimentos dos diversos grupos sociais” (Idem, p. 13). Essa proposta, inclusive já estava no pré-projeto proposto por Mario de Andrade, em 1936. Essas reivindicações são cristalizadas na nova Constituição Federal de 1988 e suas emendas, a qual define nos artigos 2015 e 2016 a necessidade de inventário e salvaguarda do patrimônio cultural nacional e inclui no rol dos bens a serem protegidos aqueles associados às expressões indígenas e afro-brasileiras

Art. 215. O Estado garantirá a todos o pleno exercício dos direitos culturais e acesso às fontes da cultura nacional, e apoiará e incentivará a valorização e a difusão das manifestações culturais.

§ 1º O Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional.

§ 2º A lei disporá sobre a fixação de datas comemorativas de alta significação para os diferentes segmentos étnicos nacionais.

§ 3º A lei estabelecerá o Plano Nacional de Cultura, de duração plurianual, visando ao desenvolvimento cultural do País e à integração das ações do poder público que conduzem à:

- I defesa e valorização do patrimônio cultural brasileiro;
- II produção, promoção e difusão de bens culturais;

---

<sup>23</sup> L'État commence alors à stimuler la culture comme un moyen d'intégration, placé sous son contrôle. La dictature militaire réagissait en effet avec violence contre tous ceux qui exprimaient leur divergence face aux politiques économiques, sociales et culturelles adoptées. La censure exercée rendit impossible l'émergence de certains types d'œuvres artistiques, en contrôlant fermement la presse et les universités. (CAPONE E MORAIS, 2005, p. 10)

III formação de pessoal qualificado para a gestão da cultura em suas múltiplas dimensões;  
 IV democratização do acesso aos bens de cultura:  
 V valorização da diversidade étnica e regional  
 Art. 216. Constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, nos quais se incluem:  
 I - as formas de expressão;  
 II - os modos de criar, fazer e viver;  
 III - as criações científicas, artísticas e tecnológicas;  
 IV - as obras, objetos, documentos, edificações e demais espaços destinados às manifestações artístico-culturais;  
 V - os conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, paisagístico, artístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico.

Cabe, atualmente ao Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), que substituiu o DPHAN, proceder o registro dos bens culturais na esfera federal (estados e municípios possuem seus organismos próprios). Essa mudança na legislação, que como dissemos acima, reflete uma transformação no modo de se pensar as expressões culturais no Brasil, possibilitou o tombamento de terreiros de candomblé em todo país.

Neste sentido é importante destacar o debate interno sobre o tipo de tombamento realizado.

O decreto-lei 25 de 1937, apontado acima, ainda é a base legal que orienta as políticas de tombamento em âmbito nacional. O artigo 1º define o Patrimônio Histórico e Artístico Nacional como o "conjunto de bens móveis e imóveis existentes no país e cuja conservação é de interesse público, quer por sua vinculação a fatos memoráveis da história do Brasil, quer por seu excepcional valor arqueológico ou etnográfico, bibliográfico ou artístico". O IPHAN, ao incorporar os princípios preconizados na Constituição Federal, citados acima, define que os bens de natureza material podem ser

imóveis como as cidades históricas, sítios arqueológicos e paisagísticos e bens individuais; ou móveis, como coleções arqueológicas, acervos museológicos, documentais, bibliográficos, arquivísticos, videográficos, fotográficos e cinematográficos. (IPHAN, 2013)

A essa conceituação foi acrescentada a definição de bens imateriais proposto pela Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO), ratificado pelo Brasil em 2006:

as práticas, representações, expressões, conhecimentos e técnicas – com os instrumentos, objetos, artefatos e lugares culturais que lhes são associados -

que as comunidades, os grupos e, em alguns casos os indivíduos, reconhecem como parte integrante de seu patrimônio cultural. (UNESCO, 2003)

Essa distinção entre patrimônio material e imaterial, notamos uma disputa que vai além de um jogo de palavras, mas envolve a forma como esses espaços são percebidos (ou, em alguns casos, são estrategicamente alocados de acordo com a legislação em vigor).

Se, num determinado contexto histórico-político, o reconhecimento como patrimônio material, permitiu a preservação dos espaços físicos ela não dá conta da defesa com relação a violência simbólica, sobretudo em forma de preconceito e intolerância religiosa. Por exemplo, no caso da única casa tombada em SP, o Axé Ilê Oba, São Paulo/SP (tombado em 1990 pelo CONDEPHAAT - Conselho de Defesa do Patrimônio Histórico, Arqueológico, Artístico e Turístico - Secretaria de Cultura – Estado de São Paulo), como a casa estava sendo ameaçada de demolição, para possibilitar a construção de uma rodovia, o terreiro foi tombado como sítio arqueológico e, atualmente encontra-se em processo para tombamento como patrimônio imaterial.

No quadro abaixo, notamos que todas as casas foram tombadas pelo IPHAN como patrimônio material e não imaterial. É reconhecido o valor arqueológico, etnográfico, paisagístico e histórico, mas não “àquelas práticas e domínios da vida social que se manifestam em saberes, ofícios e modos de fazer; celebrações; formas de expressão cênicas, plásticas, musicais ou lúdicas” (IPHAN, 2015). Nesse contexto, a etnografia clássica já demonstrou que a relação entre os religiosos afros e os espaços físicos não é somente de natureza pragmática, os terreiros são como seres vivos, compondo um todo junto com a comunidade, os deuses e os iniciados que frequentam seus espaços.

Localização		Informações sobre o Bem			Inscrições no Livro do Tombo		
Uf	Município	Nome Do Bem	Classificação	Situação	Ano De Abertura	Arqueológico, Etnográfico E Paisagístico	Histórico
Ma	São Luís	Terreiro Casa Das Minas Jeje	Terreiro	Tombado	2000	Fevereiro/2015	Fevereiro/2015
Ba	Salvador	Terreiro Da Casa Branca	Terreiro	Tombado	1982	Agosto/1986	Agosto/1986
Ba	Salvador	Terreiro De Candomblé Do Bate-Folha	Terreiro	Tombado	2001	Fevereiro/2005	Fevereiro/2005
Ba	Salvador	Terreiro De Candomblé Ilê Axé Oxumaré	Terreiro	Tombado	2002	Outubro/2004	Outubro/2004
Ba	Salvador	Terreiro De Candomblé Ilê Iyá Omim Axé Iyamassé	Terreiro	Tombado	2000	Fevereiro/2005	Fevereiro/2005
Ba	Salvador	Terreiro Do Alaketo, Ilê Maroiá Láji	Terreiro	Tombado	2001	Setembro/2008	Setembro/2008
Ba	Salvador	Terreiro Do Axé Opô Afonjá	Terreiro	Tombado	1998	Julho/2000	Julho/2000
Ba	Cachoeira	Terreiro Zogbodo Male Bogun Seja Unde (Roça Do Ventura)	Terreiro	Homologado	2011	Dezembro/2014	Dezembro/2014
Ba	Itaparica	Terreiro Culto Aos Ancestrais - Omo Ilê Agboulá	Terreiro	Instrução	2002		
Ba	Guanambi	Terreiro De Aché Ilê Cicôngô Roxo Mucumbe De H'anzambi	Terreiro	Instrução	2014		
Ba	São Félix	Terreiro De Candomblé Do Cajá, Situado Na Fazenda Capivari	Terreiro	Instrução	2008		
Ba	Salvador	Terreiro Do Ilê Ache Iba Ogum	Terreiro	Instrução	2000		
Ba	Lauro De Freitas	Terreiro Do Ilê Axé Opô Ajukanã	Terreiro	Instrução	2000		
Go	Valparaíso	Terreiro Ilê Axé Opô Afonjá- Ilê Oxum	Terreiro	Instrução	2011		
Ba	Salvador	Terreiro Mokambo-Onzo Nguzo Za Nkisi Dandalunda Ye Tempo	Terreiro	Instrução	2005		
Ba	Lençóis	Terreiro Palácio De Ogum	Terreiro	Instrução	2007		
Ba	Salvador	Terreiro Tumba Junçara Da Nação Angola	Terreiro	Instrução	2004		
Ba	Cachoeira	Terreiro Viva Deus - Egbè Eràn Ope Olúwa	Terreiro	Instrução			

Quadro 1 – Relação dos Terreiros inventariados pelo IPHAN – Fonte IPHAN 2016<sup>24</sup>

Embora seja um passo importante, a salvaguarda dos terreiros deve ir além do tombamento do seu espaço físico. Nesse sentido, percebemos atualmente, um novo movimento envolvendo religiosos, políticos e intelectuais-militantes em pensar as religiões afro-brasileiras como comunidades tradicionais de matriz africanas.

De acordo com o artigo 3 do Decreto nº 6.040, de 7 de fevereiro de 2007, que institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais,

Povos e comunidades tradicionais de matriz africana<sup>25</sup> são definidos como grupos que se organizam a partir dos valores civilizatórios e da cosmovisão trazidos para o país por africanos para cá transladados durante o sistema escravista, o que possibilitou um contínuo civilizatório africano no Brasil, constituindo territórios próprios caracterizados pela vivência comunitária, pelo acolhimento e pela prestação de serviços à comunidade.

<sup>24</sup> Disponível em: [http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/2016-11-25\\_Lista\\_Bens\\_Tombados.pdf](http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/2016-11-25_Lista_Bens_Tombados.pdf)

<sup>25</sup> O que no Plano foi definido como comunidades tradicionais de matriz africana, donde os terreiros de candomblé, o Ministério da Cultura classifica como Povos de Terreiro.

No campo das políticas públicas, essa nova categoria jurídica possibilita, por parte do Estado, a promoção de valorização e preservação dos espaços de cultos enquanto espaços de reprodução de certos "valores civilizatórios africanos". E como desdobramento desde decreto, em janeiro de 2013 foi lançado o I Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana. Coordenado pela SEPPIR, sua confecção envolveu a participação de representantes de onze instituições, entre Ministérios e órgão federais como a Fundação Cultural Palmares, o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) e a Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária (EMBRAPA). Além disso, nos encontros regionais de discussões houve a participação de líderes religiosos afro-brasileiros.

A ação da SEPPIR visou atender as reivindicações de líderes religiosos afro, entretanto como o Ministério não poderia desenvolver políticas públicas para religiões, o Plano pretendeu pensar essas comunidades em outra chave. Silvany Euclênio Silva, representante da SEPPIR e coordenadora do grupo de trabalho interministerial que elaborou o 1º Plano, relembra que a ministra da SEPPIR chegou a ser procurada por alguns evangélicos negros que reivindicavam também políticas de estado para si.

Retomaremos mais adiante os desdobramentos desse evento. Aqui ressaltamos que a aproximação do “terreiro” com os poderes públicos (sobretudo aqueles voltados para a política de promoção da igualdade racial e do combate ao racismo e discriminação religiosa) tem permitido o compartilhamento de certos termos-chave que estão norteando o debate público em torno das religiões afro-brasileiras.

Pensar “valores civilizatórios” significa estabelecer novas formas de organização social, produção de saberes, e expressões religiosas. Estrategicamente, na esfera pública, apresentar os terreiros como comunidades tradicionais africanas os coloca discursivamente no mesmo plano dos povos indígenas e comunidades quilombolas, para além da diversidade interna das várias casas e tradições religiosas.

Percebemos uma dinâmica que possibilita a criação de categorias internas de classificação que são transformadas em categorias jurídicas e voltam para o campo como categorias de organização social. Parece-nos que a “noção de África em conserva” de Roger Bastide (1967) foi radicalizada a tal ponto, que a valorização das expressões culturais afro-brasileiras, prescindem da materialidade de um grupo.

Todavia, é preciso considerar, como reforça E. K. Tall (2002), que a transformação de categorias éticas em êmicas embora não seja uma novidade no jogo das classificações sociais, tem ocorrido cada vez mais rápido

Hoje, como somos todos contemporâneos uns dos outros, qualquer enunciado científico de ordem ética assume rapidamente um valor êmico numa lógica de legitimação e de deslegitimação ao redor de questões identitárias: criações étnicas, invenção de tradições ou reafricanização são, em alguma medida, os ingredientes necessários para o bom funcionamento dos cultos [afro-brasileiros] na Bahia do terceiro milênio. (TALL, 2002, p. 457. Minha tradução)<sup>26</sup>.

Este constante movimento das categorias é observado não apenas no campo das identidades, mas também no campo dos estudos religiosos como um todo, como demonstrou Melvina Araújo (2011). No caso francês, por exemplo, a noção de “identidade racial” por vezes é evocada como sinônimo de “identidade cultural” ou de classe social e acionada politicamente nos momentos em que a “identidade nacional” (ou seja, “república”) é tida como ameaçada. Amselle argumenta que este movimento pode ser entendido em escala global, ou seja, a “a eticização, a indigenização, ou ainda, as indigenação do mundo estão em curso, e nesse sentido, a etnicização da sociedade francesa é apenas um elemento nesse dispositivo global eticização do planeta” (2011, p. 136. Minha tradução)<sup>27</sup>

Ora, diante da aparente impossibilidade de definir categorias de identificação, estaríamos talvez sucumbindo uma “armadilha da identidade” (AGIER, 2013) e o ideal seria abandoná-los. Mas, como bem ressaltou Tall (2002), não é possível abrir mão de determinados elementos, uma vez que eles são categorias estruturantes dos sistemas de classificação, cuja semântica carece sempre de contextualização – o que não impede, paradoxalmente, que consensos sejam estabelecidos na esfera pública, mesmo que os conteúdos dos termos sejam diferentes.

Podemos expandir essa reflexão sobre a relação entre o Estado e agentes religiosos tomarmos como base outras duas ações desenvolvida por religiosos afros: o *Alaiandê Xirê* e o cortejo *Águas de São Paulo*.

---

<sup>26</sup> Aujourd’hui, alors que nous sommes tous contemporains les uns des autres, tout énoncé scientifique d’ordre étique prend vite valeur émique dans une logique de légitimation et de délégitimation autour des quêtes identitaires : invention ethnique, fabrication des traditions ou ré-africanisation sont en quelque sorte les ingrédients nécessaires au bon fonctionnement des cultes dans la Bahia du troisième millénaire”. (TALL, 2002, p. 457)

<sup>27</sup> ““l’ethicisation, l’indigénisation, voire l’indianisation du monde sont en marche et, en ce sens, l’ethnicisation de la société française n’est qu’un élément dans le dispositif global d’ethnisation de la planète » (AMSELLE, 2011, p. 136)

## 2. Manifestações afro contra a intolerância religiosa

Diferente do caso francês no qual, em nome da laicidade do Estado, pretende-se depurar do espaço público manifestações e símbolos que guardem alguma relação religiosa, relegando-as ao espaço privado dos templos e das residências dos fiéis, no Brasil, o esforço político para assegurar a laicidade do Estado é realizado na perspectiva de que toda e qualquer religião tenha a possibilidade de se manifestar no espaço público. De fato, o artigo quinto da Constituição Federal Brasileira de 1988, assegura que “é inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e a suas liturgias”. (BRASIL, 1988)

Portanto, ao invés de expurgar do espaço público símbolos religiosos, eles são barrocamente apresentados. Em um país, em que quase 95% da população se diz pertencente a uma religião (IBGE 2010), é comum observar a presença de crucifixos em estabelecimentos oficiais, placas nas entradas das cidades com dizeres “[nome da cidade] é do Senhor Jesus”, ou estátuas de deuses africanos em locais públicos. Atualmente, porém, a legitimidade da presença desses símbolos tem provocado um grande debate<sup>28</sup>.

A profusão desses símbolos nos espaços públicos, bem como a enorme quantidade de templos religiosos espalhados pelas cidades, pode fazer crer, que no “país da mestiçagem”, a pluri-religiosidade é isenta de conflitos. Ora, assim, como no campo racial o preconceito está presente e marca as relações interpessoais, a intolerância religiosa também possui suas facetas, por vezes mais ou menos explícitas; entretanto, a maior parte delas contra um grupo específico: as religiões afro-brasileiras.

Conforme anunciamos acima, foi como uma maneira de combater essa violência que líderes religiosos afros começaram a desenvolver, no espaço público, ações de denúncia da intolerância religiosa. Em São Paulo, uma manifestação que tem ganhado eco é o evento *Águas de São Paulo*, que nascera sob inspiração da Lavagem do Bonfim (na Bahia) e da Caminhada contra a Intolerância Religiosa (do Rio de Janeiro), o primeiro de cunho religioso e o segundo político.

---

<sup>28</sup> O trabalho de Emerson Giumbelli (2005), por exemplo, analisa esta controvérsia.

## 2.1. Afro cortejos: as águas de São Paulo

Idealizada por Iyá Edelzuita de Oxaguiã, o Águas de São Paulo surge como um movimento para dar visibilidade ao “Dia das Tradições das Raízes de Matrizes Africanas e Nações do Candomblé, Umbanda e seus segmentos” (estabelecido em São Paulo, pela Lei Municipal - 14.619/07). Ao longo dos anos o evento ganha corpo e é institucionalizado e assumido por pais e mães-de-santo. Um dos objetos do movimento é “denunciar atos de preconceito e de vilipêndio a Laicidade garantida na Constituição Federal, promoção da Cultura de Paz, liberdade religiosa e preservação das tradições de matriz africana.<sup>29</sup>

Movimento social e religioso, como é definido pelos seus organizadores, realiza-se anualmente no centro de São Paulo (inicialmente no dia 25 de janeiro, dia em que se comemora o aniversário da cidade; mas essa data não é fixa, a edição de 2016 foi programada para acontecer no mês de outubro).

Inspirado na Lavagem do Bonfim (na Bahia) e na Caminhada contra a Intolerância Religiosa (do Rio de Janeiro), foi iniciado com uma caminhada do grupo, do Vale do Anhangabaú até o Largo do Paissandu, onde se encontra a estátua da Mãe Preta, a qual foi lavada ritualmente. A programação englobou apresentações culturais como afoxés, samba de roda e toques rituais (das várias nações do candomblé e da umbanda); discurso de políticos e religiosos e o cortejo, o qual se desenrolou durante um dia inteiro.

A sétima edição ocorreu em outubro de 2013 e o público ficou abaixo da expectativa dos organizadores. Realizado no Vale do Anhangabaú, no centro de São Paulo, o evento contou com apresentações culturais, um cortejo embalado por afoxé (este ano foi o Ile Omo Dada, conduzido por mãe Wanda de Oxum) até a estátua da Mãe Preta, no Paissandu, a qual foi lavada ritualmente com água de cheiro e enfeitada com flores brancas e amarelas.

Sob a bandeira da “luta contra a intolerância religiosa sofrida pelos adeptos dos cultos de matriz africana”, a sétima edição contou com o apoio da Prefeitura de São Paulo, da Secretaria Municipal de Promoção da Igualdade Racial (SMPIR/SP), da Assessoria de Gênero e Etnias da Secretaria da Cultura do Estado de São Paulo

---

<sup>29</sup> Cf. página oficial do grupo. Disponível em: <https://www.facebook.com/aguasdesaopaulo/> Acesso em 14 de março de 2015.

e dos gabinetes da Deputada Estadual Leci Brandão e dos Vereadores Orlando Silva e Laércio Benko, os quais estiveram presentes. O ato contou ainda com a participação de várias personalidades do universo religioso afro, como o babalaô Ivanir dos Santos interlocutor da Comissão de Combate à Intolerância Religiosa (CCIR-RJ), e o pai-de-santo Francisco d’Oxum (que foi candidato a deputado estadual em São Paulo e participa das missas afro na igreja Nossa Senhora Achiropita)<sup>30</sup>. Como disse acima, este evento foi divulgado numa das reuniões do DCCU por dois pais-de-santo que integraram a comissão organizadora (um da umbanda e outro do candomblé), os quais encontrei circulando entre os convidados. Interessante que, ao questioná-los sobre a programação, eles não souberam informar: um deles sugeriu que eu olhasse no Facebook<sup>31</sup> e outro me apresentou o coordenador geral da Associação Águas de São Paulo, o qual era assediado por várias pessoas, o que impediu um diálogo.

O evento, cuja concentração estava agendada para às 9h começou por volta das 11h com uma louvação aos orixás, feita por alabes do candomblé nagô, depois seguiu-se a fala das autoridades civis e religiosas presentes. O Balalorixá Ofaniré (presidente do movimento) explicou o motivo da lavagem da Mãe Preta: “O monumento Mãe Preta é o símbolo mais marcante da ancestralidade africana em São Paulo e representa as mulheres negras que lutaram e ainda lutam pela manutenção das tradições e da liberdade religiosa”.

O Vale do Anhangabaú é caracterizado como um grande espaço ao ar livre, formado pelas praças Ramos de Azevedo, próxima ao Viaduto do Chá (onde encontra-se a prefeitura municipal) e pela Praça do Correio, que termina sob o Viaduto Santa Efigênia, esses dois extremos são interligados pela Avenida São João, que nasce no Largo da Bolsa de Valores e se descontina num grande calçadão até o Largo do Paissandú (todo esse trecho é reservado aos pedestres e destinado somente aos pedestres, a partir do Largo carros estão autorizados). Esse espaço é utilizado para um conjunto de atividades diversas desde manifestações políticas até feiras e shows organizados pela prefeitura.

---

<sup>30</sup> A relação do pai Francisco de Oxum com a Igreja Católica foi analisada em minha pesquisa de mestrado, inclusive ele foi um dos entrevistados devido a sua aproximação com a Pastoral Afro-brasileira da Igreja N. Sra. Achiropita, localizada no bairro Bela Vista, em São Paulo

<sup>31</sup> É comum, atualmente, as instituições ou mesmo eventos divulgarem suas atividades num perfil virtual no site da rede social Facebook. Eu já havia acessado a *fanpage* do evento, entretanto, a programação não estava disponível. Após a conversa com o pai-de-santo voltei a acessá-la e só encontrei a divulgação dos convidados e apoiadores.

O Águas de São Paulo serve-se desse local para realizar seu evento anualmente. Num dos extremos, sob o Viaduto do Chá, montou-se o palco onde ocorre as apresentações artísticas e as lideranças fizeram seus discursos; na frente do palco foram colocadas uma centena de cadeiras, as quais foram cercadas por uma grade de ferro de aproximadamente 1m de altura, criando um espaço reservado entre o grande público e os “convidados ilustres” (autoridades civis e religiosas). A maioria das pessoas vestiam branco com as indumentárias típicas das religiões afro-brasileiras: guias no pescoço, dorso na cabeça, pano da costa sobre os ombros, saíotes ou ainda os ternos típicos do candomblé angola e da umbanda. O clima era de festas: as pessoas riam e conversavam animadamente, a música só foi silenciada no momento dos discursos, ora ouvia-se um grupo de percussão (que tocava seus instrumentos no meio do povo), ora era o som mecânico quem reverberava cantiga às divindades *afros* ou sambas com temática afro-religiosa.

A manifestação dividiu-se em três momentos consecutivos: introdução, cortejo e shows. Na introdução, após as palavras de acolhida feita pelo presidente do Águas de São Paulo, seguiu-se uma louvação inicial aos deuses e imediatamente passou-se às falas das autoridades.

O segundo momento foi o cortejo, durante o qual entoaram-se cânticos de louvor à deidade da criação, Oxalá, e para Oxum, divindade do amor e das águas doces. Segundo os organizadores “as canções remeteram à criação do universo, segundo a mitologia ioruba, e levarão a mensagem do clamor pela paz religiosa em São Paulo”. Partiu-se do palco em direção à estátua da Mãe Preta, localizada no Largo do Paissandu: a frente ia os pais e mães de santo de braços dados, seguidos pelos afoxés e todo o povo que cantava e dançava alegremente. Diante da imagem, foram entoados mais cânticos à Oxum, discurso inflamado contra a intolerância religiosa e por fim, a libação com água perfumada.

Após o cortejo e lavagem da estátua, os presentes retornaram para diante do palco afim de acompanharem as apresentações gratuitas de música e de dança, que contou com a participação de Carol Aniceto, Chapinha do Samba da Vela, Samba de roda do Pai Tonhão, Mc Lenda ZN, Rose Calixto, Liz Hermann, Arrastão Do Beco e um show especial de encerramento com a cantora Fabiana Cozza, que acabara de gravar um DVD especial em homenagem à Clara Nunes.

É importante ressaltar que o movimento As Águas de São Paulo foi institucionalizado, e atualmente possui inúmeras parcerias, inclusive com a Fundação

Cultural Palmares, para a realização do encontro “Olhares de Dentro: Presença das matrizes africanas na cidade de São Paulo”. O evento fez parte da agenda de comemoração dos 25 anos da fundação e contou com um debate para analisar as religiões de matriz africana sob os pontos de vista cultural, acadêmico, político e de comunicação na cidade de São Paulo.

Parece-nos, portanto, que pais e mães-de-santo com trânsito na academia, nos órgãos públicos (sobretudos naqueles responsáveis pela promoção da igualdade racial e combate à discriminação nas esferas municipal, estadual e federal) e na sociedade civil organizada (em instituições como o INTECAB, a CCIR etc.) tem apresando uma postura em que as religiões afro-brasileiras (agora defendidas como de “matriz africana”) são vitimadas em função de seu pertencimento étnico ou racial de origem, ou seja, os ataques a estas religiões são motivados por racismo. Tal explicação encontra eco, sobretudo após a consagração, por parte do governo e de alguns trabalhos acadêmicos, que as apresentou como lócus da cultura africana.

## 2.2. *Diálogos para além do terreiro: a academia e o poder público*

A circulação de intelectuais, políticos e artistas nos *terreiros* não se configura por si só uma novidade, tal como já vimos apontando ao longo desse trabalho. Mesmo as manifestações públicas de apoio às lideranças afro-religiosas, suas casas ou ao conjunto das religiões afro-brasileiras já vem de longa data. Jocélio Teles do Santos, em um trabalho publicado em 2005, descreveu e analisou essa complexa relação que mescla aproximações e distanciamentos, favorecimentos e perseguições, tendo como campo empírico o cenário baiano, cujas conclusões podem ser expandidas para o contexto nacional.

Como demonstra o antropólogo, embora desde 1946 a Constituição Federal assegure a liberdade de culto, a adoção de medidas efetivas por parte dos Estados para o cumprimento da lei é recente, nesse cenário é possível observar algumas alianças entre os *terreiros* baianos e o poder público, em parte mediada pelos intelectuais. Dois eventos atestam essa aliança: as comemorações do cinquentenário da liderança de Mãe Menininha do Gantois<sup>32</sup> com a ida de adeptos do candomblé à sede do governo do Estado da Bahia durante a gestão de Antonio Carlos Magalhães e as repercussões do ato de liberação dos *terreiros* da ação policial<sup>33</sup>, por meio da promulgação da Lei Estadual 25.095, de 15 de janeiro de 1976, promulgada pelo governador Roberto Santos (SANTOS, 2005, p. 143).

O escritor Jorge Amado, o fotógrafo Pierre Verger e o artista plástico Carybé organizaram a festa de comemoração dos cinquenta anos de liderança de Mãe Menininha. O evento contou com a presença de intelectuais, da elite política (do governador da Bahia, Antonio Carlos Magalhães; prefeito de Salvador, cônsul dos Estados Unidos, diretor-geral da polícia federal entre outros).

Embora o cinquentenário possa ser lido como o reconhecimento oficial da legitimidade do candomblé – afinal tivemos uma representação estatal no espaço religioso – seria a absorção de signos dos *terreiros* o fato a ser destacado na tessitura oficial. (Idem, p. 144).

---

<sup>32</sup> Escolástica Maria da Conceição Nazaré, a Mãe Menininha Gantois, foi um a importante sacerdotisa do candomblé baiano, e uma das mais influentes mães-de-santo do Brasil. Nascida em 1894 em Salvador, assumiu o comando do Ilê Iyá Omin Axé Iyamassê (o “*terreiro* do Gantois), em 1922.

<sup>33</sup> Convém destacar que o Decreto-Lei 1.202, de 8 de abril de 1939, no seu artigo 3º proibia aos Estados e Municípios “Estabelecer, subvencionar ou embargar o exercício de cultos religiosos”. Esse dispositivo jurídico não era observado, em muitos estados, como demonstra o caso baiano.

Há certa continuidade entre esses dois eventos, de acordo com Jocélio Silva, num as autoridades estão no espaço sagrado e desterram uma placa de bronze comemorativa; noutro as filhas e mães-de-santo estão nos espaços públicos e oferecem aos chefes políticos “oferendas saídas dos segredos do seu culto.” (Idem, p.146). E prossegue o antropólogo considerando que, se do ponto de vista dos adeptos do candomblé acontece à incorporação do discurso do sagrado no espaço público; o discurso oficial destaca a valorização da herança cultural africana na Bahia, aliás, esse aspecto já havia sido anunciado em 1973 com a criação da BahiaTursa (órgão estatal responsável em divulgar as atrações turísticas do estado baiano, através da revista Viver Bahia; e, nesse sentido, ressaltava a presença dos signos do candomblé na configuração do espaço público).

O poder público, portanto, se manifesta como uma instância capaz de promover e também regular a religião em nível de legitimação social, através do que foi elevado como uma das nossas representações nacionais: a cultura de origem africana. (SANTOS, 2005, p.155).

Essa assertiva de Jocélio Santos continua válida e nos permite entender a relação atual entre *terreiro* e poder público. Convém destacar que esse processo que se desenrolou de maneira paradigmática no contexto baiano, teve suas consequências reverberada em todo território nacional, uma vez que o diálogo entre lideranças religiosas, políticas e acadêmicas extrapolam o contexto estadual e atinge a esfera nacional, sobretudo aliada ao movimento negro e a luta pelos direitos a população negra, acentuado na década de 1980. A seguir, veremos alguns exemplos de como essas alianças tem se replicado na atualidade e os novos contornos que elas têm assumido.

## Alaiandê Xirê

O Alaiandê Xirê – Festival Nacional de Alabês, Xicarangomas e Runtós é uma instituição<sup>34</sup> criada pelo Ogã e Balalrixá Roberval Marinho e pela Agbeni Xangô Cléo Martins, membros do Ilê Axé Opô Afonjá – BA. É realizado anualmente desde 1998 e seu patrono é o orixá Xangô. De acordo com a comissão organizadora, o festival

tem por objetivo debater questões diversas sobre os povos e comunidades tradicionais de matriz africana com ênfase naquelas relacionadas aos músicos sagrados dos candomblés de todas as nações. O encontro já foi realizado na Bahia, Recife e Brasília unindo membros dos candomblés e reconhecidos intelectuais e acadêmicos de inúmeras universidades do Brasil e do exterior. Neste ano, o orixá homenageado será Logunedé, patrono do terreiro Ilê Afro Brasileiro Odé Loreci onde se realizará o encontro.<sup>35</sup>

A inspiração para a realização de um evento em homenagem aos tocadores veio em 1983, após a realização da II Conferência Mundial da Tradição dos Orixás e Cultura no terreiro de candomblé Ilê Axé Opô Afonjá na cidade de Salvador. Segundo as memórias do Roberval Marinho, o objetivo principal desse encontro, cuja primeira edição ocorreu em 1981 em Lago (Nigéria), era promover um “intercambio mundial da história e cultura afro-americana”. Ainda de acordo com o ogã

Por muitos anos, o Axé Opô Afonjá promoveu discussões acadêmicas dentro do terreiro, e o Alaiandê nasceu de um seminário chamado “Irê Aió, o caminho de alegria”. Roberval sugeriu a Cléo que era preciso fazer alguma coisa diferente daquela fria atividade acadêmica. A ideia era provocar uma visão diferente, sem aquilo de todo mundo sentadinho assistindo fala acadêmica, sem participação ativa. Então, sugeriu-se uma competição de tocadores de candomblé. Nesse ínterim, chegou-se à conclusão de que uma competição não seria propícia, porque todos os tocadores eram bons. Um festival seria mais apropriado. Cléo sugeriu um primeiro nome para o festival: “Alaiandê Nilê, o grande tocador na casa”. Depois de um pouco mais de reflexão, Roberval, num momento de grande inspiração, sugeriu “Alaiandê Xirê, a brincadeira do grande tocador”. Por essas razões, foram considerados criadores do Alaiandê Xirê, nascido de uma vontade de trazer o acadêmico por meio do lúdico, já que não existe coisa melhor que brincadeira. (MARINHO, 2013).

Desde sua origem, portanto, o festival de tocadores teve a preocupação em produzir uma reflexão crítica que extrapolasse o universo lúdico das manifestações afro-religiosas. Depreende-se da fala dos idealizadores do evento, também o contrário: à atividade “fria” da reflexão acadêmica era necessário “aquecer” com a

---

<sup>34</sup> Assim como o Águas de São Paulo, o Alaiandê Xirê é ao mesmo tempo um evento e uma instituição com personalidade jurídica.

<sup>35</sup> Release do evento disponível em <http://alaiandexiresp.com.br/index.html>.

apresentação e homenagens a aqueles responsáveis em estabelecer a relação entre fiéis e deuses por meio dos toques dos tambores sagrados. Releva notar que tanto Roberval Marinho quanto Cléo Martins são sacerdotes que possuem uma inserção na universidade e nas artes.

Bacharela em Direito, com especialização na área trabalhista (ambos pela Universidade de São Paulo), Cleofe de Oliveira Martin, a Cléo Martins, é também escritora e roteirista. Com dez títulos publicados (entre romance e livros não ficcionais) e a assinatura de quase uma dezena de documentário, a sacerdotisa baiana teve um transito muito grande na alta hierarquia dos candomblés baianos, além da sua filiação com ao Axé Opô Afonjá.

Filha de Oyá e Ogum, dois orixás guerreiros, foi iniciada em 1970, pela falecida Oba Sanhá (Casa Branca) e terminou suas obrigações com Mãe Xagui e posteriormente com Mãe Stella de Oxóssi do Opó Afonjá, onde atuou diretamente por 20 anos, tornando-se conhecida como o “braço direito” da famosa iorixá. Tem orgulho de ter convivido com grandes sacerdotes e mulheres do axé, como Mametu Xagui (Carmelita Luciana Pinto), entre outros e outras. (Entrevista ao portal de notícias África, 20 março 2016)<sup>36</sup>

Em 2009, Cléo Martins surpreendeu a comunidade afro-religiosa e proferiu votos provisórios num mosteiro beneditino localizado no sul do país. Permaneceu nessa condição por seis anos, quando regressou e atualmente mora numa cidade no interior de São Paulo, auxiliando num terreiro de candomblé. Sobre essa experiência de trânsito religioso assinala que

Agência Áfricas – O que aconteceu para em 2009, a senhora decidir se recolher em um mosteiro, em Santa Cruz do Sul? Foi um chamado?

Cléo Martins – O chamado eu tive a vida inteira para o sagrado. Em 2009 eu quis experimentar esta minha vocação beneditina. Uma vocação de silêncio, contemplação, algo que eu sempre fiz. Talvez eu tivesse ficado o resto da minha vida lá.

Áfricas – Você sentia a presença do Orixá neste período?

Cléo Martins – O orixá está com qualquer um e onde você estiver. Sim, fiz até acarajé lá... Além de momentos de muita intimidade. Teve muitos momentos de reconhecimento, é quando a gente percebe que foi feliz, como aquilo de sentir o gosto do vinho, depois que tomou.

Áfricas – É possível comparar a reclusão em um monastério com a dedicação e muitas vezes a reclusão no Candomblé?

Cléo Martins – O roncó que eu estava escondida estes 6 anos e meio foi um mosteiro beneditino (risos). [...]Eu posso testemunhar a força do orixá, no sentido do que é a vontade do sagrado, no que é vontade de Deus. Porque as vésperas da profissão solene no mosteiro, aconteceram coisas impensáveis, incríveis que me trouxeram de volta. Alegria de estar entre pessoas alegres. No Candomblé você não precisa mentir. Quem é bom é, você não esconde.

---

<sup>36</sup> Disponível em : <http://www.portalafricas.com.br/v1/yalorixa-e-o-mosteiro-escritora-cleo-martins-conta-como-foram-os-ultimos-seis-anos-como-monja-beneditina/>

Sem aprofundar as implicações dessa circulação entre *terreiro* e *mosteiro*, a reportagem lança luz sobre a trajetória de militância e a contribuição da escritora no processo de reconhecimento público da “cultura afro-religiosa”. Inclusive, a entrevista acima descrita foi concedida no Instituto Latino Americano de Tradições Afro Bantu, importante terreiro de candomblé angola, localizado em Itapecerica da Serra (interior de São Paulo) e comandado pelo Tata Nkisi Katuvanjezi (Walmir Damasceno). A presença de Cléo Martins nesse espaço, foi justamente para atender o convite do sacerdote para participar da organização da próxima edição do Encontro Internacional Das Tradições Bantu No Brasil (ECOBANTU), evento voltado para difundir a “cultura banto” no país.

Por sua vez o outro idealizador do Alaiandê Xirê, Roberval Marinho, doutorou-se em Arte e Educação pela Universidade de São Paulo, após concluir a licenciatura em artes plásticas e o mestrado em educação na Universidade Federal da Bahia (UFBA), onde lecionou por vinte anos (até a aposentadoria). Atualmente é professor na Universidade Católica de Brasília, no Distrito Federal. Além de pesquisador e professor universitário, Roberval ocupa o cargo de ogã no Axé Opô Afonjá.

O encontro coloca em diálogo intelectuais, religiosos, artistas e políticos os quais, muitas vezes, acumulam essas “identidades”. Isto é, alguns dos pesquisadores e políticos convidados também eram adeptos de alguma religião afro-brasileira e, por vezes, esse duplo lugar de fala conferia maior legitimidade ao conteúdo de sua fala.

Três momentos marcam o Alaiandê Xirê: debate acadêmico, apresentação dos tocadores e a homenagem a personalidades ligadas às religiões afro-brasileiras. Organizado em mesas temáticas, pesquisadores refletem sobre aspectos do tema geral que é proposto anualmente para cada encontro. Constituído em torno da figura do ogã, no momento das apresentações procura-se garantir que todas as “nações” dos candomblés sejam contempladas (seja pela presença de tocadores ou pela percussão de cantigas representantes de cada tradição). Por fim, no momento denominado “dobra de courós”, são pessoas ou instituições que, na história recente, contribuíram para a valorização pública das religiões afro-brasileiras.

Desde a sua primeira edição em 1998 até 2005, ano que foi celebrada o 8º Alaiandê Xirê, todas as edições ocorreram anualmente no mesmo lugar: o Ilê Axé Opô Afonjá. A partir de 2006 decidiu-se que o evento seria itinerante, isto é, ocorreria em casas diferentes. Assim, a nona, décima e décima primeira edições foram realizadas em outros terreiros na capital baiana. Em 2009, houve o afastamento de Cléo Martins

da organização devido a sua reclusão no Mosteiro da Encarnação, e o Sítio do Pai Adão, em Pernambuco serviu de palco para o Festival. A partir desse momento, os encontros passaram a ser bianuais, assim, em 2011, a capital federal reuniu representantes dos terreiros localizados no centro-oeste brasileiro na celebração do XII Alaiandê. Por fim, os tambores ressoam no Sudeste, numa pequena cidade da região metropolitana da maior cidade do país: Embu das Artes, no terreiro Ilê Axé Odé Lorecy. No quadro<sup>37</sup> abaixo, temos um panorama do festival.

ANO	LOCAL	TEMA	DOBRA DE COUROS
1998	Ilê Axé Opô Afonjá Salvador/BA	1ª - "Alaiandê Xirê, a brincadeira do grande tocador"	velha-guarda dos terreiros e prestou homenagem póstuma ao pintor Carybé, falecido em 1994
1999	Ilê Axé Opô Afonjá Salvador/BA	2ª - O que Xangô quer toma e tomba	tombamento, pelo Iphan, do Ilê Axé Opô Afonjá
2000	Ilê Axé Opô Afonjá Salvador/BA	3ª - O Bambá do terreiro na roda de bamba	Mãe Caetana Bangboshê
2001	Ilê Axé Opô Afonjá Salvador/BA	4ª - Xangô dobra os couros para as mulheres de mercado	mulheres do Mercado, que têm como patrona Oyá/lansã
2002	Ilê Axé Opô Afonjá Salvador/BA	5ª - Xangô dobra os couros para a identidade e soberania	identidade e soberania das religiões de matriz africana (sic)
2003	Ilê Axé Opô Afonjá Salvador/BA	6ª - Xangô na África e na diáspora	iabás, isto é, orixás femininos
2004	Ilê Axé Opô Afonjá Salvador/BA	7ª - Xangô dobra os couros para Oxossi e Exu: Grande Senhor da Floresta e o Avesso do Avesso.	Debate sobre ecumenismo ecológico
2005	Ilê Axé Opô Afonjá Salvador/BA	8ª - As guardiãs da sabedoria: Xangô dobra os couros para os oitenta anos de vida das Ialorixás Oito e oitenta	Stella de Oxóssi e Olga do Alaketu
2006	Mansu Bandu Kenkê (Terreiro Bate) Salvador/BA	9ª - O fogo que fica	Comemoração dos 90 anos de fundação do Bate Folha
2007	Ilê Axé Iyá Nasô Oka (Terreiro da Casa Branca do Engenho Velho) Salvador/BA	10ª - Engenho Velho: ética, religiosidade e tradição	Homenagem ao Axé Iyá Nassô Oká
2008	Ilê Axé Odo Oge – (Terreiro Pilão de Prata) Salvador/BA	11ª - Xangô dobra os couros para o centenário da imigração japonesa no Brasil	centenário da imigração japonesa no Brasil
2009	Ilê Obá Ogunté (Sítio de Pai Adão) Recife/PE	12ª -	Xangô pernambucano
2011	Ogbe Ogun Egbe Ase Eko Brasília/DF	13ª - musicalidade afro-brasileira praticada no Centro-Oeste	Personalidades afro-religiosas do centro-oeste do país
2013	Ilê Axé Odé Lorecy Embu das Artes/SP	14ª - Origens, Tradições e Continuidades – Desafios da cultura afro-americana no século XXI	Lideranças de terreiros de candomblés e umbanda do Estado de São Paulo.

Quadro 2 – Edições do Alaiandê Xirê – Fonte: Marinho, 2013.

<sup>37</sup> O Quadro foi construído a partir das memórias apresentadas por Roberval Marinho (2013) e Cléo Martins (entrevista portal de notícias Áfricas, 2016), alguns dados não puderam ser recolhidos.

Notamos que a cada edição, os organizadores do evento elegem um orixá para ser homenageado (mesmo que de forma menos explícita), tendo sempre Xangô como regente, uma vez que ele é o patrono do *terreiro* dos idealizadores do encontro. Cruzam-se, portanto, cosmologias religiosas e ações políticas, como nas edições de 1999 e 2001 em que foram celebrados o tombamento do Ilê Axé Afonjá como patrimônio cultural nacional e a importância das mulheres no comércio local<sup>38</sup>. Merece destaque o fato de que em 2004, o evento incorpora representantes de outras religiões (batistas, budistas, judeus e católicos) além dos afro-brasileiros.<sup>39</sup>

O XIV Alaiandê Xirê - Seminário e Festival Internacional de Culturas Africanas e Afro-brasileiras, foi organizado pelo instituto homônimo com o apoio da Universidade de São Paulo, da Associação Cultural Agô Lona e da Prefeitura de Embu das Artes. A coordenação do Instituto Alaiandê Xirê convidou o prof. Wagner G. Silva para compor a Comissão Organizadora, convite que foi estendido a mim, que aceitei prontamente, uma vez que vi ali uma oportunidade de acompanhar de perto algumas alianças que líderes das religiões afro-brasileiras tem realizado com o poder público e a academia. Portanto, além de acompanhar todo o processo de organização coordenei duas mesas: uma delas composta por pesquisadores internacionais (sobre religião e patrimônio) e outra formada por religiosos (nacionais e internacionais), que debateram um tema teológico (sistema oracular) que tem movimentado o campo das religiões afros no Brasil e em Cuba, provocando algumas reconfigurações importante. Os debates que seguiram estas e as demais mesas ajudam a compreender a proposta de alguns líderes religiosos afros: apresentar os terreiros como espaços de produção e reprodução da “cultura africana”.

O Festival de 2013, apresentou algumas particularidades que permitiu inscrever o evento no debate nacional sobre a relação entre religião e políticas públicas voltadas para a população negra em geral e para a universo afro-religioso em particular. O comitê organizador foi composto por pesquisadores da Universidade de São Paulo, religiosos do candomblé (ligados ou não à academia) e agentes culturais, essa composição permitiu a interlocução das três áreas com as quais o Alaiandê dialoga: o debate científico em torno das questões relacionadas à

---

<sup>38</sup> Em 2005 o IPHAN registrou o “Ofício das Baianas de Acarajé” como patrimônio cultural imaterial, como um elemento constituinte da “identidade baiana” (Disponível em : <http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/58>)

<sup>39</sup> Os organizadores classificaram o evento como “ecumênico”, embora do ponto de vista católico ele fosse categorizado como “inter-religioso”. Voltaremos ao tema do “ecumenismo” mais adiante.

religiosidade afro-americana, às políticas públicas (sobretudo de cunho patrimonial) e a exaltação da “cultura afro-religiosa brasileira”.

Realizado em quatro dias, o XIV Alaiandê Xirê dividiu-se em duas partes consecutivas, na primeira delas foi reservada para o seminário internacional e a segunda para o festival de tocadores. Entretanto, a presença de não acadêmicos participando das mesas redondas permitia um intercâmbio em duas formas de produção de saber sobre as questões apresentadas. Dois eventos políticos marcaram o evento: a cerimônia de abertura, que contou com a presença do prefeito municipal de Embu das Artes, representantes da SEPPIR e autoridades religiosas afro-brasileiras e a Roda de Conversa sobre o *I Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana*, atividade que encerrou o Seminário para o início do Festival.

Foram organizadas seis mesas cujos temas abordavam desde temas teológicos até as relações entre o poder público e as religiões. Cada mesa contou com a presença de pesquisadores (do Brasil, de Cuba, França e Moçambique) e religiosos (com destaque para três sacerdotes nigerianos: um babalaô e duas sacerdotisas do culto de Logunedé). Conforme apontamos acima, por vezes a mesma pessoa encarnava o papel de pesquisador e de religioso, como na discussão sobre arte, uma exposição feita sobre a obra do artista plástico Carybé foi realizada por um iniciado no candomblé e mestre em Artes pela Universidade de São Paulo.

Tanto a mesa de abertura quanto a Roda de Conversa sobre o *I Plano* nos ajudam a compreender algumas das facetas do movimento de “culturalização” das religiões afro-brasileiras por meio das políticas públicas. Há tempos ocorre um debate nos órgãos de patrimônio (nas esferas municipal, estadual e federal) e entre os pesquisadores (sobretudo antropólogos) sobre a salvaguarda de alguns espaços de culto afro-brasileiro (como terreiros e santuários ecológicos) ou manifestações (como a festa de Iemanjá realizada anualmente na cidade de Praia Grande, litoral do Estado de São Paulo) como forma de referendar a importância desses sítios e expressões não apenas para o contexto cultural afro-brasileiro, mas para a entendimento da identidade nacional. Essas ações, inclusive, tem auxiliado algumas lideranças a enfrentarem as depredações que seus locais de culto e suas liturgias vem sofrendo por parte de atores contrários às manifestações afro-religiosas, sobretudo – mas não exclusivamente – pessoas auto identificadas como pertencentes à igrejas evangélicas de vertente neopentecostal. Esse debate influenciou também os organizadores do

evento, os quais vislumbraram uma excelente oportunidade para pôr em debate essas questões.

Assim, na mesa de abertura, após as falas das autoridades, oportunamente foi apresentado ao prefeito municipal, seu secretariado e aos representantes do governo federal três abaixo-assinados, solicitando o tombamento do Terreiro de Candomblé Santa Bárbara (o mais antigo registrado que se tem notícias em São Paulo), do Santuário Nacional da Umbanda, na cidade de Santo André, e do próprio Ilê Afro Brasileiro Odé Lorecy. Os políticos não puderam recuar do pedido e procedeu a assinatura dos documentos e os referidos processos foram abertos.

Acompanhado dos secretários municipais Valdir Luís Barbosa (Turismo), Alan Ricardo Martins Leão (Cultura), Paulo Vicente dos Reis (Educação) e Daniela Santos de Almeida Brito (Assistência Social, Trabalho e Qualificação Profissional), além das assessoras de Promoção da Igualdade de Gênero e Raça, Marisa Araújo Silva, e de Saúde da população Negra, Regina Barros Goulart Nogueira, o prefeito Chico Brito, assim justificou a presença do poder público no evento:

Estamos aqui porque nosso governo implanta políticas públicas que têm como pano de fundo o respeito à diversidade. Um dos valores mais caros à humanidade é a tolerância e o respeito à diversidade. [...] Não existe em nenhum lugar do mundo uma nação com essa diversidade e esse encontro de culturas. Durante séculos, os colonizadores e depois a elite que os representa colocaram na cabeça dos brasileiros que éramos menos, por causa dessa miscigenação. Estamos provando para o mundo que essa grandeza do povo está justamente nessa diversidade cultural e biológica. (Discurso do prefeito de Embu das Artes, Abertura Alaiandé Xirê, 2013).

O prefeito aproveitou a oportunidade para entregar a Cartilha de Orientação para Legalização de Casas Religiosas de Matriz Africana Embu das Artes, produzida pela prefeitura municipal, a qual consta uma série de orientações práticas para que os terreiros de candomblé sediados no município possam obter a documentação necessária para seu funcionamento como espaços religiosos.

O evento contou com um público formado por cerca de 350 pessoas durante os três dias de atividades.

A partir dos dados empíricos é possível afirmar que a aproximação do “terreiro” com os poderes públicos (sobretudo aqueles voltados para a política de promoção da igualdade racial e do combate ao racismo e discriminação religiosa) permitiu o compartilhamento de certos termos-chave que estão norteando o debate público em torno das religiões afro-brasileiras. Por exemplo, a roda de conversa sobre o lançamento do I Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e

Comunidades Tradicionais de Matriz Africana, que contou com a presença de Silvany Euclênio (Secretaria de Comunidades Tradicionais SEPPIR PR) e Regina Nogueira (Médica e Coordenadora de Saúde da População Negra de Embu das Artes), revelou um discurso em que as categorias jurídicas utilizadas pelos representantes do poder público encontravam eco na fala das lideranças religiosas, isto é, a gramática do diálogo era a mesma, e produzia efeitos políticos importantes, mesmo que os significados internos de cada termos fossem divergentes.

Um dos babalorixá que participou da formulação desse termo (comunidades tradicionais de matriz africana), defendia que os terreiros não poderiam ser “reduzidos à religião”, pois eles seriam detentores de “valores civilizatórios africanos”. A representante das políticas de saúde para a população negra, da cidade de Embu das Artes chamou a atenção para uma oposição entre os valores ocidentais e africanos, estes últimos assentados sobre a tradição.

Embora alguns dos religiosos presentes estivessem interessados em discutir problemas internos das religiões (como segredo, tradição e pureza litúrgica), os representantes do poder público, alguns pais de santos e intelectuais (que são também chefes de cultos afros) esforçavam-se para apresentar o novo conceito como uma categoria que está além dos valores religiosos.

Interessante destacar que o pertencimento étnico-racial das lideranças religiosas e dos terreiros implicados nesse processo de salvaguarda dos espaços de culto não são acionadas como um sinal diacrítico importante, também ele não é acionado como algo que coloque em cheque a credibilidade do bem em processo de tombamento. Por exemplo, boa parte dos frequentadores do Ilê Afro Brasileiro Odé Lorecy se auto classificam como brancos, inclusive o dirigente que descende italianos; do mesmo modo, o idealizador do Santuário Vale dos Orixás também não se considera negro. Para os articuladores desse processo que nomeamos de “culturalização das religiões afro-brasileiras” esse dado não é relevante porque o que está em jogo não é a identidade do sujeito, mas o templo e suas práticas.

Diferente dos movimentos negro cristãos (católico e evangélico), entre os afros o pertencimento étnico-racial não é invocado como marca principal para o engajamento no debate em torno das políticas públicas patrimoniais. Uma vez que as religiões afro-brasileiras já se estabeleceram como “religiões negras” no sentido de que elas são tomadas como lócus dos sinais diacríticos da chamada “cultura negra” no Brasil não dependem mais que seus adeptos se autodeclarem pretos ou pardos

(segundo as categorias do IBGE), ainda que, olhando de perto e de dentro, as religiões afro-brasileiras (sobretudo os candomblés) continuem detendo o maior número relativo de fiéis autodeclarados pretos e pardos<sup>40</sup>.

Nesse sentido mesmo *terreiros* cujo líder ou a maioria dos seus adeptos sejam considerados brancos podem ser considerados como espaços de legitimação da “cultura negra” desde que obedecidos os cânones que o fazem configurar como uma “casa tradicional” ou como um “território tradicional de matriz africana”. Isso implica, no limite, rejeitar a classificação dos *terreiros* como religião, conforme expressou pai Paulo de Oliveira<sup>41</sup> em sua fala no Alaiandê Xirê

Não falo de religião, porque é uma palavra dada. E que nós incorporamos sem refletir muito, como tantas outras que nos foram dadas. Religião, no meu entendimento, só serve para designar a relação do sagrado judaico-cristã. [...] Nós que, além de sacerdotes de tradição, somos ativistas de movimento social negro e que viemos numa história defendendo o Estado laico, defendendo a escola laica, não podemos reivindicar do Estado política pública pra religião, seja afro, seja evangélica, seja qualquer outra coisa. [...] A negação de cultura e valores civilizatório é o que faz com que incida a violência sobre o fato de que seja branco ou nissei – usar esse **guilé alarambara** na cabeça da senhora [apontando para uma das pessoas presentes, de origem oriental e iniciada no candomblé], a transforma em alguém que adotou aquilo que este país passa quinhentos anos negando: cultura aos seus africanos e seus descendentes. E isto é racismo e não é intolerância. Isto é racismo. A palavra que se dá é racismo. [...] Para executar política pública, você em que delimitar o objeto. Qual o público desta política pública. E um conceito de quem são esses atores que receberão esta política pública por parte do Estado. E fizemos uma primeira reunião com Sergio Ferretti, Muniz Sodré e chegamos na conclusão – nessas discussões com vários outros atores – que a denominação correta daquilo que somos, somos um povo tradicional de matriz africana, herdeiros de um processo civilizatório neste país. O que, através do decreto 6040 (tem uma PL 7447 tramitando no Congresso [Nacional], pra se tornar lei) possibilita a execução de políticas públicas pros povos tradicionais de matriz africana. E aí surge este documento - que a secretaria da SEPPIR estará lançando aqui sábado – que é o Plano Nacional para a Sustentabilidade para os Povos Tradicionais de Matriz Africana. [...] Quando nós nos referimos aos povos indígenas, ninguém reduz. Porque, nos tratar apenas como religiosos é reducionista. Ninguém nos reduz apenas com a nossa relação com o sagrado, são os povos indígenas. Mas lá dentro se cultua Tupã, se cultua aquilo que eles acreditam lá dentro também. Mas são reconhecidos como povo na sua amplitude.

---

<sup>40</sup> No terceiro capítulo analisaremos mais detidamente os dados do censo do IBGE que cruza pertencimento

<sup>41</sup> Baba Paulo César Pereira de Oliveira é Iniciado na tradição dos orixás, fundador do Centro Cultural e Afoxé Omo Orunmilá. Membro da liga das Escolas de Samba de Ribeirão Preto, do Conselho Municipal de Cultura de Ribeirão Preto e do Colegiado Nacional Setorial de Culturas Afro-Brasileiras do Conselho Nacional de Políticas Culturais do Ministério da Cultura – (CNPC/MinC).

De certo modo, a fala desse sacerdote sintetiza, aquilo que apontamos nesse capítulo: a) é preciso romper com a noção de religião ao tratar dos “povos de terreiro”<sup>42</sup> enquanto comunidades autônomas em que a cosmologia religiosa é apenas um de seus aspectos constitutivos (como no caso dos índios e quilombolas); b) os ataques sofrido pelas comunidades *afro* devem ser tratadas como casos de racismo e não de intolerância religiosa; c) o pertencimento étnico-racial dos membros dessas comunidades não é decisivo para a configuração dos terreiros enquanto “povo tradicional de matriz africana”.

Ao evocar a legislação em vigor para subsidiar sua afirmação, o sacerdote reconhece que ela é fruto de um conjunto de negociações realizadas antes de sua promulgação. Diálogo esse que só foi possível porque religiosos *afros* ocupam cargos tanto na academia quanto em órgãos públicos (como ele próprio, que integra conselho municipal e federal de culturas afro-brasileira).

Uma vez que não é nem o pertencimento étnico-racial dos fiéis nem a noção de religião afro-brasileira sustenta a categoria “povos tradicionais de matriz de africana”, o que seria? O exame das categorias dá algumas pistas. No decreto 6040/2007 que institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, evocado por Pai Paulo encontramos as seguintes definições:

Art. 3º Para os fins deste Decreto e do seu Anexo comprehende-se por:

I - Povos e Comunidades Tradicionais: grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição;

II - Territórios Tradicionais: os espaços necessários a reprodução cultural, social e econômica dos povos e comunidades tradicionais, sejam eles utilizados de forma permanente ou temporária, observado, no que diz respeito aos povos indígenas e quilombolas, respectivamente, o que dispõem os arts. 231 da Constituição e 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias e demais regulamentações; e

III - Desenvolvimento Sustentável: o uso equilibrado dos recursos naturais, voltado para a melhoria da qualidade de vida da presente geração, garantindo as mesmas possibilidades para as gerações futuras. (Decreto Federal 6040/2007)

---

<sup>42</sup> Povos de terreiro é um termo empregado tanto por religiosos afros quanto por agentes do poder público para se referirem aos espaços de culto afro e suas expressões. Ela foi transformada em categoria jurídica por meio do decreto federal 6040/2007.

Realizando, portanto, quase que um exercício de ressignificação semântica, os terreiros são lidos a partir dessas novas categorias. O *ethos* do candomblé (Amaral 2002) é relido na chave de “valores civilizatórios de matriz africana”. Por isso, nos discursos desses atores termos como “tradição”, “circularidade”, “oralidade”, “ancestralidade” etc. assumem significados para além daqueles descrito na literatura afro-brasileira. Em outro momento, por exemplo, Pai Paulo complementa que não se deve mais falar em termos de sacrifício ou imolação ritual de animais, mas trata-se de “abate tradicional”. Essa distinção entre “cultura” e “religião” possui implicações que impactam diretamente na dinâmica das próprias casas, ou ao menos na forma como elas se pensam enquanto pertencentes ao escopo das religiões afro-brasileiras.

Conforme apontamos acima, durante a Roda de Conversas sobre o I Plano, o debate entre os religiosos presentes foi bastante intenso. Um dos pais de santo presentes, tomou a palavra e sintetizou os temos do conflito:

[...]Tem que existir uma análise racional entre cultura e religião. A Regina [Nogueira] está falando em cultura de uma matriz africana. Certo? A senhora [Silvany, representante da SEPPIR] também falou que uma comunidade tem que ter cultura, e ela enfatizou que não é questão da religião. Que ninguém vai perguntar para uma tribo de índio ou um grupo de ciganos, qual é a religião deles. Eles vão saber a cultura. Só que, no nosso caso, a cultura não aparece, a religião pula na frente. Certo? E a grande verdade, é que a maior parte dos terreiros, eles têm **religião africana**, mas tu não tens **cultura africana**. Aí, quando você diz, na história do mapeamento: como vai ficar? Uma casa, tanto de candomblé, umbanda, de matriz africana... aí, meia hora de conversar com eles descobrem que a casa é cristã, que os valores são cristãos. Tenho nada contra o cristianismo, gente. Nada disso. Você entende? Então, num mapeamento, eu posso te garantir, que mais da metade das casas, elas são templos cristãos. Não, eu tô falando uma coisa muito triste, muito lamentável. **Então, é só isso que eu quero dizer: existem casas que tem religião africana, mas não tem cultura africana.** Eu diria pra vocês que [...] a maioria dos meus filhos de santo não tem cultura africana. Eles professam uma religião africana por conveniência, por “n” fatores. Mas eles não têm cultura africana. **Ao passo que eu, que tenho pele branca, tenho cultura africana; Iyapetebí [que é de ascendência japonesa] tem cultura africana, e eu tenho certeza que tem muitos negros retintos aqui que são cristãos, ocidentais.** Não temos solução pra isso, a solução é você ir formando a cultura da pessoa. É um processo gente. Você não põe cultura encima de alguém. (Roda de Conversas, Alaiandê Xirê, 2013. Grifo meu)

Percebe-se que a preocupação do sacerdote possui uma vertente para dentro e outro para fora do espaço religioso, ao estabelecer a distinção entre “cultura” e “religião” africana. E nessa distinção, repetindo o que dissemos acima, importa menos o pertencimento étnico-racial do sujeito e mais os “valores” que ele professa (que podem ser “africanos” ou “cristãos”). No debate com o poder público faz-se necessário que as casas apresentem a “cultura” africana, deixando a “religião” na esfera

doméstica, nesse sentido, o exemplo do mapeamento dos terreiros é paradigmático nesse sentido, uma vez que o sacerdote entende que essa política pública reconhece os espaços de culto como “expressões culturais” e não “religiosas”

Ainda que essa interpretação nativa possa ser contraposta, a lógica nativa é reveladora do modo pelo qual os consensos estão sendo estabelecidos. Isto é, embora as categorias operacionalizadas pelos agentes do Estado e pelos religiosos sejam as mesmas, seus significados podem não coincidir, inclusive no mesmo contexto. Ora, o mapeamento dos tempos das religiões afro-brasileiras que ocorreram em várias regiões do país, foram motivadas tendo em vista também a importância religiosa desses espaços, como atesta o texto de apresentação do inventário realizado na capital baiana

Salvador é a terceira cidade mais populosa do Brasil (2.714.119 habitantes) pela estimativa de 2005, depois de São Paulo e Rio de Janeiro. Também é a capital brasileira com o maior contingente negro entre a população. Mais de 70% dos seus habitantes são afrodescendentes e a negritude se expressa através da sua forma de organização geográfica, cultural e social. Tal herança deu origem às religiões de matriz africana e se diferenciam por nações com diferenças rituais e no vocabulário (Angola, Ketu, Jeje, Ijexá). As Secretarias Municipais da Reparação e da Habitação, em parceria com o Centro de Estudos Afro-Orientais da UFBA, realizaram uma grande pesquisa sobre as religiões de matrizes africanas na cidade do Salvador. **O objetivo foi conhecer os terreiros da nossa cidade: saber quantos são, onde estão localizados, suas condições de documentação, regularização fundiária e infra-estrutura, entre outros aspectos sócio-culturais e demográficos.** Esta pesquisa compõe o Programa de Valorização do Patrimônio Afro-Brasileiro, além de ser o ponto de partida para uma série de políticas públicas a serem adotadas nas comunidades. **Ações que vão colaborar para a legalização e regularização fundiária desses espaços, diminuir o preconceito sobre as religiões afro-brasileiras e, principalmente, valorizar a cultura afro-brasileira.** (Apresentação do Mapeamento dos Terreiros de Salvador. Grifo meu<sup>43</sup>)

Vemos portanto, contrariamente ao que afirma alguns dos sacerdotes *afro*, importa sim para o Estado o aspecto religioso dos espaços, justamente porque eles compõe o “patrimônio” e, por extensão, a “cultura afro-brasileira”. Ou seja, do ponto de vista do agente público, “religião” e “cultura” estão imbricadas, e as ações afirmativas devem incidir sobre um e outro aspecto.

Ainda durante a Roda de Conversa, afim de equalizar o debate, o moderador (que é também religioso e participou da formulação do I Plano) toma a palavra afirmando que

---

<sup>43</sup> Disponível em: <http://www.terreiros.ceao.ufba.br/>

[...] Parece uma coisa simples, mas ela é determinante, na continuidade, no desenvolvimento nesta conversa com o Estado Brasileiro. [...] Todas as casas têm os seus problemas, tanto de ordem ampla, abrangência social, quanto os religiosos. Isso nós resolvemos entre nós. A gente não vai atrás do Estado, falar para o Estado resolver questões que são nossas. Ele não tem que se intrometer. O Estado não tem que determinar marcos legais para dizer como a gente tem que lidar um com outro, como se inicia, como não se inicia, como a gente toca o tambor, como a gente se cumprimenta. A gente não tem que chegar no Estado e falar para ele [como fazemos essas coisas] porque isto não é competência dele. [...]. (Roda de Conversa, Alaíandê Xire, 2013)

O moderador salienta que cabe aos próprios religiosos resolverem os problemas referente a “religião”, mas na conversa com o Estado, deve-se transparecer a uniformidade. Percebe-se um alerta para que o jogo comum de acusações sobre o quanto esta ou aquela prática é ou não “pura<sup>44</sup>” não deve extrapolar para o campo da “cultura” afim de não dar margens para a inviabilidade das políticas públicas voltada para os terreiros.

Corroborando a fala do moderador, pai Paulo toma a palavra e expõe o modo como surgiu o termo “povo tradicional de matriz africana”:

Estávamos eu, Muniz Sodré, Makota Valdina, Sérgio Ferretti, numa reunião no Rio de Janeiro, definindo este conceito [...] e num momento Sodré diz: Makota, nós precisamos definir o conceito, o que nós somos, como vamos nos relacionar com o Estado? Porque aqui dentro, se você quiser falar eu sou do santo, do axé, sou macumbeiro... isto não interessa para a gente, cada um se define como quiser. O problema aqui, nós estamos perante o Estado brasileiro. Este conceito é “como é que eu chego no Estado Brasileiro para reivindicar política pública para esse povo, meu povo?” Daí que surge: “ povos tradicionais de matrizes africanas”. (Roda de Conversa, Alaíandê Xire, 2013)

Portanto, a formulação da categoria identitária, que se transforma posteriormente em categoria jurídica segue um caminho circular: é forjada por religiosos em diálogo com pesquisadores (tanto Muniz Sodré como Sergio Ferretti são referências nos estudos sobre as religiões afro-brasileiras); referendada pelo poder público como normativa (nesse caso específico por meio de um decreto federal) e depois voltam para o campo religioso produzindo debates como esse observado no Alaíande Xirê.

Percebe-se que a intenção não é apagar a diversidade de expressões religiosa do campo afro, nem a uniformizar, mas encontrar uma categoria ampla o suficiente para englobar todas as casas e que permita o diálogo com o poder público. Nesse sentido, a preocupação de uma sacerdotisa presente no evento, e que também ocupa um cargo público e é responsável pela elaboração de políticas públicas

---

<sup>44</sup> Sobre o debate em torno a pureza dos candomblés ver, entre outros, Dantas (1988) e Matory (1998).

voltadas para a população negra, adverte que, mesmo colaborando com a fala de Pai Paulo, é preciso que todas as casas estejam cientes do significado dessa categoria e se reconheçam nele, pois corre-se o risco de um efeito contrário, ao invés de ampliar, essas novas formas de classificação poderão limitar o acesso aos direitos. “Porque não dá pra gente dizer que somos povos tradicionais e corrermos o risco de fazer uma casa que é totalmente cristã sem essa nossa representação e discussão com o Estado. O conceito [fica] frágil se não discutirmos internamente”, complementa.

Mais uma vez, portanto, estamos diante de um processo de fixação de identidades. E ainda no escopo de uma identidade étnica, uma vez que esses “povos tradicionais” são de “matrizes africanas”. Paradoxalmente, na tentativa de expulsar a “religião” dessa formulação, ela retorna como a categoria que permite aglutinar todas essas expressões. Aqui podemos retomar o que enunciamos acima, a partir da lição de Lévi-Strauss (1983[1977]) a identidade enquanto conceito guarda-chuva que é capaz de reunir um conjunto de expressões e sinais (por vezes contraditórias) é necessário quando se refere a algo e, no caso das religiões, não se exige um “mínimo de identidade”, mas um “máximo”. Isto é, não é a redução a um denominador comum que permite a identificação, mas justamente a pluralidade de expressões, como veremos mais adiante no contexto católico.

Resguardando as especificidades de cada segmento religioso apresentado nessa tese, percebemos que o diálogo entre sacerdotes e acadêmicos assume diversas facetas. Nesse sentido, podemos açãoar mais dois exemplos desse fenômeno: o seminário sobre intolerância religiosa (que reuniu sacerdotes católicos, afros e intelectuais) e a criação do fórum de combate a intolerância religiosa na cidade de São Paulo.

\*\*\*

## Seminário Contra a Intolerância

Em 2009, realizou-se na capital mineira, Belo Horizonte, a 1ª Caminhada Cultural pela liberdade Religiosa e pela paz. A partir desse evento, gestou-se a ideia de realização de um evento para discutir as relações entre as religiões e o combate a intolerância religiosa. Um dos organizadores da Caminhada, o professor universitário e sacerdote do candomblé Erisvaldo Pereira dos Santos, por meio do Grupo de Pesquisa Formação de Professores e Relações Étnico-Raciais (GREDIR) da Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP), assumiu a coordenação do Seminário que foi realizado em parceria com os Programas de Pós-Graduação em História (UFMG), Ciências da Religião (PUC Minas) e Ciências das Religiões (UFPB). O evento contou também com o apoio da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), por meio da Pastoral Afro-brasileira.

A participação ativa de representantes da Igreja Católica na realização do evento deu-se sobretudo porque o assessor nacional da Pastoral Afro-Brasileira compõe, junto com outros padres e sacerdotes afros (entre eles o prof. Erisvaldo) um grupo de diálogo inter-religioso católicos-candomblés, que se reúne periodicamente em Belo Horizonte.

O 1º Seminário Nacional Multidisciplinar de Diálogo Inter-religioso Contra a Intolerância Religiosa no Brasil, foi realizado entre 09 e 11 de maio de 2013, nas dependências da Universidade Federal de Minas Gerais, na capital mineira, e teve como objetivos:

### Geral:

- Refletir sobre o diálogo inter-religioso como estratégia educativa para a valorização da diversidade cultural e religiosa no Brasil e como atitude ética contra a intolerância diante das religiões brasileiras de matrizes africanas, a fim de oferecer subsídios para o currículo escolar brasileiro.

### Objetivos específicos:

- Compreender a intolerância religiosa no contexto da sociedade brasileira, como uma afronta aos direitos humanos e ameaça à harmonia social;
- Reunir pesquisadores que investigam sobre a temática do diálogo inter-religioso no Brasil;
- Socializar a produção acadêmica sobre a diversidade cultural e religiosa no Brasil;
- Divulgar pesquisas sobre a intolerância contra as religiões brasileiras de matrizes africanas;
- Refletir sobre a história das heranças religiosas africanas no Brasil, a partir das exigências da Lei 10.693/03;
- Compreender o estado laico como um estado que respeita e valoriza a diversidade cultural e religiosa do Brasil;

- Contribuir para a produção de material didático na área de Ensino Religioso, com o foco na diversidade religiosa (Lei 9.475/97). (Release do Evento).

Voltado para um público variado que incluía professores da rede pública, pesquisadores e religiosos, o evento teve a duração de os dois dias e meio, cuja programação incluiu uma conferência de abertura, oito mesas redondas (que não eram concomitantes) e uma confraternização de encerramento, que contou com a apresentação musical com a cantora Fabiana Cozza. Reuniram-se pesquisadores de várias universidades brasileiras, além de religiosos do candomblé, tanto nas mesas quanto na plateia.

Assim como o Alaiandê Xirê, o Seminário contou com a participação ativa de religiosos, sobretudo das religiões afro-brasileiras, que tomaram parte nas mesas junto com os pesquisadores. Inclusive a mesa 4 (Religião de matriz africana, tradição e história) contou apenas com religiosos do candomblé, o que provocou a reação de algumas pessoas da plateia, que pediram a participação da umbanda. O coordenador geral do evento (que é professor numa universidade federal e também balalorixá) acatou a crítica e disse que ela seria levada em consideração na próxima edição do evento, embora também, defendendo-se, disse que encontrou dificuldades em localizar representantes das diversas religiões afro-brasileiras e, mesmo que os encontrasse, não seria possível colocar um de cada.

A centralidade nas religiões afro-brasileiras foi assim justificada pelos organizadores:

a) o protagonismo desse segmento religioso na resistência contra a hegemonia da tradição judaico-cristã e na luta pelo direito à liberdade religiosa no Brasil; b) o aumento das atitudes de intolerância de evangélicos e neopentecostais contra esse segmento religioso; c) os temas de projetos de extensão e de pesquisa que o proponente vem desenvolvendo na Região Metropolitana de Belo Horizonte. (Caderno de Resumos, 1<sup>a</sup> Seminário, 2013)

A conferência de abertura, proferida pelo prof. Júlio Braga, intitulada “A diversidade compartilhada como geradora da religião afro-brasileira”, deu o tom do debate ao falar sobre o complexo processo de configuração das religiões “de matriz africana” no Brasil, ressaltando sua diversidade; apontou para a necessidade de enfrentar a intolerância presente no interior do candomblé, para que unidos, pudessem lutar contar os ataques externos. Partes da conferência foram reiteradamente citadas pelos expositores, nas mesas.

Os títulos das mesas são interessantes, pois cada uma delas contou com, ao menos, um religioso:

- Mesa 1 – Ancestralidade, literatura e intolerância na sala de aula
- Mesa 2 – Mapeamento de comunidades tradicionais e de matriz africana, visibilidade política e intolerância
- Mesa 3 – Diálogo inter-religioso e intolerância
- Mesa 4 – Religião de matriz africana, tradição e história.
- Mesa 5 – Antropologia, teologia, história e diálogo inter-religioso.
- Mesa 6 – Laicidade, homossexualidade e religião.
- Mesa 7 – Alteridade, memória e religião de matriz africana.
- Mesa 8 – Conflito religioso, direitos humanos e livro didático.

Em muitas falas ficou evidente a relação direta entre intolerância e preconceito racial, a prof. <sup>a</sup> Fernanda Lemos (na mesa 5) ao apresentar uma análise sobre os dados do último censo do IBGE, sobre a realidade religiosa brasileira, chegou a afirmar que “o Brasil continua cristão, pessoas que [se] afirmam [como cristãs], por causa do preconceito racial”.

Neste contexto, dois termos têm sido acionados: “religiões de matriz africana” e “comunidade tradicional africana”. Estes termos são comumente acionados para se referirem à configuração das religiões afro-brasileiras, aparentemente, na tentativa estratégica de assegurar certa continuidade com a “cultura africana” conservada e reelaborada nos terreiros brasileiros. Percebemos aqui uma centralidade de tomar os cultos afro e sua relação com um grupo étnico-racial específico, em suas várias facetas.

Após a realização do Seminário contra a intolerância, fui convidado para participar das reuniões do GREDIR. Como elas ocorrem em Belo Horizonte, em locais diferentes a cada mês, não pude estar presente em mais de um encontro. Acompanhei o grupo por meio dos relatos enviados pelo padre Jurandyr Azevedo, e analisei as ações deste grupo em paralelo com as discussões ocorridas em São Paulo, no âmbito do DCCU.

Uma das prerrogativas do diálogo entre o catolicismo e as religiões afro-brasileiras é a divulgação de eventos e convites formais. Tanto da parte católica quanto do candomblé e da umbanda. Por exemplo, fomos convidados para uma cerimônia ecumênica realizada na Catedral da Sé e um jantar de Páscoa, organizada pelo núcleo de diálogo judaico-católico. Assim, como as festas de candomblé e umbanda são constantemente anunciadas,

## Fórum de combate a intolerância SP

Por fim, outro exemplo paradigmático de como a relação entre religiosos e poder público tem garantido espaços legítimos de enunciação pública é a criação, no dia 21 de janeiro de 2016, do Fórum Permanente de Liberdade de Crença Cultura De Paz. Composto por representantes do poder público municipal (sendo um integrante da Secretaria Municipal de Direitos Humanos e Cidadania - SMDHC - e outro da Secretaria Municipal de Promoção da Igualdade Racial - SMPIR) e por doze representantes da sociedade civil (sendo os titulares: um ateu, um budista, um católico, um evangélico, um hare krishna, um judeu, um islâmico, quatro candomblecistas e um umbandista) o núcleo pertence ao Grupo de Trabalho que fomenta a criação de Políticas Públicas de combate à intolerância religiosa no Município de São Paulo.

Criada por meio da portaria inter-secretarial 01/2015, o Fórum está subordinado à Secretaria Municipal de Promoção da Igualdade Racial (SMPIR). Interessante notar que, dentre os membros representantes da sociedade civil, quase cinquenta por cento das cadeiras são ocupadas por integrantes das religiões afro-brasileiras (nenhuma outra religião possui mais de um representante). Além disso, a própria SMPIR possui uma Coordenação de Patrimônio Cultural e Comunidades Tradicionais responsável por “zelar pelo acervo cultural, memória e ancestralidade da população negra na cidade, assim como os territórios em que estes aspectos se encontram. Neste sentido faz-se essencial o diálogo e a preservação dos saberes e costumes das comunidades de matriz africana na cidade.”<sup>45</sup>

Embora a ocupação desses cargos não gere vantagens financeiras para os seus membros (eles não se tornam funcionários públicos e não são remunerados), há um ganho simbólico importante. De uma parte, há um reconhecimento público da presença e importância das religiões afro-brasileiras no cenário paulistano, assim como de outros regimes de crença. Por outro, o poder público elege essas religiões como representantes das chamadas “comunidades tradicionais de matriz africana”. E é por meio dessa dupla pertença que religiosos *afro* circulam pelas instituições da

---

<sup>45</sup>

Disponível

em:

[http://www.prefeitura.sp.gov.br/cidade/secretarias/igualdade\\_racial/comunidades\\_tradicionais/index.php?p=176243](http://www.prefeitura.sp.gov.br/cidade/secretarias/igualdade_racial/comunidades_tradicionais/index.php?p=176243) Acesso em 25 de janeiro de 2016.

administração pública e reivindicam políticas específicas voltadas para suas comunidades.

Na sessão de instalação do Fórum Permanente de Liberdade de Crença Cultura De Paz estavam presentes o prefeito municipal, os secretários municipais da SMPIR e da SMDHC, a presidente do Fórum (uma sacerdotisa da umbanda) e uma deputada estadual que se apresenta publicamente como adepta de uma religião afro-brasileira, negra e defensora da comunidade negra.

Se por um lado, a umbandista presidente do Fórum tinha legitimidade perante o poder público para representar a comunidade afro-religiosa, para essa mesma comunidade essa legitimidade era contestada, pois seu pertencimento étnico-racial foi posto em cheque, uma vez que alguns pais e mães-de-santo presentes, não a consideravam negra. Em nenhum momento levantou-se dúvida quanto às competências morais, éticas e religiosas para que ela estivesse à mesa, mas somente o seu pertencimento étnico-racial.

Embora o discurso corrente dos religiosos *afros* é de que as religiões afro-brasileiras são abertas a todos sem nenhum tipo de distinção (o que realmente se pode observar na prática ao visitar qualquer templo), quando se trata da representação pública desses grupos, o pertencimento étnico é um fator determinante. Se ao longo dos anos, foi por meio das disputas em torno da “identidade negra” que foi possível o alcance de políticas públicas que beneficiaram casas de candomblé e umbanda, esse caráter étnico parece não pode ser abandonado, uma vez que, juridicamente, o Estado já o reconheceu ao estabelecer que são comunidades tradicionais de matriz africana

grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição". Também denominados de povos de terreiro ou povo do santo, estas comunidades originadas predominantemente das etnias, Ewe- fon, Yorubá e bantu desenvolvem e seus territórios uma série de hábitos que são parte de tradições de matriz africana ligadas à ancestralidade na música, alimentação e na maneira de lidar com o meio ambiente e a espiritualidade.<sup>46</sup>

Terminada a cerimônia solene no salão nobre da Prefeitura, o evento teve continuidade na praça do Largo do Paissandu (também no centro da cidade, onde se

---

<sup>46</sup> Idem.

encontra a Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos), onde aconteceu uma feira de “empreendedorismo negro” e apresentações artísticas (dança e música). Antes do início das apresentações, subiram ao palco o secretário da SMPIR, um membro do Fórum Permanente de Liberdade de Crença Cultura De Paz (este sim, um padre negro) e a presidente da INTECAB-SP. Em seus discursos, todos ressaltaram a importância do combate à intolerância religiosa, a denúncia ao racismo e o respeito à liberdade de crença. Nessa versão do evento, todas as pessoas no palco eram negras, reforçando o caráter da cerimônia: uma ação de negros voltado para negros.

### **3. Conclusão: a religião como cultura**

Nesse primeiro capítulo, analisou-se o modo pelo qual lideranças das religiões afro-brasileiras tem participado do debate público em torno das políticas de patrimonialização. Foi evidenciado que há um processo de culturalização dessas religiões, cujo ápice é observado na categorização dos espaços de culto como “povos tradicionais de matrizes africanas”.

No início do século XX, quando Estado brasileiro (por meio de sua classe intelectual, política e artística) começa a pensar a identidade nacional, algumas convicções que dominaram o final do século anterior entram em choque. Se, sob a influência do determinismo social, se acreditava que a miscigenação era um problema e que a sociedade brasileira estava fadada ao fracasso (salvo se ela conseguisse eliminar o sujeito híbrido de seu seio), o movimento modernista contestou essa máxima e celebrou a mistura.

De fato, embora guardando algumas políticas higienistas e criminalizando as religiões afro-brasileiras, é justamente no interior dessas religiões que os “agentes da brasiliade” vão inventariar os símbolos que comporão a identidade nacional. Samba, carnaval, feijoada, capoeira etc., serão os elementos celebrados na literatura, nas músicas, na dança e nas artes em geral; ao mesmo tempo, a positivação das relações entre brancos, negros e índios passa a ser celebrada como uma grande conquista. Fala-se, portanto, em “democracia racial”.

Uma vez que não houve no Brasil leis específicas que estabelecessem a segregação racial (tal como ocorreu em países como Estados Unidos e África do Sul), criou-se a ideia de que, no país, todas as “raças” e “culturas” viviam harmoniosamente. Na prática, porém, as populações negra e indígena eram marginalizadas: a primeira tida como inferior (e sob o qual recaia todos os estigmas sociais) e a segunda, considerada infantil (a tal ponto que precisaria ser tutelada pelo Estado, uma vez que o entendimento era que o índio não era capaz de exprimir-se na gramática “moderna do estado”).

Demonstramos que esse aparente paradoxo – valorização de símbolos da herança africana no Brasil, inventariados no contexto afro-religioso, ao mesmo tempo em que essas religiões e seus adeptos eram perseguidos e impedidos de exprimir-se livremente no espaço público – advinha justamente porque tais coletivos não eram

considerados como “religiosos” pelo Estado. Foi a partir da atuação da militância negra que essa concepção viria a se transformar.

A Frente Negra Brasileira (FNB), que teve uma grande atuação nos anos 1930, teve como principal objetivo a “integração do negro na sociedade de classes”, ou seja, por meio da educação se pretendia que a população negra alcançasse o mesmo nível socioeconômico dos brancos. Para tanto, contraditoriamente, recomendava-se o abandono de práticas religiosas de origem africana. Essa postura da FNB justifica-se pelo próprio contexto da época, em que tais crenças eram vistas como primitivas e colocavam em cheque a capacidade cognitiva dos negros. Deixar de praticar os ritos das religiões afro-braseiras seria, portanto, uma forma de demonstrar que os negros eram tão “civilizados” quanto os brancos. Apesar dessa posição conservadora, a atuação da FNB foi importante na denúncia e combate ao racismo e na promoção de ações voltadas para a formação e ascensão social dos negros.

Nos anos seguintes, em que o movimento negro assumiria novas facetas (e se multiplicaria), destaca-se, sobretudo, a valorização de uma “estética afro” presente no imaginário e no repertório da identidade nacional. É como se os militantes negros dissessem: “os símbolos da brasiliade são de origem africana, que foram preservadas sobretudo no interior dos candomblés”. De fato, o trabalho de intelectuais e artistas como Roger Bastide e Pierre Verger reforçaram os traços e continuidades entre a África e o Brasil que no que tange a religiosidade e a cultura.

As “pequenas Áfricas” presentes nos terreiros, ao ganhar maior visibilidade na literatura (p. ex. na obra de Jorge Amado), na fotografia (p. ex. Pierre Verger), nas artes plásticas (p. ex. Carybé) e na música – desde o samba à bossa, como demonstrou Rita Amaral e Vagner Silva (2006) – seus “representantes”, pais e mães-de-santo, passam também a dialogar mais diretamente com figuras da academia e do poder público, negociando políticas de valorização das “tradições afro-religiosas”, cujo ápice são as políticas de patrimônio.

Conforme demonstrou-se ao longo do capítulo, quanto mais avança as políticas públicas de valorização das heranças africanas no Brasil, menos os espaços de culto afro são vistos como “religiosos”. Ou seja, tendo como caso exemplar os candomblés, quanto mais eles são reconhecidos como “lócus da cultura negra no Brasil”, menos são vistos como “religião”, a tal ponto de serem reconhecidos oficialmente como “ povos tradicionais de matrizes africanas”.

Claro que afirmar que os terreiros são “ povos tradicionais ” não exclui necessariamente o caráter religioso desses espaços e das ações ali praticadas, entretanto, elas são minimizadas. Por isso, o poder público passa a desenvolver e financiar projetos gestados por liderança afro-religiosas, uma vez que elas seriam lideranças comunitárias e não somente religiosas e a fleuma laica do Estado não permite o intercâmbio com o a religião.

O caráter, por assim dizer, “ religioso ” desses “ povos tradicionais ” vem à tona, geralmente, nos momentos de conflito, no embate público entre grupos religiosos distintos (em geral entre afros e cristão). De fato, é diante de ações consideradas com intolerantes que as fronteiras da “ religião ” se sobrepõem as da “ cultura ”. Dito de outra forma, diante dos ataques de algumas lideranças de igrejas evangélicas (sobretudo neopentecostais) contra símbolos, espaços e culto ou adeptos de alguma religião afro-brasileira, é possível visualizar com clareza as fronteiras entre o “ religioso ” e o “ cultural ”. Por exemplo, o ataque às imagens dos orixás dispostas em espaços públicos é feita não porque elas são expressões das culturas africanas no Brasil, mas justamente por serem identificadas como pertencentes a um regime de crença específico que, segundo os “ intolerantes ”, precisa ser “ aniquilada ”.

“ Culturalizar ” uma religião é, portanto, pressupor uma divisão entre aspectos “ religiosos ” e “ culturais ” e sobrepor o segundo ao primeiro. Esse é o movimento que parece ocorrer, no espaço público, quando se observa a relação entre as religiões afro-brasileiras e o Estado, com vistas à promulgação de políticas de reconhecimento e valorização das heranças áfricas no Brasil.

Como veremos no capítulo que se segue, esse contexto produzirá efeitos no interior do campo religioso quando, por exemplo, agentes católicos começam a pensar as diferenças étnico-raciais e propõem a realização de liturgias que expressem “ o jeito do negro rezar ”.

## **Capítulo 2 – “Eu sou negro sim, como Deus criou”: as ações afro-católicas**

---

### **1. As faces do movimento negro católico**

Que negro é esse da “cultura negra”? Pergunta-se Stuart Hall (2009[2003]). Ao formular essa questão, insere-a em um debate mais amplo sobre a necessidade das identidades culturais na pós-modernidade. Entendendo que

a identidade é um desses conceitos que operam “sob rasura”, no intervalo entre a inversão e a emergência: uma ideia que não pode ser pensada de forma antiga, mas sem a qual certas questões-chaves não podem ser sequer pensadas (HALL, 2009[2003], p. 104)

Tomar a noção de identidade como um termo em suspeição leva-nos a refletir sobre o lugar das lutas das comunidades por reconhecimento público e aquisição de direitos sociais. De fato, como apontamos acima, e demonstrou Manuela Carneiro da Cunha, o acionamento de sinais diacríticos para compor uma identidade étnica ou racial revela um processo de sujeição, ou seja, de construção de sujeitos sociais, de onde a diferença permite estabelecer relações entre grupos.

Se, no caso do segmento afro-religioso, apostar na “religião como cultura” tem sido um poderoso instrumento de validação de políticas públicas voltadas para valorização da comunidade negra, em geral, e dos templos religiosos, em particular (apesar do acirramento dos debates públicos em torno da intolerância religiosa), os católicos tem desenvolvido uma série de ações que reforçam as lutas dos negros, por um lado, e assegura a sua legitimidade enquanto grupo religioso capaz de mobilizar forças políticas em torno de benefícios das comunidade negra, por outro. Dito de outra forma, embora os católicos brasileiros não se apresentem como uma “igreja negra”, cada vez mais ela tenta se estabelecer como uma “igreja para negros”.

O movimento negro católico, assim entendido como o conjunto de grupos que, desde a década de 1970, vem articulando atividades voltadas para a promoção de certa visibilidade institucional do negro no interior da Igreja, desde seu início direcionou suas ações a partir de três pilares: a formulação de uma “teologia negra” (ou “sobre a negritude”), a narrativa da história do negro no Brasil (e na Igreja) e o estabelecimento de uma “liturgia negra”. Essas três linhas de ação moviam os agentes

católicos (e aqueles que a eles se associavam) a realizarem um conjunto de ações coordenadas de modo que pensar uma ou outra dimensão impactavam necessariamente nas outras.

Nesse capítulo, portanto, pretende-se desdobrar esses três aspectos do movimento negro católico a fim de compreender o modo pelo qual os chamados símbolos da herança africana no Brasil são apropriados por esses agentes para que eles possam legitimar suas ações políticas voltadas para a população negra dentro e fora do campo religioso. Dito de outro modo, aqui são evocados alguns aspectos da configuração do movimento negro católico sem, no entanto, refazer todo seu processo de criação<sup>47</sup>. Tal recuo estratégico tem por objetivo colocar em evidência os elementos que nos permitam compreender como essas três esferas (teologia negra, a releitura da história do negro no Brasil a partir do ponto de vista do catolicismo e a adoção de uma liturgia *inculturada*) culmina em ações que apoiam determinados atos do Movimento Negro mais amplos e permitem, dentro da própria Igreja, o estabelecimento de um diálogo institucional com representantes das religiões afro-brasileiras.

O movimento negro católico não se confunde com o “catolicismo negro”, uma vez que este se assenta sobre práticas rituais do chamado “catolicismo popular” que agraga à cosmologia e à liturgia católica oficial devoções e práticas de origens africanas<sup>48</sup> sem que, no entanto, a identidade étnico-racial ou pautas do movimento negro sejam acionadas. Ou seja, nesse tipo de devoção católica, não se pretende elaborar uma “teologia negra” ou estabelecer uma “liturgia *inculturada*”, menos ainda são realizadas ações de militância político ideológica. Por outro lado, como veremos a seguir, são os agentes do movimento negro católico que acionam elementos desse catolicismo negro (como a devoção aos santos negros como São Benedito, Santa Efigênia e Nossa Senhora Aparecida) afim de impor à hierarquia eclesiástica um debate sobre as relações étnico-raciais no interior da Igreja.

---

<sup>47</sup> Sobre a configuração do movimento negro católico ver, entre outros, Valente(1994), Reginaldo (1995), Miranda (2001a), Hoornaert (2006), Santos (2012) e Oliveira (2016).

<sup>48</sup> Há inúmeros trabalhos sobre o catolicismo popular negro no Brasil, destacamos a reflexão de Mello e Souza (2002) que sintetiza os principais aspectos desse tipo de devoção.

### *1.1. Gestando uma teologia sobre o negro*

O Concílio Vaticano II, realizado em Roma de 1962 a 1965, impactou positivamente as ações políticas que se desenvolvia no seio da Igreja e na sociedade civil, apesar da ação contrária de grupos conservadores, pois estabeleceu as novas bases do posicionamento do catolicismo romano frente aos desafios impostos pela Modernidade. Os desafios pós-concílio apresentados aos bispos residiam justamente na aplicação dessas novas diretrizes. No escopo dessa tese, os aspectos ligados às alterações na liturgia, a relação com as ciências e outras religiões (sobretudo as não-cristãs) e o reconhecimento da diversidade étnica-racial e cultural dos fiéis caracterizaram problemas de grande envergadura a serem enfrentados pelos agentes católicos.

Para construir uma agenda comum de ações, foram realizados um conjunto de reuniões continentais reunindo os bispos da América Latina e do Caribe nas chamadas Conferências Gerais do Episcopado Latino Americano e Caribenho (CELAM), cujas diretrizes e temas a serem debatidos eram apresentados pelo Vaticano, mas cabia aos clérigos locais a “traduções” dessas grandes orientações teológicas e pastorais da Igreja universal para os contextos latino-americanos. Nesse sentido, as conferências<sup>49</sup> que se seguiram após o Concílio (Medellín, 1968; Puebla, 1979; Santo Domingo, 1992 e Aparecida, 2007) reforçaram, cada uma a sua maneira, aspectos da Teologia da Libertação<sup>50</sup> e sua importância no desenvolvimento da ação eclesiásticas na América.

Nesse sentido, é interessante destacar que certos agentes da hierarquia católica não possuíam familiaridade com a diversidade cultural e étnico-racial dos católicos. Por isso, no caso brasileiro, um grupo de trabalho (GTA) fora convocado pela CNBB para subsidiar os bispos que participariam da III Conferência Episcopal Latino Americana (CELAM) que ocorreu em Puebla de Los Angeles (México) de 27 de janeiro à 13 de fevereiro 2 de 1979, cujo tema central foi a evangelização na América Latina (sobre o tema: "O presente e o futuro da evangelização na América

---

<sup>49</sup> Os documentos completos das conferências podem ser acessadas em CELAM, 2004.

<sup>50</sup> Sobre o movimento da Teologia da Libertação e seus impactos na Igreja Católica, veja, entre outros Libâneo (1987), Gutiérrez (2000) e Boff (2005)

Latina"). Sobre esse tema, Dom José Maria Pires<sup>51</sup> (Dom Zumbi – arcebispo emérito da Paraíba) comenta que a comitiva brasileira precisava conhecer mais sobre as diversas culturas que compunha a nação. Interessante notar que o Movimento Negro católico nasce a partir da necessidade que os bispos tinham em falar de uma realidade que eles não conheciam. É porque iriam participar de um seminário internacional sobre o tema que eles são obrigados a olhar para a composição de seus fiéis e reconhecer ali uma diversidade étnico-racial.

A partir da experiência com o GTA, os seus membros destacaram a necessidade de continuar a reflexão teológica sobre os negros. O grande expoente desse movimento foi o grupo Atabaque, formado por teólogos e outros intelectuais de outras áreas das ciências humanas, que se propunham a refletir as questões de negritude ligadas à teologia e se configurava como um grupo ecumênico (ou seja, acolhia cristão de outras confissões além da católica). A sede do grupo foi fixada na cidade de São Paulo e teve à sua frente, durante todo seu período de funcionamento, o Pe. Antônio Aparecido da Silva, o “Padre Toninho” (pároco da Igreja de N. Sra. Achiropita e provincial da Pequena Obra da Divina Providência – Dom Orione (Orionitas).

De fato, pe. Toninho foi o sacerdote que pautou a discussão da Igreja e da militância negra em torno das questões raciais. Sua atuação foi decisiva para que esse tema fosse debatido pela cúpula da Igreja no Brasil, além de ter influenciado a formação de boa parte dos militantes, sobretudo, quando foi reitor do Itesp – Instituto Teológico de São Paulo. Sua atividade de militante e teólogo não estavam descoladas de suas ações eclesiásticas. Dessa forma, como o responsável pela paróquia Nossa Senhora da Achiropita (localizada no bairro do Bixiga, na capital paulista), desenvolveu uma série de ações voltadas para acolhida da população pobre, destacando-se o trabalho realizado com crianças carentes e a fundação da Pastoral Afro Achiropita.

Ao relembrar a trajetória do pe. Toninho, por ocasião de sua morte em 17 de dezembro de 2009 (aos 61 anos, sendo 33 deles dedicados ao sacerdócio), o teólogo Afonso Maria Ligorio Soares assim se expressou:

Assessor e incentivador, junto à CNBB, das discussões em torno de uma atenção pastoral à questão negra, ele esteve presente na criação dos Agentes de Pastoral Negros (APNs) em 1983, batalhou pela visibilidade e

---

<sup>51</sup> Conversam em Brasília, 19 de outubro de 2010.

pelo combate ao drama do racismo nas assessorias que prestou ao episcopado durante as Conferências de Puebla e Santo Domingo, e manteve-se como principal liderança da Pastoral afro nos últimos 30 anos. Lembro-me de quão decisiva foi, para o desabrochar da consciência negra junto aos estudantes, a sua gestão à frente da atual Faculdade de Teologia da PUC-SP. Além disso, ele também presidiu a Sociedade de Teologia e Ciências da Religião – Soter em um período delicado para a consolidação da reflexão teológica latino-americana. Depois, no final de 1990, Padre Toninho reuniu um pequeno grupo de militantes da causa negra – homens e mulheres; leigos e presbíteros; católicos, protestantes e iniciados na tradição dos orixás; filósofos, educadores, teólogos e terapeutas – e juntamente com estes fundou o Grupo Atabaque de Teologia e Cultura Negra (hoje, Centro Atabaque). O Atabaque, sob a liderança e sustentação diuturna de Toninho, firmou-se como uma ONG ecumênica que se reúne até hoje com o propósito de subsidiar a reflexão e a prática dos APNs, intensificando também o intercâmbio com grupos e entidades internacionais envolvidos com a luta pela cidadania plena de todos os afrodescendentes<sup>52</sup>

Teólogo e militante, pe. Toninho tinha uma atenção à produção de uma “teologia negra”, isto é, uma reflexão teológica que levasse em consideração aportes étnico-raciais. Sua atuação, tanto na Soter (Sociedade de Teologia e Ciências da Religião, sediada na Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção, em São Paulo<sup>53</sup>), quanto como professor universitário, possibilitou debater com proeminentes intelectuais católicos e também abriu a teologia para um diálogo interdisciplinar. Apoiado por Dom Paulo Evaristo Arns (arcebispo de São Paulo à época), desenvolveu um trabalho com os seminaristas. Sob esse aspecto, o pe. José Enes de Jesus (atual presidente do Instituto do Negro Pe. Batista) recorda que fora ainda como estudante de teologia que pôde debater questões raciais com personalidades como Florestan Fernandes, diálogos esses intermediados pelo pe. Toninho.

Nesse contexto, o grupo Atabaque era um espaço de debate teológico e de experimentação. Discutia temas que até hoje não há consenso no interior da Igreja Católica no Brasil: a “dupla pertença” (possibilidade de alguém professar o catolicismo e ser adepto uma religião afro-brasileira ao mesmo tempo), a existência de um “pensar teológico negro”, o estabelecimento de um “jeito do negro rezar” por meio da justificativa teológica e pastoral das chamadas liturgias *inculturadas* afro-brasileiras.

No seio desse grupo foram gestados alguns temas que se transformaram em dissertações de mestrados e teses de doutorados defendidas, tanto no campo da

<sup>52</sup> Disponível em: [http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com\\_content&view=article&id=3047&secao=320](http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=3047&secao=320). Acesso em 14 junho de 2010.

<sup>53</sup> Hoje a Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção foi incorporada pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, entretanto, mesmo à época de atuação do pe. Toninho as relações entre as duas instituições eram bastante próximas.

teologia e ciências da religião, mas também nas ciências sociais (sociologia), além de vários artigos publicados em inúmeras revistas científicas. Os títulos são bons para pensar como essas questões eram abordadas: *Candomblé e Salvação - a salvação na religião nagô à luz da teologia cristã*, de Franziska C. Rehbein; *Teologia e negritude: um estudo sobre os APNs* e *Um Clamor de Justiça* de José Geraldo Rocha; *O atabaque na Igreja*, de Gabriel Bina; *Negra sim, negro sim, como Deus me criou: leitura da Bíblia na perspectiva da negritude*, coletânea organizada por Ildo Bohn Gass; Selenir Correa Gonçalves Kronbauer; Sônia Querino dos Santos; *Encontro e Solidariedade: Igreja Católica e religiões afro-brasileiras no período 1955-1995*, de Vilson Caetano; dentre outros.

Percebe-se um esforço intelectual em ler a fé católica a partir de certos pressupostos raciais ou “culturais” negros ou do ponto de vista das religiões afro-brasileiras. Isso deve-se sobretudo a dois fatores: o primeiro de que o movimento negro católico já nasce estabelecendo um diálogo muito próximo com os religiosos afro-brasileiros (sobretudo do candomblé do complexo jeje-nago) e, por extensão, é no repertório dessas religiões que serão inventariados os sinais diacríticos que permitirão tanto a formulação de uma “identidade negra católica” quanto o desenvolvimento das liturgias *inculturadas*.

As acusações que o grupo sofria (e que sofre ainda hoje) de estar colocando “macumba na igreja”, apesar do termo pejorativo utilizado para caracterizar as religiões afro-brasileiras, não deixava de ter eco nas ações desses religiosos. Dom José Maria Pires recorda que, na primeira missa afro que realizou na catedral, as pessoas choravam, pois se sentiam profundamente constrangidas com aquela profusão de símbolos que elas associavam ao universo afro-religioso, sendo incorporados à celebração católica. A partir desse episódio, o bispo refletiu e resolveu ir introduzindo os elementos paulatinamente, “para não chocar o povo”.<sup>54</sup>

O próprio pe. Toninho enfrentou dificuldades em realizar as missas afro em sua paróquia. Inicialmente, as celebrações ocorriam no salão de eventos da igreja. Mesmo assim, ele foi alvo de protestos e abaixo-assinados enviados ao arcebispo de São Paulo, requisitando a sua saída. Dona Jenny, umas das integrantes mais antigas da Pastoral Afro da Achirorita, recorda que chegou a ver um desses abaixo-assinado na secretaria da igreja: “os brancos não queriam ele”, afirma.<sup>55</sup>

---

<sup>54</sup> Entrevista em Brasília, 19 de outubro de 2010.

<sup>55</sup> Entrevista em São Paulo, 06 de maio de 2010.

Uma forma de enfrentar essas dificuldades, segundo esses agentes, foi por meio da produção de conhecimento. O próprio pe. Toninho narra o início de sua militância nesse encontro entre academia e trabalho pastoral, junto com outros padres:

Na década de 70 os movimentos sociais estavam em evidência. A luta pela superação do regime militar marcava um momento forte dentro do país. Neste contexto, o movimento negro começava a se reorganizar na sociedade civil. Eu e mais alguns jovens padres negros, recém ordenados, começamos a entender que este movimento deveria também ter seu braço na igreja, pois a discriminação que os negros sofriam na sociedade civil, também era vivida dentro das igrejas. Entendíamos que se a igreja não acompanhasse as conquistas dos negros na sociedade civil, ela, que deveria estar à frente, ficaria para trás. Naquela época, não víamos negros nos primeiros escalões das instituições civis, nem tampouco nos primeiros escalões da igreja. Era evidente que para superar esse problema deveríamos iniciar um trabalho de conscientização. [...]]<sup>56</sup>

Dentre os interlocutores do pe. Toninho, em São Paulo, havia o Padre Mauro Batista (que também lecionava na PUC-SP e desenvolvia um trabalho na Vila das Belezas - na região de Santo Amaro/SP); o pe. Edir Maria (que atuava na cidade de Lins/SP, mas estava estudando em São Paulo); o pe. Batista (que trabalhou na Catedral da Sé, no centro de SP, ele fundou o Instituto do Negro que hoje leva seu nome e desenvolve ações na área de educação) e também o pe. comboniano<sup>57</sup> Heitor Frizotti.

Ao pensar uma “teologia negra” três temas ganham proeminência: a “espiritualidade do povo negro”, a liturgia inculturada afro-brasileira e a conciliação entre fé e militância.

Considerando o contexto da Igreja Católica na América Latina, sobretudo, após o advento da Teologia da Libertação, equacionar a profissão de fé com a militância política e/ou social não tem sido uma tarefa muito difícil, apesar dos protestos das alas mais conservadoras da hierarquia eclesiásticas. Fato é que, após o Concílio Vaticano II (realizado de 1962 a 1965), em que estabeleceu novas bases

<sup>56</sup> Entrevista concedida ao Portal Afro. Disponível em [http://www.portalafro.com.br/dados\\_seguranca/entrevistas/padretoni/toninho.htm](http://www.portalafro.com.br/dados_seguranca/entrevistas/padretoni/toninho.htm). Acesso em 14 junho de 2014.

<sup>57</sup> “Nós missionários combonianos somos um instituto religioso exclusivamente missionário e nos dedicamos à evangelização dos povos. O nosso serviço missionário é marcado por quatro dimensões: os povos, os pobres, o exterior (periferia) e por toda a vida. Daniel Comboni depois de ter procurado envolver vários institutos na realização do seu Plano (Salvar a África com a África) decidiu fundar em Verona, no dia 1 de junho de 1867, o instituto para as missões da África”. Disponível em: <http://www.combonianos.org.br/quem-somos/missionarios-combonianos>. Acesso em 15 março de 2014.

para Igreja e impulsionado pelas Conferências Gerais do Episcopado Latino-Americanano e Caribenho (CELAM) ocorridas em Medellín (Colômbia, em 1968) e Puebla de Los Andes (México, em 1979), nas quais o “pobre” (tal como formulado pela Teologia da Libertação, portanto, o proletário) era o destinatário preferencial das ações eclesiásticas. Nesse sentido, no Brasil, a organização dos fiéis em pequenos núcleos de sociabilidade em que ações religiosas e sociais se mesclam formando um todo orgânico em que uma dimensão dá suporte a outra possibilitaram o desenvolvimento duma reflexão sobre discriminação racial e pertencimento religioso.

O documento conclusivo da Conferência de Puebla identifica os “afro-americanos” como uma das faces visíveis do “cristo sofredor”:

Esta situação de extrema pobreza generalizada adquire, na vida real, feições concretíssimas, nas quais deveríamos reconhecer as feições sofredoras de Cristo, o Senhor (que nos questiona e interpela): [...] feições de indígenas e, com frequência, também de afro-americanos, que, vivendo segregados e em situações desumanas, podem ser considerados como os mais pobres dentre os pobres” (CELAM, 1979, §34).

O pe. Toninho, inclusive considera que essas duas dimensões são indissociáveis

O que é a religião? No fundo, é uma mediação que quer levar as pessoas à consciência que são filhos de Deus e, portanto, com direitos garantidos, como dignidade. A religião deve ajudar na recuperação desta dignidade. Nesse sentido, a figura do religioso e do político, no amplo sentido desta palavra, se encontram. Não a religião apenas como religião, mas também como objetivo, pois ela nasce com objetivos, ela não pode ser neutra. No cristianismo significa fazer uma opção por aqueles escolhidos por Jesus, ou seja, os pobres. A Igreja, portanto, é partidária, e seu partido é o dos pobres. E entre nós quem são os mais pobres? São os negros e mais um grande número de pessoas que vivem na exclusão.”<sup>58</sup>

O Centro Atabaque reunia, de certo modo, o núcleo dos gestores da teologia negra católica. Entretanto, havia também outros núcleos de debates espalhados pelo Brasil e alguns fóruns de discussão, como o Congresso das Entidades Negras Católicas (CONENC), que reunia lideranças desses vários grupos, incluindo os Agentes de Pastoral Negros.

Segundo os manuais distribuídos pela Pastoral Afro-brasileira, o CONENC surge da necessidade de se realizar um balanço das atividades desenvolvidas pelos diversos organismo de militância negra católica. Nesse momento de reflexão, são

---

<sup>58</sup> Entrevista concedida ao Portal Afro. Disponível em [http://www.portalafro.com.br/dados\\_seguranca/entrevistas/padretoni/toninho.htm](http://www.portalafro.com.br/dados_seguranca/entrevistas/padretoni/toninho.htm). Acesso em

traçadas novas estratégias de ação, mas também ocorrem debates sobre as justificativas teológicas e pastorais dessas mesmas ações. Ou seja, o Congresso tem por objetivo fazer uma análise de conjuntura e planejar os rumos do movimento. Enquanto espaço de formação, teólogos discorrem sobre temas que são constantemente colocados em tela quando a Igreja se apresenta no debate público em torno das políticas públicas voltadas para a população negra e, no seu ínterio, a denúncia do racismo institucionalizado que se mostra também no contexto religioso e a implementação de liturgias que expressam a “cultura negra” ou a “espiritualidade negra”, ou ainda, “o jeito do negro rezar”.

Com relação às acusações sobre o papel conivente de lideranças católicas com o tráfico de pessoas escravizadas e a manutenção desse tipo de trabalho forçado durante os períodos coloniais e imperiais brasileiros, os militantes afro-católicos parecem já ter superado. De fato, após a realização da Campanha da Fraternidade de 1988<sup>59</sup>, que teve o negro como tema central, e os sucessivos pedidos de perdão realizados pelo papa João Paulo II equacionaram essa questão.

Durante a realização da Campanha da Fraternidade “Ouvi o clamor desse povo”, ao revistar a trajetória dos negros e seus descendentes, o texto oficial ressalta que de fato agentes da Igreja foram condescendentes com a violência impingida pela escravidão, mas que houveram casos de resistência e que, a partir daquele momento ela fazia sua *mea culpa*, pedindo perdão. Nesse diapasão, convidava também os negros a perdoarem seus algozes e, junto com a Igreja, trabalharem pela superação de todas as formas de discriminação e a implementação de políticas reparatórias (CNBB: 1988, §146). O primeiro pedido de perdão enunciado pelo papa João Paulo II, reconhecendo que houve sim participação da Igreja no tráfico de africanos escravizados, deu-se em 1992, por ocasião de sua visita à Gorée, no Senegal.

Estes homens e estas mulheres foram vítimas de um vergonhoso comércio, no qual tomaram parte pessoas batizadas, mas que não viveram a sua fé. Como se hão de esquecer os enormes sofrimentos infligidos, com menosprezo dos mais elementares direitos humanos às populações de oriundas do continente africano? Como esquecer as vidas humanas destruídas

---

<sup>59</sup> A Campanha da Fraternidade é uma ação realizada pela Igreja Católica através da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) e da Cáritas Brasileira, cujo objetivo é ampliar a evangelização. Surgiu com uma ação da Cáritas Brasileira para arrecadar fundos para os trabalhos benéficos. Incorporada pela CNBB tornou-se um mecanismo de defesa dos interesses sociais dos menos favorecidos e uma forma de alertar sobre problemas sociais gerais além de arrecadar fundos para efetivar os projetos ligados com cada tema, o qual é escolhido anualmente. Ana Lúcia (Valente, 1994) ao analisar os APNs acompanhou o desenvolvimento da CF de 1988; em minha dissertação (Oliveira, 2016) investigo os impactos dessa campanha na configuração das liturgias afros.

pela escravidão? Deve ser confessado, com toda a verdade e humildade, este pecado do homem contra o homem, esse pecado do homem contra Deus. [...] A partir desse Santuário africano da dor negra, **nós imploramos o perdão do céu.** Nós rogamos para que no futuro os discípulos do Cristo se mostrem plenamente fiéis e observantes aos mandamentos do amor fraterno legado pelo seu Mestre. (Minha tradução e destaque).<sup>60</sup>

E como já apontamos acima, no discurso de abertura da Conferência do CELAM em Santo Domingos (República Dominicana), em outubro do mesmo ano, João Paulo II voltou a tratar do tema e repetiu as mesmas palavras ditas em Gorée, acrescentando a necessidade de se valorizar a cultura afro-americana no processo de evangelização.<sup>61</sup> Fazendo eco à essas recomendações do pontífice, os bispos do CELAM, reafirmaram o compromisso da Igreja para com as populações marginalizadas (referenciadas no texto como “pobres”) e assumiu como parte de suas atribuições defender e apoiar a luta dos negros, indígenas, mulheres etc.

Posto, portanto, que a Igreja se julgava expurgada do “pecado” cometido contra os negros, era necessário reparar as suas consequências. Daí, entra em cena os dois outros temas que tem envolvido os militantes negros católicos até os dias de hoje: a teologia negra e as liturgias inculturadas.

Por meio do Grupo Atabaque e dos CONENC, conforme enunciamos acima, esses temas passaram a ser mais diretamente enfrentados. Se, por um lado, as discussões entre os membros do Atabaque repercutiam em termos de textos acadêmicos (que alimentavam a prática pastoral), os CONENC tinham a difícil missão de “traduzir” a linguagem teológica para a militância e estabelecer diretrizes para a ação, por outro.

---

<sup>60</sup> « Ces hommes, ces femmes et ces enfants ont été victimes d'un honteux commerce, auquel ont pris part des personnes baptisées mais qui n'ont pas vécu leur foi. Comment oublier les énormes souffrances infligées, au mépris des droits humains les plus élémentaires, aux populations déportées du continent africain ? Comment oublier les vies humaines anéanties par l'esclavage ? Il convient que soit confessé en toute vérité et humilité ce péché de l'homme contre l'homme, ce péché de l'homme contre Dieu. [...] De ce sanctuaire africain de la douleur noire, nous implorons le pardon du ciel. Nous prions pour qu'à l'avenir les disciples du Christ se montrent pleinement fidèles à l'observance du commandement de l'amour fraternel légué par leur Maître ». (Discours De Sa Sainteté Jean-Paul II à La Communauté Catholique De L’île De Gorée, Dans L’eglise De Saint Charles Borromée. Île de Gorée (Sénégal), Samedi, 22 février 1992. Disponível em: [https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/speeches/1992/february/documents/hf\\_jp-ii\\_spe\\_19920222\\_isola-goree.html](https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/speeches/1992/february/documents/hf_jp-ii_spe_19920222_isola-goree.html) Acesso em 13 fevereiro de 2013.)

<sup>61</sup> Mensaje del santo padre juan pablo ii a los afroamericanos. Dado en Santo Domingo, el día 12 de octubre de 1992. Disponível em: [https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/messages/pont\\_messages/1992/documents/hf\\_jp-ii\\_mes\\_19921013\\_afroamericani.html](https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/messages/pont_messages/1992/documents/hf_jp-ii_mes_19921013_afroamericani.html) Acesso em 13 fevereiro de 2013.

O primeiro CONENEC aconteceu em 1998, mas, como ressaltou o assessor nacional da Pastoral Afro-Brasileira, não há nenhum registro sobre esse evento.<sup>62</sup> As conclusões dos debates só passaram a ser registradas em “cartas-compromisso” a partir da segunda edição, em 2000. Tais “cartas” apresentam de maneira sintética os pontos principais de cada um desses encontros. Em geral os Congressos das Entidades Negras Católicas acontecem a cada dois anos, e nos intervalos acontecia os congressos estaduais e o latino-americano e caribenho; essa periodicidade nem sempre foi respeitada, ao passo que em 2012, decidiu-se que os encontros nacionais seriam realizados a cada três anos, e no intervalo ocorreriam os estaduais e continental.

Realizado em Salvador, o 2º CONENC serviu como preparação para o Encontro da Pastoral Afro-Americana que aconteceria no ano seguinte na cidade, em 2000. Na carta de encerramento destacou-se que

a questão maior é essa: nós temos a missão da reconstrução da identidade e da vida [...] nós temos aprendido que ser negros e negras é uma tomada de posição, é tomada de consciência, de escolha, de opção. Ser negro é uma questão política. Ser negro e negra é muito mais o que ter a pele preta. Ser negro e negra é uma atitude de responsabilidade, é uma atitude política.<sup>63</sup>

Já no 3º CONENC, ocorrido em Goiânia (GO), em 2003, discutiu-se sobre os desafios da construção e organização da Pastoral Afro nos seus vários níveis eclesiás (paroquial, diocesano, regional, nacional) e o comprometimento com a implementação das políticas públicas e ações afirmativas e a valorização da história dos negros no Brasil. Comentando as conclusões desse encontro, Gabriel dos Santos afirma que

[...] não se trata tanto de ‘resgatar’ um passado não vivido, e sim de um passado muito próximo, que para muitos dos membros fundadores desta pastoral ainda está nas suas memórias [...] Diante disso, tudo aponta para levantar-se a hipótese de que, sendo exatamente alguns membros do clero católico negro que criaram a Pastoral Afro, o fizeram para que essa cumprisse a função de restabelecer os laços de uma espiritualidade primeira que havia sido cortada quando a institucionalização do vínculo religioso exclusivo à Igreja Católica, substituindo, assim, os primeiros vínculos religiosos dados pela alteridade da comunidade de base pelos vínculos religiosos institucionais dos profissionais da fé. É o que sugere pensar o depoimento do Frei Tatá, quando ele diz que durante a sua infância o seu pai era umbandista, e do carmelito Cunha, que, por algumas vezes, disse ter sido criado pelo orixá Ogum – o orixá ao qual era atribuído o transe de sua mãe biológica. ” (SANTOS, 2013, p. 51).

---

<sup>62</sup> Discurso de abertura do VIII CONENC, Duque de Caxias (RJ), 17 de julho de 2015.

<sup>63</sup> Leitura de trecho feita pelo pe. Jurandyr Azevedo no discurso de abertura do VIII CONENC, Duque de Caxias (RJ), 17 de julho de 2015.

Em 2006, no 4º Congresso, o tema da implementação da Pastoral Afro volta, a partir do estudo do documento 85 da CNBB (que trata especificamente das diretrizes dessa pastoral). A novidade é que aqui aparece a necessidade de

fomentar sempre presente nas atividades religiosas e culturais, os símbolos da nossa cultura (música, dança, vestuário, estética afro, exposição de bonecas, literatura brasileira, filmes etc.); organizar bibliotecas nas comunidades paroquiais (literatura para todas as idades); exigir junto às escolas, o cumprimento imediato da lei 10639/03.<sup>64</sup>

Percebe-se que os debates ocorridos no interior da Igreja não estão descolados da conjuntura nacional. Ao cobrar a aplicação da lei que estabelece a obrigatoriedade do ensino da história e cultura africana e afro-brasileira na educação nacional, os militantes exigem também a aplicação desses princípios também na catequese (isto é, na formação religiosa disponibilizada às crianças católicas em cada paróquia). Nesse sentido, o Grupo de Estudos de Educadoras Negras (grupo de trabalho constituído no interior da Pastoral Afro Nacional) elabora uma cartilha com diretrizes para essa implementação nas comunidades. O material foi colocado à disposição dos militantes católicos em 2015.

O tema das políticas públicas e do combate ao racismo reaparecem de forma incisiva no 5º CONENC, realizado em 2007. Segundo os congressistas,

[...] percebe-se também que as políticas públicas não enfrentam o racismo na base. Percebemos que o racismo está presente, introjetado em todos os aspectos: religioso, cultural, econômico ideológico da sociedade; ou não conseguiremos nova consciência na luta de um novo mundo.<sup>65</sup>

Interessante notar que os militantes defendem uma postura que vai além da aceitação de políticas públicas compensatórias: o racismo estrutural é apontado como a causa da discriminação contra negros, inclusive no interior da Igreja, que cada vez mais enfrentava resistência em aceitar as liturgias inculturadas. Nesse período, as relações entre a cúpula da Pastoral Afro e dos APNs começam a ficar estremecidas, uma vez que havia a mútua acusação de que ambos os grupos estavam se “desviando de seus princípios”. A cisão entre a CNBB e os APNs foi concretizada em 2009, por meio de carta. Essa atitude desagradou os militantes de ambos os grupos, que afirmaram não terem sido comunicados. Na prática, entretanto, ainda há um transito entre os membros de um e outro coletivo.

---

<sup>64</sup> Idem.

<sup>65</sup> Idem.

Em minha dissertação de mestrado (OLIVERIA, 2011), analisei esse processo de ruptura, demonstrando que quanto mais a Pastoral Afro se dedicava à promoção de uma liturgia inculturada e a inserção do negro na Igreja, menos ela obtinha visibilidade no debate público em torno da promoção da igualdade racial. Entretanto, ressaltamos que, nesse jogo político, membros da Pastoral Afro sempre circularam (e continuam circulando) nas instâncias decisivas de poder (participação em conselhos de promoção e defesa da igualdade racial, combate ao racismo e intolerância religiosa) e a Pastoral Afro detinha assento permanente no conselho da Secretaria da Promoção da Igualdade Racial. Fato é, também, que sob o prestígio da CNBB, a pastoral, tornou-se um interlocutor mais legítimo com poder público que os APNs, que tiveram sua presença pública menos visível, embora ainda atuante como mais um organismo do movimento negro civil.

São Luiz, no Maranhão, foi palco para o 6º CONENC, ocorrido em 2009. Ali o acento recaiu sobre a recém realizada Conferência do CELAM (inaugurada pelo papa Bento XVI em Aparecida, de 13 a 31 de maio de 2007), suas conclusões foram lidas em paralelo àquelas de Puebla (1979). Uma série de cartas de apoio foram redigidas (à comunidade quilombolas, aos jovens etc.) e o grande compromisso fora colocar em prática a “teologia afro-brasileira” dando ênfase às celebrações inculturadas.

A partir da minha pesquisa de mestrado, em que analisei os significados das liturgias afro-católicas, fui convidado pela coordenação nacional da Pastoral Afro-brasileira para apresentar parte das conclusões do meu trabalho na sétima edição do CONENC, realizado em Londrina, em fevereiro de 2012. Além disso, coube a mim, fazer uma análise de conjuntura sobre a situação do negro no Brasil.<sup>66</sup> Minha participação tinha como objetivo oferecer subsídios para a reflexão dos congressistas que analisariam os dados apresentados por mim à luz dos conhecimentos teológicos católicos e, a partir daí desenvolveriam estratégias de ação.

Essa sistemática, conhecida como ver-julgar-agir foi adotada pela Igreja no Brasil na elaboração de todos os seus documentos depois do Concílio Vaticano I. Atualmente ela conta com mais dois passos: rever-celebrar, nos quais as ações são

---

<sup>66</sup> É importante destacar que, como já apontamos ao longo da tese, que o diálogo entre a academia e lideranças sempre foi uma constante. Mesmo que os pesquisadores não sejam adeptos do sistema de crença que os convida para realizar palestras, cursos de formação ou consultoria para elaboração de subsídios. Nos últimos anos observamos também a presença de outras profissionais como das áreas médicas e jurídicas. No meu caso, já fui requisitado para falar em contextos afro, católico e protestantes. Parte desses convites ocorreram antes do início da pesquisa, o volume foi aumentando a medida em que eu ia me tornando mais conhecido tanto no campo quanto na academia.

reavaliadas e replanejadas a partir dos resultados obtidos. Portanto, não coube a mim realizar nenhum exercício reflexivo, mas apresentar dados oficiais sobre a situação sócio-económica dos negros, sendo que a análise desses dados ficou a cargo dos assessores religiosos. Destaca-se, nesse congresso a temática (liturgias inculturadas) e uma polêmica envolvendo os delegados.

Pela primeira vez, segundo o relato de alguns participantes do 7º CONENC, a Pastoral Afro Nacional tinha limitado o número de participantes por Estado, o que reduzia consideravelmente a participação de pessoas. Muitos dos presentes alegaram que essa sistemática excluía os militantes do debate e dificultava a comunicação. Os representantes da coordenação nacional alegaram, em contraponto, que a limitação no número de congressistas fora necessária devido a dificuldade em encontrar espaço que pudesse comportar um grande número de pessoas sem um custo elevado. Ouvida as justificativas, mas sem aceita-las totalmente, o evento desenrolou-se nos dois dias seguintes oscilando entre momentos de tensão e consensos. O ponto alto do debate ocorreu no segundo dia do encontro, quando o assessor nacional da comissão litúrgica da CNBB começou a discorrer sobre a inculturação na liturgia. Sua intervenção fora dividida em três partes: explicação sobre o sentido da liturgia católica romana, debate sobre o que a Igreja entendia como *inculturação nos rituais litúrgicos* e, por fim, análise de algumas ações que vinham sendo desenvolvidas.

Se, a primeira e a segunda parte desenvolveram-se com bastante interesse por parte dos ouvintes, que chegaram a ficar impressionado com a quantidade de informações novas que recebiam, o terceiro momento provocou certos constrangimentos. Ao partir de alguns exemplos de rituais *inculturados* retirados de missas afro, sertanejas, criolas etc. a fala do assessor era rebatida por vários militantes presentes.

Desde a Missa dos Quilombos, celebrada na Praça do Carmo (Recife/PE) em 1981, muitos conflitos são enfrentados pelos agentes afros na tentativa de estabelecer uma celebração cujo elementos culturais (no caso os chamados símbolos da herança africana no Brasil) possam ser adicionados ao rito católico. A maior acusação seria a de que ao importar tais elementos, os militantes estariam deturpando o sacro ritual com elementos de outras religiões. O desafio, portanto, estava em demonstrar que se tratava da incorporação de “símbolos culturais” e não “religiosos”. Voltaremos mais adiante neste ponto, aqui cabe destacar que a preocupação do assessor de liturgia

era demonstrar que no universo de símbolos possíveis disponíveis na cultura, há uns que são bons para serem incluídos no ritual católico e outros não. Dito de outra forma, era como se cada elemento possuísse uma natureza intrínseca que potencializasse uma interpretação, independente do contexto. Por exemplo a água seria sempre vista como “elemento de purificação”. O consenso que se chegou ao final do debate foi que era necessário construir um subsídio nacional que orientasse a preparação dessas liturgias, evitando os “exageros”. Rejeitou-se, entretanto, a elaboração de “ritual afro brasileiro” vis-à-vis o caso da República Democrática do Congo.

O documento final apontou, novamente, para necessidade de se reestruturar a pastoral nos seus vários níveis (local, diocesano, regional e nacional), elaborar subsídios de formação e melhorar a circulação de informação entre os militantes. Na carta-compromisso também destacou-se:

Ao longo do Congresso refletimos sobre a espiritualidade litúrgico-cristã compreendendo nossa identidade cultural como enriquecedora da vida eclesial, reconhecida no documento de Aparecida –“Os afro-americanos se caracterizam, entre outros elementos, pela expressividade corporal, o enraizamento familiar e o sentido de Deus” (DAP. 56). Nessa perspectiva, reconhecemos que nossa espiritualidade tem sido uma forma de resistência e está intrinsecamente ligada à nossa identidade.<sup>67</sup>

Por fim, a oitava e última edição do CONENC ocorreu em Duque de Caxias (RJ), de 16 à 19 de julho de 2015. Com o tema "Profetismo: Construir uma sociedade justa e solidária" e o lema: "Chamei você para o serviço da Justiça" (Is 42,6), essa edição do congresso contou com algumas inovações. Em primeiro lugar, a coordenação investiu na limitação de vagas, estabelecendo que os congressistas participariam do evento na qualidade de delegados, isto é, voltariam para suas dioceses com a responsabilidade de repassar os conteúdos nos seus grupos de base. A segunda novidade foi a realização de “Conenquinhos”, isto é, encontros menores nos regionais<sup>68</sup> e dioceses, a partir de um documento previamente preparado sobre o tema do congresso, afim de preparar os delegados que participariam do encontro nacional. Novamente, essa postura fora reprovada por alguns militantes, que

---

<sup>67</sup> Mensagem do VII Congresso Nacional Das Entidades Negras Católicas da CNBB. Londrina/PR, 12 de fevereiro de 2012.

<sup>68</sup> A CNBB divide o território nacional em 18 regionais, afim de tornar mais dinâmica a sua atuação. Cara regional abrange um conjunto de dioceses: Centro-Oeste (CO), Leste 1 (L1), Leste 2 (L2), Nordeste 1 (NE1), Nordeste 2 (NE2), Nordeste 3 (NE3), Nordeste 4 (NE4), Nordeste 5 (NE5), Noroeste (NO), Norte 1 (N1), Norte 2 (N2), Oeste 1 (O1), Oeste 2 (O2), Sul 1 (S1), Sul 2 (S2), Sul 3 (S3), Sul 4 (S4). Cada regional não corresponde necessariamente a um estado da federação, mas se sobrepõe a essa divisão.

alegaram que a CNBB estava restringindo a livre participação nos espaços de deliberação. A resposta da assessoria foi semelhante a de 2012, acrescentando que era necessário tornar os CONENC espaços de discussão e estabelecimento de proposições que seriam replicadas em cada contexto local. Portanto, segundo essa nova metodologia não era possível acolher um número ilimitado de participantes. Com o propósito de ser realizado a cada três anos, esse período intermediário seria necessário para realizar os encontros regionais antes e depois do nacional.

Dentre os assessores convidados, destacou-se a presença dos ex-ministro da Secretaria Especial de Promoção da Igualdade Racial, Eloi Ferreira de Araujo, que discorreu sobre as políticas públicas voltadas para a população negra e destacou a participação decisiva da CNBB, por meio da Pastoral Afro, em algumas delas, sobretudo o apoio à aprovação Estatuto da Igualdade Racial (Lei nº 12.288, de 20 de julho de 2010). Na carta final, os congressistas expressaram o compromisso da Pastoral Afro com a defesa das políticas públicas e a valorização a “cultura” e “identidade negra”.

Encorajados pela Palavra de Deus, reafirmamos o nosso compromisso de abertura na perspectiva de ampliação do diálogo inter-religioso. Acreditamos que as Ações Afirmativas na garantia de direitos fundamentais asseguram a dignidade da pessoa humana e se constituem como caminhos para que a justiça e a igualdade cheguem aos mais necessitados, de maneira particular a juventude negra. Diante do cenário da cultura moderna, apoiamos as Políticas Públicas a favor da comunidade negra e ressaltamos que se faz urgente uma prática cidadã, que acompanhe tais políticas para que se reverta esse quadro de violência. É necessário que os conselhos de direitos façam de fato o controle social com recorte étnico racial.<sup>69</sup>

É importante destacar nessa carta, a posição simetricamente oposta àquela adotada pelos participantes do V CONENC, pois naquele encontro rejeitou-se a ideia de que as políticas públicas fossem uma forma eficaz de combater o racismo, o qual apresentaria feições estruturais na sociedade brasileira. Passados oito anos, é reconhecido o caráter reformador de tais políticas, pois elas ajudariam a assegurar “a dignidade da pessoa humana”.

O contexto em que um e outro evento ocorreram apresenta algumas pistas que ajudam a compreender essa mudança de postura. Em 2015, era possível visualizar uma série de medidas concretas que beneficiavam diretamente a população negra: a reserva de vagas nas universidades públicas e nos concursos públicos

---

<sup>69</sup> Carta-mensagem do VIII Congresso Nacional das Entidades Negras Católicas. Duque de Caxias (RJ), 19 de julho de 2015.

federais, a aprovação do Estatuto da Igualdade Racial, a criação dos Núcleos de Consciência Negra nas universidades federais (que passaram a desenvolver pesquisas, atividades de extensão acadêmica e capacitação de educadores para trabalharem com a história e cultura africana, afro-brasileira e indígena nas escolas e uma maior visibilidade de pessoas negras nos espaços de maior prestígio público (cargos públicos, televisão, universidade etc.).

É preciso considerar também, segundo um levantamento que fizemos, cerca de 50% dos congressistas de 2015 participavam pela primeira vez de uma edição, além disso, após a morte do pe. Toninho em 2009, o Grupo Atabaque diminui drasticamente suas atividades, bem como os Grupos de Trabalho que prestavam assessoria à Pastoral Afro Nacional não realizam atividades ordinárias desde 2010 (salvo o grupo das educadoras negras). Por fim, merece destaque a presença cada vez maior dos militantes católicos nos espaços de decisão, como órgãos de combate ao racismo e promoção da igualdade racial ou valorização da cultura negra.

Parece haver hoje, por parte do movimento negro católico, um menor acento à uma teologia negra, mas ainda um investimento constante na realização das liturgias *inculturadas*. A questão “o que se reza”, que estaria atrelada a certos princípios espirituais ligados a um grupo étnico específico (no caso os africanos e seus descendentes no Brasil), é minimizado frente ao “como se reza”, no sentido de que o conteúdo da fé já está dado no escopo católico, sendo necessário apenas revesti-lo da cultura, no caso, a cultura negra. Nesse ínterim, o projeto de produção de uma “Bíblia da Negritude” é, senão abandonado, colocado de lado sem previsão para ser retomado. Resta apenas celebrar os santos negros presentes no panteão católico.

Como se pode perceber, ao longo dos congressos cada vez mais a “espiritualidade negra” é identificada a partir de uma série de expressões “culturais” que se manifestam na liturgia, especialmente da missa. E ainda, tais elementos simbólicos guardam estreita relação com as religiões afro-brasileiras, tal como demonstrei em minha pesquisa de mestrado (OLIVEIRA, 2016).

Na medida em que as liturgias inculturadas vão se estabelecendo (com algumas mudanças, mas sem alteração na sua estrutura), as religiões afro-brasileiras passam a ser lidas a partir de duas chaves: como “religião” e como “cultura”; ou seja, quando se trata de um debate público sobre intolerância religiosa, combate à discriminação e o diálogo inter-religioso, as religiões afro são acionadas como interlocutores (o caso paradigmático desse movimento é a constituição dos núcleos

de diálogo católicos-candomblés, como veremos a seguir), e ao falar da cultura negra e da identidade negra, tais religiões são acionadas como “fiéis guardiãs dos símbolos das heranças africanas no Brasil”, reproduzindo, de certa forma, o discurso já cristalizado nos agentes públicos engajados na promoção e salvaguarda do “patrimônio afro-brasileiro”.

Veremos a seguir, como essas diretrizes católicas operam na prática.

## 1.2 Pastoreando o "povo negro": os grupos afro-católicos

Ressaltou-se anteriormente que uma das preocupações dos agentes negros católicos era a construção de uma narrativa sobre a história do negro no Brasil. Na Igreja, o trabalho de Lucilene Reginaldo (1995) é paradigmático, a começar pelo título: *Uma história que não foi contada*. De fato, uma das grandes tarefas dos católicos negros tem sido o de “recontar a história”, revisando processos e eventos com o intuito de “resgatar a dignidade do povo negro” e cobrar reparações. Essa ação não está descolada da agenda do Movimento Negro em geral. É preciso ter em conta que muitos católicos também participavam de outras atividades fora da Igreja. Como conta o pe. Jurandyr, a Pastoral Afro nasce justamente da necessidade de se pensar a militância no interior da própria Igreja.

Como bem destaca Lucilene Reginaldo (1995), quando da formação do Grupo Tarefa não estava em seu horizonte pensar questões raciais, mas diversidade religiosa e, nos idos 1978, a “religiosidade popular”. Foi de certa forma o contexto socio-cultural que impôs uma agenda aos católicos. Nesse período o Movimento Negro começa a reorganizar-se juntamente como outras minorias (como sindical, estudantil, mulheres, LGBT etc.).

Um marco desse processo foi a fundação do Movimento Unificado Contra a Discriminação Racial (MUCDR), na cidade de São Paulo, em 1978. Posteriormente, foram aprovados o Estatuto, a Carta de Princípios e o Programa de Ação. No seu 1º Congresso, o MUCDR conseguiu reunir delegados de vários Estados. Com a luta prioritária do movimento era contra a discriminação racial, seu nome foi simplificado para Movimento Negro Unificado (MNU). A partir desse agito inicial formaram-se Centros de Luta no Rio de Janeiro, em Salvador, Porto Alegre e Vitória” (DOMINGUES, 2008, p. 103).

Nesse contexto, os integrantes do Grupo Tarefa, após terminar o seu trabalho de assessoria aos bispos, não se desfaz e passa a refletir sobre questões raciais na Igreja. Expande-se e é fundado o Grupo União e Consciência Negra (GRUCON), em 1980. Além de revisar a história do negro no Brasil, dá-se conta de que é preciso “recontar” essa história a partir do interior da Igreja. É reveladora o depoimento de Frei Davi sobre as primeiras atividades do GRUCON:

“Nós projetávamos slides sobre a história do negro no Brasil, dando a eles consciência histórica, porque entendíamos que a consciência histórica é o primeiro passo para o despertar de consciência. Quem produziu esses slides

fomos nós, uma equipe grande, com a assessoria do Ibase. Um deles chamava-se *A história que não foi contada*, o outro, *A vida renasce da luta*. (...) Nós acreditamos que fizemos mais de 200 cópias para todo o Brasil. Foi algo assim marcante porque, nas comunidades ligadas à Igreja Católica e onde tinha muitos negros, nós conseguimos fazer passar muito esses slides. Eu acho que fiz mais de 300 projeções, só eu mesmo com a minha equipe, na Baixada Fluminense. Fizemos projeções na Central do Brasil, em pleno horário de pico: a gente botava lá o projetor de slides e projetava os slides..." (ALBERTI; PEREIRA, p. 2005, p. 14).

Portanto, mais do que revisar a história, era preciso conta-la, uma vez que que é na luta que a vida se refaz. Mas esse movimento revisionista da trajetória do negro no Brasil provocou também um revés no interior da própria igreja. Era preciso que ela também recontasse sua própria história e justificasse publicamente sua postura frente a escravidão e a exclusão do negro. Exclusão essa observada na sociedade, mas também no interior da própria Igreja. É preciso lembrar que até o Concílio Vaticano II, algumas ordens religiosas não aceitavam negros como religiosos (ou possuíam distinções e hierarquia entre negros e não-negros).

Composto por católicos e não-católicos, o GRUCON começa a enfrentar dificuldades internas para se manter como um grupo coeso. Frei Davi relembra essas tensões

A CNBB financiou grandes assembleias do Grucon. O objetivo era criar um grupo de negros católicos que trabalhasse com qualidade a questão do negro no Brasil. E, ao nascer esse grupo de negros católicos, trouxemos junto para esse grupo pessoas não-católicas, pessoas que eram militantes de esquerda de maneira bem convicta, que trouxemos para essas reuniões também. E esses grupos de negros de esquerda que não tinham referencial católico e outros católicos que tinham grande conhecimento histórico da Igreja no Brasil e no mundo, nas primeiras reuniões desceram um volume imenso de críticas à Igreja, dizendo que ela não tinha autoridade para trabalhar com o tema do negro porque ela foi a maior escravagista do Brasil e do mundo, e que não aceitavam a Igreja botando negros em cabresto e ensinando o negro a lutar por seus direitos; porque essa Igreja foi violenta, escravizou o negro, viveu da escravidão, beneficiou-se da escravidão e, portanto, não admitiam que a Igreja criasse uma pastoral do negro. E em uma das grandes reuniões do Consciência Negra, em que estávamos discutindo o rumo do trabalho, nós negros católicos queríamos usar como estratégia botar a Igreja a serviço da causa, e esses negros não-católicos e outros católicos não admitiam essa estratégia e queriam que todos os negros trabalhassem a defesa do negro fora da Igreja." (ALBERTI; PEREIRA, p. 2005, p. 12).

Outro grupo é formado, agora com um acento sobre a fé. Ainda de caráter ecumônico, o grupo Agentes de Pastoral Negros é formado por sua maioria de católicos, mas também agregava evangélicos, religiosos afros. "Ter fé" era o requisito mínimo para fazer parte do grupo, afirma padre Jurandyr Azevedo, embora houvesse entre os membros pessoas que não professavam nenhuma crença, e houve muitos

processos de conversão (sobretudo de cristãos que deixaram as igrejas e se iniciaram no candomblé) e também de católicos que passaram a assumir a chamada dupla pertença, isto é, professavam a fé no catolicismo e também no candomblé.

Sobre a constituição dos APNs, o texto de Ana Lúcia Valente (1994) é paradigmático, pois demonstra como o grupo fora se articulando e conquistando espaço no interior da Igreja Católica no Brasil, e quanto mais próximo chegava da hierarquia eclesiásticas, mais se distanciava de certas diretrizes do movimento negro secular. De fato, havia uma grande preocupação dos religiosos em pensar o lugar do negro na Igreja e, a partir disso, inserir nela uma expressividade religiosa que levasse em conta aspectos da “cultura negra”, dito de outra forma, procurava-se revelar uma espiritualidade negra que se materializasse numa liturgia própria tal como se observou na República Democrática do Congo, em que a Santa Sé aprovou ritos próprios para a missa e os outros sacramentos. Em minha dissertação de mestrado (OLIVEIRA, 2016) analisei os significados das liturgias católicas *inculturadas* e o diálogo que se dava entre afro e católicos por meio desses rituais. O que nos interessa aqui é o fato de que, ao mesmo tempo em que os militantes negros católicos revisitavam a própria história fazia-se necessário rever as interpretações teológicas sobre o negro. Era preciso encontrar as justificativas do ponto de vista do próprio campo religioso, tanto para a militância *intra* quanto *extra* eclesia. Essa ênfase na busca do “jeito negro de rezar”, levou os militantes dos APNs a criar uma pastoral específica no interior da Igreja Católica: a Pastoral Afro-brasileira.

Muitos militantes eram contrários a criação dessa pastoral, que agradou sobretudo a hierarquia eclesiásticas. Entendiam que, ao institucionalizar o grupo nos moldes estritamente católicos, poderia haver limitações na sua forma de intervenção na sociedade.

Uma vez criada oficialmente a Pastoral Afro, ela passou a coordenar os trabalhos dos outros organismos do movimento negro católico, sem que esses estivessem necessariamente submetidos: o Instituto Mariama (IMA) e o Grupo de Religiosos e Religiosas Negros e Indígenas (GRENI).

O IMA surge em 1999, de acordo com seus fundadores, para ser um espaço exclusivo onde padres, diáconos e bispos negros pudessem discutir questões relacionadas com o fato de serem sacerdotes negros católicos. Entendiam que tanto os APNs quanto a Pastoral Afro, por tratar de temas mais amplos, embora englobasse os ministros ordenados, não tinha condições de fazer uma reflexão mais aprofundada.

Uma das principais atividades do IMA é oferecer formação permanente aos seus membros, tanto no campo da teologia quanto em temas relacionados ao negro no Brasil, por meio de encontros anuais. Tais encontros mesclam momentos de estudo, celebrações inculturadas com as comunidades locais e visitas turísticas à espaços que guardam relação com a produção artística e cultural negra (de modo explícito ou implícito), por exemplo, a 22<sup>a</sup> Assembleia da entidade foi realizada em São João del Rei (MG) e teve como temas "Arte Afro-Brasileira na arte sacra a partir de Minas Gerais" e sobre os reflexos do "Ano Sacerdotal para o Presbítero Negro na Igreja do Brasil", além da vocação e a realidade da juventude. Enquanto os dois últimos tópicos foram alvo apenas de palestras e reflexões em grupo, ao tratar da arte sacra foi convidado um historiador que complementou sua fala com uma visita guiada pela própria São João del Rei e pela cidade vizinha, Tiradentes. O intuito era demonstrar a influência dos africanos na produção da arte sacra barroca mineira. Raramente há a presença de leigos nesses eventos, embora o ex-presidente da instituição informar que se trata de um espaço aberto. Uma das bandeiras do IMA é aumentar o número de padres e bispos negros.

É verdade que houve um crescimento no número de bispos negros no Brasil, mas acredito que é preciso ter mais bispos negros. São poucos ainda. Os padres negros também são muito poucos. É preciso fortalecer a dinâmica da pastoral vocacional para que os jovens cresçam e que aumente futuramente o número de bispos negros no Brasil.<sup>70</sup>

A Igreja não informa quantos sacerdotes negros possui. No último CONENC, em 2015, dom Zanoni Dementino de Castro (arcebispo de Feira de Santana, BA, e bispo referencial para pastoral afro) contou em voz alta cerca de 10 bispos (num universo de mais de duzentos). Outro problema apontando pelos padres do IMA é o fato de que hoje, nos seminários, não se trabalha temas sobre identidade étnico-racial, por isso muitos seminaristas, padres e diáconos não se “assumem como negros”.

Esse tema de “assumir” o pertencimento étnico-racial ou ter “consciência” da sua identidade está sempre na pauta dos militantes negros. Se parte do princípio de que não basta a cor da pele e as situações de racismo enfrentadas diariamente, é preciso levar a pessoa a compreender que a discriminação que sofre e a dificuldade em acessar bens e serviços tem raízes no racismo.

---

<sup>70</sup> Encontro Nacional: Instituto Mariama prepara sua 22<sup>a</sup> Assembleia Nacional. Disponível em: <http://institutomariama.blogspot.com.br/> Acesso em 20 maio de 2012.

Impulsionados pelos mesmos princípios que moveram os sacerdotes do IMA, religiosos e religiosas negras conseguem a oficialização do GRENI, durante a assembleia geral da Conferência dos Religiosos do Brasil (CRB).

Foi a partir dos encontros de religiosos e religiosas afrodescendentes nas próprias congregações que começa a surgir o GRENI, como um grupo de reflexão para apoiar as articulações já existentes, a fim de fortalecer e ampliar a consciência indígena e a convicção de uma negritude fortalecida dentro Vida Religiosa.<sup>71</sup>

Uma das grandes diferenças entre o GRENI e os demais organismos que integram o movimento negro católico está a inclusão dos indígenas. E isso não é por acaso. No Brasil, o trabalho missionário entre os indígenas remonta ao período colonial, quando franciscanos, carmelitas, salesianos, entre outras ordens, cruzaram o país a fim de catequizá-los. A atenção dispensada aos africanos e seus descendentes escravizados era mínima, inclusive boa parte das congregações utilizaram essa mão de obra. Conforme destacamos acima, até a realização do Concílio Vaticano II, na década de 1960, muitas delas não admitiam negros entre seus membros, na condição de irmãos (às vezes como oblato – que era uma espécie de servidor vinculado à ordem, mas sem o mesmo status dos religiosos).

Também foi no contexto indígena que são iniciados os debates em torno da *inculturação* da liturgia (PEREIRA, 2006) e graças à atuação de dom Pedro de Casaldáglia é realizada, em 1978, a ‘Missa da Terra-sem-males”, primeira experiência sistemática de *inculturação*. Foi a partir dessa celebração que se projetou a Missa dos Quilombos (1981), isto é, a primeira “missa afro”. (OLIVEIRA, 2016).

Apesar de terem sido os precursores, a atuação de religiosos no interior do movimento negro católico é menos visível que dos agentes da pastoral afro, talvez por dois motivos. Primeiro, parte dos religiosos que são também padres, integram o IMA e estão à frente de paróquias, portanto, coordenam trabalhos locais da pastoral afro; em segundo lugar, a atuação dos missionários por vezes está circunscrita às comunidades rurais ou nas periferias das grandes cidades em que o combate ao racismo é mais uma das preocupações (ao lado da inclusão social, segurança, saúde e educação).

Ao longo dos anos, portanto, a Igreja, conseguiu estabelecer um organograma em que o movimento negro católico está totalmente alinhado às diretrizes gerais da

---

<sup>71</sup> Disponível em : <http://grenibhz.blogspot.com.br/search?updated-max=2010-02-24T18:12:00-08:00&max-results=7> Acesso em 10 março de 2014.

CNBB, mesmo que alguns conflitos possam surgir na relação com grupos mais conservadores, o espaço da militância já fora conquistado.

## 2. Liturgias afro: gestando a cultura negra na igreja

### 2.1 *Foi Olorum quem mandou*: as festas “inculturadas” para os santos negros

“Reza-se como se vive, porque se vive como se reza”  
Catecismo da Igreja Católica, parágrafo 2725

A máxima católica, expressa na epígrafe acima: “Reza-se como se vive, porque se vive como se reza” (CIC, 2725) reverbera com vigor nas ações do Movimento Negro Católico ao postular “o jeito negro rezar”. Dito de outra forma, antes mesmo de estabelecer ações de combate ao racismo e a discriminação e a inserção do negro na sociedade, a Pastoral Afro preocupa-se em revelar um modo de ser e professar a fé católica que passa, necessariamente, pelo pertencimento. E é a partir desse exercício de encontrar no interior da própria igreja um lugar de destaque para as manifestações afros, que são impulsionadas ações de militância fora do escopo religioso.

Dissemos que nas liturgias inculturadas afro

é possível entrever nos discursos dos agentes e na cerimônia inculturadas, que o fiel presente nesses ritos pode ou não fazer uma escolha exclusiva pelo catolicismo, mas pode agregar à crença católica outros valores religiosos. Claro que, nesse caso, esses novos valores serão interpretados como culturais e não propriamente pertencentes a uma religião específica. Portanto, [...]a constituição de liturgias inculturadas com símbolos das religiões afro-brasileira estabelece, no interior do catolicismo, um novo lugar para os negros: o lugar da mediação entre dois sistemas religiosos. Como uma dobradiça, as celebrações afro podem, simbolicamente, voltarem-se para cada um dos extremos sem, no entanto, limitar-se a um ou a outro. Talvez estejamos presenciando um novo momento no catolicismo em que a máxima “unidade na diversidade” esteja refletindo, também nos rituais. (OLIVEIRA, 2016, p. 167).

Os agentes católicos da *inculturação* executam na liturgia o mesmo movimento de reconstrução observada no estabelecimento de uma “identidade negra”, parte-se de certo substrato universal (“todos são filhos de deus”) e acrescentam os sinais diacríticos de identificação. Destaca-se nesse processo que tais símbolos são ainda inventariados no campo afro-religioso (houve algumas alterações, sobretudo com relação às vestes “afro”).

Nesse sentido, é significativo a explicação dada pelo pe. Toninho sobre a “missa afro”, a partir da Missa dos Quilombos:

Num primeiro momento a prioridade era trabalhar a ideia da visibilidade do povo negro. Havia uma ideologia que pregava a ocultação do elemento negro da sociedade brasileira. Ora, o Brasil é negro em todos os cantos e naquela época, estatísticas absurdas diziam que éramos apenas 7% da população! Portanto, voltamos nossas atenções para este ponto. Desta forma, a missa abre com a mensagem da chegada: "Estamos chegando, vocês não nos veem, por que estamos nas senzalas, nos porões, nas favelas, nas periferias e nos morros". Esta é a ideia da entrada. "Você não nos veem por que não querem, mas nós estamos aqui". A parte da leitura foi feita em cima de *Exodos*, capítulo 3, onde se lê: "Eu ouvi o clamor de meu povo e sou solidário com ele". Deus é nosso! Deus está com os pobres e negros, pois está justamente ao lado daqueles que sofrem. Essa foi a liturgia da palavra. No ofertório, trabalhamos com a ideia de que só podemos oferecer a Deus aquilo que é nosso, pelo qual lutamos, o que construímos. Se oferecermos algo que não possuímos, roubado de outros, essa oferta não será legítima. Portanto, as missas celebradas até agora foram falsas, pois as pessoas ofereciam as coisas que roubavam dos negros, do suor e do trabalho do negro, que eram apresentadas como coisas de brancos. Mas quem produziu aquilo? Foram os negros durante a escravidão. Sendo assim, é a primeira vez que está sendo feita uma missa válida, daí a ideia do ofertório abundante. Oferecemos para Deus aquilo que produzimos: pipoca, bolo de fubá, pão, frutas, etc. Nada que tenhamos roubado. Na parte final, Consagração e Agradecimento, passamos a ideia que o quilombo representa a paz, por ser o local onde os negros abriram as portas para índios e brancos pobres, num regime alternativo onde havia o respeito pelas diferenças. Na verdade, o quilombo é páscoa. Quilombo, páscoa da ressurreição. Estes são os principais pontos da cerimônia. "Coincidemente, tempos depois, a igreja lançou a ideia da inculturação, que seria trabalhar a fé a partir da cultura de cada povo. É natural que a ideia atendia plenamente nossos propósitos: trabalhar a fé resgatando nossa cultura. Sendo assim, adotamos os símbolos afro-brasileiros e os expomos nas vestimentas, nos cantos, nos ritmos, enfim ligando-os à celebração. Esta é a ideia"<sup>72</sup>.

As transformações na missa afro acompanham as transformações no interior do movimento negro católico, poderíamos dizer inclusive que um impacta no outro. Ao estabelecer a Pastoral Afro, a busca de uma liturgia por meio da qual os negros pudessem expressar sua fé parece ter sido o objetivo principal. Isso não significa dizer que o combate ao racismo, a discriminação e a busca de melhorias para a população negra tenha sido excluída do horizonte da Pastoral.

Houve uma divisão sistemática do trabalho: enquanto instituição ligada diretamente à CNBB, a Pastoral Afro passou emitir juízos públicos sobre a “causa negra” e a ocupar assentos em conselhos governamentais responsáveis por implementar políticas voltada para esse segmento da população. Paralelo a isso, como apontamos acima, leigos que militam na pastoral passaram, eles mesmos

---

<sup>72</sup> Entrevista concedida ao Portal Afro. Disponível em [http://www.portalafro.com.br/dados\\_seguranca/entrevistas/padretoni/toninho.htm](http://www.portalafro.com.br/dados_seguranca/entrevistas/padretoni/toninho.htm). Acesso em 14 junho de 2014.

enquanto cidadãos, a ocuparem cargos públicos as Organizações Não-Governamentais que desenvolvem trabalhos sociais e de valorização do negro. A expressão da fé negra, portanto, é recolhida para dentro da Igreja: celebra-se dentro o que se vive fora.

Se na Missa dos Quilombos o contexto sócio-político da década de 1970 impulsionou uma liturgia mais combativa, em tom de denúncia, as celebrações dos anos 2000 lançam mão de um *ethos* festivo e de uma estética “afro” inspirada nos candomblés como representativos da “cultura negra”. Há uma aposta na existência de uma “cultura” material tangível, identificável cujos elementos podem ser acionados para expressar crenças religiosas. O ritual continua o mesmo: católico, mas nas suas fendas são inseridos alguns elementos das religiões afro que o *incultura* transformando-o em “afro”. Uma vez que o Estado, com o auspício de religiosos e intelectuais patrimonializou as religiões afro-brasileiras, agora elas podem ser *inculturadas* pelos católicos. Dito de outro modo, os católicos levam tão a sério a noção de que os terreiros são lugares onde os símbolos da herança africana no Brasil foram preservados, que é possível salvaguardá-los como patrimônio cultural nacional, por um lado, e acionado para compor liturgias afro, por outro.

Nesse jogo, os santos negros ocupam um papel importante. Apontamos acima que, sobre a teologia do negro (ou “teologia negra”) passava por evidenciar dentre os personagens bíblicos aqueles que seriam de origem africana e, por extensão “negros”. Este projeto fora abandonado sob o argumento de que essa era uma tarefa pouco fecunda, então voltou-se a atenção para os seres da intermediação. Maria, a mãe de Jesus, ocupa um lugar privilegiado; ao lado dela agregam-se santos com maior ou menor penetração popular como São Benedito, Santa Efigênia, Santo Antônio de Categeró, Santo Elesbão etc.

No panteão católico, Maria já é invocada de maneira especial, uma vez que é a mãe do deus-filho. Invocada sob vários títulos, ela é a padroeira do Brasil sob a invocação de Nossa Senhora Aparecida, recordando o modo pelo qual a escultura de sua representação material foi encontrada: pescada nas águas do Rio Parnaíba, no interior do Estado de São Paulo, próximo a cidade de Guaratinguetá, em 1717. De cor escura<sup>73</sup>, a figura materna foi rapidamente associada à população marginalizada (e escravizada) e, durante o processo de estabilização do movimento negro católico sua

---

<sup>73</sup> Lourival dos Santos (2013) investiga o processo de enegrecimento das representações pictóricas de Nossa Senhora Aparecida, ao longo dos anos.

presença é constante. “Mariama”, “Mãe Quilombola”, “Senhora Negra”, “Mãe Negra Aparecida”, são alguns dos títulos empregados à Maria durante as liturgias afros. Paradigmática é a festa da “Mãe Negra” que ocorre anualmente, em maio, na Igreja Nossa Senhora Achiropita (em São Paulo). Logo após a missa é servida uma feijoada, há feira de “produtos afros” e shows de samba. Esse evento, inclusive integra o calendário turístico da cidade de São Paulo.

São Benedito historicamente já possui grande penetração entre os fiéis católicos. São incontáveis as congadas, moçambiques, irmandades e confrarias que tem o santo como padroeiro. No contexto da militância afro, esse repertório é aproveitado e, diferente do caso de Maria, não há uma releitura do seu imaginário para apresentá-lo como um “santo guerreiro”, nem tampouco explora-se do “catolicismo popular” que comumente lhe é associado; pelo contrário, a devoção a São Benedito é acionada como um “patrimônio cultural negro católico”. Dito de outra forma, as festas ao santo passam a conjugar o discurso sobre o patrimônio atrelado à expressão religiosa negra.

Nesse sentido, a ação da prefeitura de São Paulo é paradigmática. Por meio da Secretaria Municipal de Promoção da Igualdade Racial (SMPIR/SP), foi lançada a “Festa Municipal de São Benedito”, a realizar-se anualmente no mês de abril, no Largo do Paissandu (região central da cidade), ao lado da Igreja do Rosário dos Homens Pretos. Essa festa conta com o apoio da prefeitura e, aos finais de semana, tem apresentações artísticas, feira de empreendedores negros (vendendo produtos diversos como roupas, tecidos, objetos para decoração, artesanato, produtos de beleza etc.) e praça de alimentação.

A primeira edição aconteceu de 16 de abril a 15 de maio de 2016. O anúncio da festa, porém, aconteceu meses antes, em novembro, durante as comemorações do dia nacional da consciência negra, em uma missa afro ocorrida no Largo do Paissandu, presidida pelo bispo auxiliar de São Paulo (responsável pela Pastoral Afro na arquidiocese). A celebração contou com a presença dos secretários da SMPIR e da Secretaria Municipal de Direitos Humanos e Cidadania, alguns vereadores e padres responsáveis pela pastoral afro em São Paulo e alguns pais e mães de santo.

Em seu discurso, o secretário da SMPIR destacou que, assim como a cidade de São Paulo possui bairros “étnicos”, cujas festas anuais são referências para a cidade (como o Festival Japonês – bairro da Liberdade; e a Festa da Achiropita – no

Bixiga/Bela Vista), era necessária uma festa que congregasse a comunidade negra paulistana e a escolha recaiu sobre o santo negro mais popular.

Embora houvesse uma centralidade católica na organização da festa, as apresentações que se seguiram foram bem diversificadas. Contou com presença de grupos de capoeira, afoxés, maracatus, grupos de samba e coral gospel (*spiritual music*). Essa foi a única ação pública observada ao longo da pesquisa em que, ao tratar da comunidade negra e sua expressão religiosa não toma as religiões afro-brasileiras como referência, mas o catolicismo. Embora as religiões estivessem presentes tanto na figura de lideranças religiosas e em alguns dos shows, elas não foram colocadas em evidencia, sendo que as referências diretas aos candomblés e umbandas só ocorreram nos discursos de abertura, quando se denunciou a intolerância religiosa.

Por fim, como uma espécie de coroamento da militância afro-católica, ocorre as Romarias das Comunidades Negras Católicas ao Santuário Nacional de Aparecida. Tais encontros acontecem anualmente, geralmente primeiro sábado de novembro. É um evento organizado pela Pastoral Afro-brasileira Nacional (portanto, coordenada pela CNBB), porém, a cada edição algumas dioceses assumem a responsabilidade de conduzir os trabalhos. Esse evento é bom para pensar: a) de que modo os agentes de pastoral estão negociando com as outras entidades católicas e apresentam, para fora, uma imagem do “negro católico”; e b) quais estratégias são operacionalizadas pelos coordenadores da Pastoral Afro para organizar seus trabalhos internos (no sentido de poder agregar pessoas vindas de várias partes do país), sobretudo, após os objetivos estabelecidos no Congresso Nacional das Entidades Negras Católicas (CONENC), realizado no mesmo ano, em abril. Os objetivos estabelecidos no CONENC foram:

- Rearticular os Regionais.
- Formar, de maneira integral, os agentes de pastoral afro-brasileira.
- Preparar subsídios: bíblicos, metodológicos; com conteúdo catequético, para os quilombolas e os centros urbanos.
- Articular com outros organismos, pastorais sociais, entidades de Estado e movimentos sociais.
- Investir na comunicação: redes, banco de e-mails, etc.
- Rearticular Grupos de Trabalho: mulheres, educação, liturgia, formação permanente, saúde da população negra, juventude negra, quilombolas, catequese.<sup>74</sup>

---

<sup>74</sup> Carta Aberta do VII CONENC, Londrina, 12 de fevereiro de 2012.

O evento divide-se em dois momentos: uma missa afro, que ocorre na nave central da igreja e conta com a participação de integrantes do IMA. A missa é presidida pelo bispo referencial da Pastoral Afro Nacional e é televisionada nacionalmente por meio da TV Aparecida.

Com efeito, a Pastoral Afro organiza suas ações desde um plano local (a paróquia em que está inserida) até global (os congressos latino-americanos e caribenhos), passando por instâncias intermediárias: diocese, província eclesiástica, regional (que pode compreender um ou mais estados do Brasil) e nacional.

A missa afro realizada em Aparecida apresenta algumas características peculiares: o tempo da celebração é reduzido de modo que possa ser realizado em apenas 60 minutos (uma celebração afro dura em média 90 minutos, podendo chegar a 120); os alimentos que entram no ofertório são recolhidos e distribuídos entre os romeiros que participam da quizomba (e não para todos os participantes da missa) e o cerimoniário da celebração não pertence a pastoral afro, mas sim à congregação que administra o templo. Em síntese: a celebração *inculturada* é moldada de acordo com os padrões das demais missas que ocorrem no santuário. Apesar dessas limitações, conseguir realizar esse evento anual é um marco importante na história da militância negra católica. De fato, estar presente no principal santuário do país garante uma grande visibilidade para as ações da pastoral.

O segundo momento ocorre numa dos salões do complexo do santuário. Trata-se de uma espécie de confraternização com apresentações de música e dança realizados pelos diversos grupos que compõe o movimento negro católico localizados em todo Brasil. Tais apresentações são definidas previamente, por meio do grupo responsável em organizar a Romaria a cada ano. As apresentações são intercaladas com exortações realizadas pelas lideranças da Pastoral, é também nesse momento em que se faz a escolha da diocese que ficará responsável em organizar a próxima edição do evento.

É difícil mensurar a quantidade de participantes em cada edição da Romaria, uma vez que o santuário nacional compreende um complexo formado por duas igrejas basílicas interligadas por uma passarela, um conjunto de salões, capelas, museus e espaços de compras (além das salas de ex-votos e confessionários) e os fiéis se descolam por esses espaços. Mesmo durante a celebração da missa e da quizomba, o fluxo de pessoas que se soma aos romeiros impede qualquer estimativa fidedigna do público presente. Uma estratégia dos organizadores tem sido de contabilizar as

dioceses representadas pelos padres ou grupos de fiéis (esse número, entretanto, não é divulgado).

Anualmente, o grupo responsável em organizar a Romaria, juntamente com a coordenação nacional da Pastoral Afro, elabora um subsídio (uma espécie de cartilha), em que são apresentados o tema e o lema escolhidos para aquele ano e suas respectivas explicações teológico-pastorais. Para além disso, esse guia contém um conjunto de reflexões sobre a “caminhada do povo negro” e algumas sugestões de atividades a serem realizadas previamente pelos grupos de pastoral como forma de preparação para esse grande encontro.

Nas palavras do coordenador nacional da Pastoral Afro-brasileira, a

peregrinação é sinal de que as pessoas buscam a Deus. Rezam com a mente e os lábios, mas também com os pés e todo o corpo, pondo-se a caminho. Deus está sempre à frente e nos chama a caminhar: sair de nós mesmos para a terra estrangeira e sagrada do “outro”, do diferente. Caminho para uma vida melhor e mais profunda. **O povo negro é um povo peregrino.** Somos caminheiros. O/a cristão/a é dinâmico/a. Caminha. Quem não caminha não progride. Quem quer construir algo na vida tem que caminhar. A XX Romaria das Comunidades Negras ao Santuário Nacional de N. S. Aparecida é porque ela é nossa Mãe negra e nossa Mariama, isto é, Maria e ama. **Tem como objetivos: Resgatar nossa cultura, contemplando o rosto da Mãe Negra, a Mãe de Misericórdia. Ela se faz presente na nossa história triste e sofrida, nas alegrias de nossas conquistas e responsabilidades diante dos desafios que a realidade apresenta; abrir as comemorações, os eventos e atividades nas nossas Comunidades para celebrar o 20 de novembro, o dia da Consciência Negra; unir as entidades negras numa grande festa (quizomba). Abre, assim, o mês em que celebramos o nosso líder negro Zumbi dos Palmares e a nossa libertação.** Nós, afro-brasileiros/as, unidos/as a todas as entidades negras, às ações positivas e à caminhada das comunidades negras do Brasil, nos alegramos ao louvar a Deus, com o nosso canto, nossa dança e nossos instrumentos. Celebramos nossa história de cruz, de morte, de perseguição, de discriminações, mas também história de vida, de ressurreição. **A vitória de Jesus sobre a morte ressoa nos nossos tambores, como nossa vitória.** (Carta-convite à participação na XX Romaria Nacional das Comunidades Negras Católicas, 2016. Grifo nosso).

No trecho destacado acima, evidenciamos o que fora dito no início desse capítulo: o movimento negro católico sintetiza em suas ações aspectos do catolicismo popular negro (ao colocar em evidência a importância das romarias para a piedade popular e o fato do “povo negro ser um povo peregrino”) e da militância política (ao destacar o caráter político da romaria: caminha-se como forma de denúncia ao racismo e em comemoração ao dia da consciência negra). Nesse diapasão os santos católicos são evocados ao lado dos “mártires” da causa negra, como Zumbi dos Palmares.

<b>EDIÇÃO</b>	<b>DATA</b>	<b>TEMA</b>	<b>LEMA</b>
1 <sup>a</sup>	1997		
2 <sup>a</sup>	1998		
3 <sup>a</sup>	1999		
4 <sup>a</sup>	2000		
5 <sup>a</sup>	3 de nov de 2001		Mãe Aparecida, vida, fé e cidadania
6 <sup>a</sup>	9 de nov de 2002	Alimento dom de Deus e direito de todos	Povo Negro celebra a alegria da partilha
7 <sup>a</sup>	8 de nov de 2003	Ancestralidade Negra	Como nossos pais nos contaram
8 <sup>a</sup>	6 de nov de 2004		Mãe Negra: construindo a esperança
9 <sup>a</sup>	5 de nov de 2005	Negros e Negras em busca da igualdade, inclusão e justiça	Com a Mãe Negra, na luta pela igualdade racial
10 <sup>a</sup>	4 de nov de 2006	Comunidade Negra com a Juventude, buscando a inclusão e a identidade	Com a Mãe Negra: um novo tempo
11 <sup>a</sup>	3 de nov de 2007	Na ternura da Mãe, celebrando a vida frente aos desafios: iniciação e inserção social	“Construindo o Quilombo dos sonhos do povo!”
12 <sup>a</sup>	1º de novembro 2008	Tema: Pastoral afro-brasileira – 20 anos de lutas e conquistas	Lema: Com a Mãe Aparecida Celebramos a opção pela vida!
13 <sup>a</sup>	7 de Novembro 2009	Tema: Comunidade negra promovendo a vida.	Lema: Com a Mãe Aparecida amamos e protegemos a vida.
14 <sup>a</sup>	6 de novembro 2010	Tema: A comunidade negra celebra a cultura e paz!	Lema: Com a Mãe Aparecida somos protagonistas de um novo tempo
15 <sup>a</sup>	5 de novembro 2011	Tema: Com Nossa Senhora a comunidade negra celebra o ano dos afrodescendentes.	Lema: Somos presença e protagonistas da nova história
16 <sup>a</sup>	3 de novembro 2012	Tema: Comunidade Negra em estado permanente de missão à luz do Vaticano II	Lema: Mãe Negra a serviço da vida plena
17 <sup>a</sup>	9 de novembro 2013	Tema: Celebrar com as Juventudes no resgate da dignidade do Povo Negro	Lema: Na ternura da Mãe Negra, celebramos Negritude e Fé
18 <sup>a</sup>	1º de novembro 2014	Tema: Escravos de ontem, excluídos de hoje.	Lema: Com a Mãe Negra queremos solidariedade e compromisso.
19 <sup>a</sup>	7 de novembro 2015	Tema: O clamor do povo Negro, com a Mãe Aparecida, na luta por dignidade.	Lema: A dignidade acontece na luta por direitos.
20 <sup>a</sup>	5 de novembro 2016	Tema: O povo de Deus com o olhar da Mãe Negra e misericordiosa.	Lema: Com a Mãe Aparecida, amor e fé rumo aos 300 anos.

Quadro 3 – Romarias das Comunidades Negras Católicas à Aparecida/SP – Fonte: P. Afro

No quadro acima apresentamos o conjunto de temas e lemas das Romarias realizadas desde 1997. Assim como no caso dos CONENCs, as primeiras edições não foram registradas. Tema e lema são importantes para direcionarem os objetivos da caminhada. O primeiro, coloca em evidência o motivo principal da edição, orienta

as ações pré e pós-romaria (como encontros de formação, elaboração de documentos e cartas de intenções), geralmente ele está associado ao tema da Campanha da Fraternidade do ano em questão ou a alguma situação mais significativa para a Igreja ou para a comunidade negra (como no caso da 15º edição que tratou do “Ano do Afrodescendente” proposto pela ONU, ou na edição de 2016 que se uniu às intenções da Igreja e celebrou o “Ano da Misericórdia”, proposto pelo papa Francisco). Por sua vez, o lema funciona como um “grito de guerra”, isto é, um *slogan* que torna mais evidente as propostas da edição sintetizadas no tema.

### 3. Afro-diálogos: relações entre catolicismo e religiões afro-brasileiras

As relações entre a Igreja Católica e as religiões afro-brasileiras sempre foram ambíguas. Mesmo durante o período em que havia explícita perseguição e condenação dos cultos afros, alguns católicos mantinham uma relação de proximidade com os terreiros. Lembremos que o próprio Nina Rodrigues apontou que crenças *afros* permeavam a sociedade baiana, alcançando todos os níveis sociais (Nina Rodrigues, [1886]2006). Observaremos uma mudança mais significativa na postura eclesial católica a partir dos anos 1970, graças a uma conjuntura social e política bastante peculiar, no qual se encontrava o Brasil: o processo de redemocratização do país. Foi nesse mesmo período que um grupo de pessoas começou a dar forma ao movimento negro católico, o qual encontra sua maior expressividade nos Agentes de Pastoral Negros (APNs) e, hoje, na Pastoral Afro-brasileira.

De fato, tal como apontamos anteriormente, entre as décadas de 1970 e 1980 observa-se um processo de afirmação do movimento negro no catolicismo, sendo que, do ponto de vista da hierarquia eclesial, o discurso se dá sob o escopo de uma preocupação pastoral, isto é, voltada para a evangelização, enquanto os militantes propõem um engajamento social mais claro e eficaz.

Se até os anos 1990 coube aos APNs solidificar as bases da militância negra católica, dando certa configuração organizacional à sua atuação (inclusive pontuando a posição oficial da Igreja), atualmente, a Pastoral Afro-brasileira representa a institucionalização da visão católica sobre questões étnico-raciais, já que a sua criação no final de 1980 representou, paradoxalmente o meio-termo entre as demandas dos negros católicos e da hierarquia eclesiástica. Quase vinte e cinco anos após a realização desta campanha, percebemos uma nova postura, tanto por parte dos católicos quanto dos adeptos das religiões afro-brasileiras, que passaram a estabelecer, pelo menos oficialmente, uma relação entre iguais, isto é, entre instituições religiosas, por meio do Núcleo de Diálogo Católico, Candomblé e Umbanda. Em trabalho anterior (OLIVEIRA, 2016, p. 172), ressaltei que, atualmente, inicia-se uma nova relação entre o catolicismo e o candomblé, reconfigurando a arena religiosa e política brasileira. Assim, ao olharmos os discursos e posturas dos

membros desse grupo, pretendemos entrever as intenções desses sujeitos que iniciaram uma espécie de aliança, até então, inédita no cenário religioso nacional.

### 3.1. *Núcleo de Diálogo Candomblé-Católico-Umbanda (DCCU)*

No início de 2011, durante a reunião de preparação para o Seminário Nacional de Liturgia da Pastoral Afro-Brasileira, que foi realizado em Brasília, em outubro daquele ano, fui convidado pelo ex-assessor nacional da Pastoral Afro para participar de uma reunião para apresentar a formação das religiões afro-brasileiras. Até então eu não conhecia o teor do encontro. Quando cheguei ao local, fui apresentado ao assessor nacional para o diálogo ecumênico da CNBB e o assessor arquidiocesano (São Paulo); além deles estavam presentes o novo assessor nacional da Pastoral Afro-brasileira, dois padres e três mães-de-santo do candomblé. Fiz a minha apresentação e após houve um pequeno debate e fora apresentado o objetivo da reunião: a constituição de uma comissão de diálogo bilateral entre o candomblé e o catolicismo.

Na oportunidade, embora todos concordassem com a fundação de tal comissão, seus objetivos e forma de atuação não estavam claros, o que fora evidenciado, inclusive pela sazonalidade das reuniões e a dificuldade em fixar os membros do grupo. Conversando com o assessor da pastoral afro, tive acesso a alguns documentos (atas e relatos escritos) que narravam com mais detalhes a gênese destes encontros, pois durante a reunião ela foi contada superficialmente.

De acordo com os registros do Centro Arquidiocesano de Articulação da Pastoral Afro-brasileira (Salvador), a proposta de uma possível Comissão Bilateral Candomblé-Católico foi apresentada pelo presidente do Pontifício Conselho para o Diálogo Inter-religioso, monsenhor Michael Louis Fitzgerald, que participou, no início de 2006, em Salvador, de três encontros com representantes de diferentes religiões e

de uma oração inter-religiosa no Ilê Axé Iyá Nassô Oká (conhecido como Casa Branca, no bairro Vasco da Gama).

Diante da proposta da Santa Sé à CNBB para a criação de uma comissão de diálogo bilateral candomblé-católico, foi organizado, pela Comissão Episcopal Pastoral para o Ecumenismo e o Diálogo Inter-religioso um primeiro encontro, em Salvador, em outubro de 2006. As razões para que fosse escolhida a capital baiana como palco para o início desse diálogo não foram registradas nas atas, entretanto, podemos supor que ela ocorre como um desdobramento da visita do enviado pontifício.

Estavam presentes nessa primeira reunião dois padres missionários combonianos (sendo um deles coordenador da Pastoral Afro-brasileira da Arquidiocese de Salvador e da Região Nordeste), e os padres assessores da Pastoral Afro-brasileira Nacional e da Comissão Episcopal para o Ecumenismo e o Diálogo Inter-religioso (ambos da CNBB). Do lado *afro*, estavam o presidente da Associação Cultural de Preservação do Patrimônio Bantu (ACBANTU-, representando o candomblé banto) e uma representante da Fundação Cultural Palmares da Bahia. Já nesse primeiro encontro, fica latente a dificuldade em reunir um representante de cada “nação” do candomblé, fato que se repete atualmente nas reuniões que ocorrem em São Paulo.

No primeiro dia da reunião foi lido o texto *Futuro do diálogo de Assis para a Paz* (BIZON, 2004, p. 532) e discutiram-se as intenções do grupo e seus principais objetivos, sendo destacado o “caráter político de enfrentamento em relação à mídia e outras religiões que atacam [as religiões afro-brasileiras], para ajudar nesta fragilidade (sic). ” E, no segundo, foram aprofundados os objetivos do grupo, a enumeração dos passos seguintes e a avaliação do encontro.

Convocada pelos católicos, a reunião, seguiu os seus preceitos, tanto pela presença maciça de padres, quanto pela escolha dos temas tratados, além do texto escolhido para ser lido. Entretanto, os representantes do candomblé procuraram expor suas preocupações e, a principal delas, refere-se ao conflito entre evangélicos e afros. Essa preocupação reaparece em quase todas as reuniões, uma das integrantes do grupo de São Paulo, chegou a afirmar que “a união com a Igreja Católica é importante para enfrentarmos os pentecostais que estão nos perseguinto”.

Formalmente apoiados pelos documentos do Concílio Vaticano II, principalmente a *Nostra Aetate* (KLOPPENBURG, 2000), os objetivos do diálogo foram desenhados com razoável clareza, pelo menos do ponto de vista dos católicos:

A nossa preocupação é criar um relacionamento, conhecer o outro, para o bem de cada um e para o mundo. O diálogo se existe precisa ser institucionalizado. Diálogo inter-religioso, de respeito. É uma construção. (Ata do encontro em Salvador, 2006)

O primeiro objetivo do DCC consiste na “institucionalização” das relações entre candomblé e catolicismo. De acordo com os presentes nas reuniões, em “muitos lugares” a relação entre igreja e terreiro é pacífica e, inclusive, há parcerias para determinadas ações sociais. A comissão pretende oficializar essa relação. Assim como à época da constituição dos Agentes de Pastoral Negros e, hoje, com a atuação Pastoral Afro-brasileira, o projeto dessa comissão bilateral revela a ambiguidade da Igreja Católica ao tratar de temas religiosos e intervenção político-social. Os católicos ao “chamarem” os afros para o diálogo estabeleceram algumas condições, reforçando a ideia de que são duas instituições que discutem sobre temas religiosos. Entretanto, como veremos adiante, temas profanos<sup>75</sup> atravessam os discursos dos membros do DCC:

o convidado/a [do candomblé] tem que ser representante de sua comunidade religiosa. Tem que ter representação mais ampliada das várias tradições. [...] Para participar deste Diálogo Bilateral é necessário que a pessoa esteja em nome de sua Nação, como representante oficial da mesma. (Ata DCC, São Paulo, 28 de fevereiro de 2012).

Apesar da elaboração de uma “agenda de compromissos”, o segundo encontro, marcado para 2008, não aconteceu, devido à ausência de representantes do candomblé. Em 2009, quando assumiram os novos assessores nacionais na CNBB, foi realizado o terceiro encontro em Brasília, o qual contou com a presença de três representantes do candomblé (São Paulo, Brasília e Maranhão) e cinco do catolicismo; de acordo com ata, nessa reunião buscou-se:

Mapear as iniciativas que já aconteceram em termos de Brasil e localizadas em regiões; analisar a situação destes processos iniciados; discutir sobre as

---

<sup>75</sup> Não nos cabe, nesse momento, fazer uma discussão sobre os usos dos termos sagrado/religioso e profano e sua relação com os discursos e ações dos agentes no campo. Nesse texto, tomaremos esses termos como categorias nativas preservando os sentidos enunciados pelos interlocutores, mesmo que evoque uma dicotomia dos seres, ou seja, o “sagrado” refere-se aos “assuntos de fé” (dogmas, ritos, orações, templos etc.) enquanto que “profano” diz respeito aos temas sociais (disputas políticas, ações afirmativas, intolerância, discriminação e preconceito etc.) – nesse sentido, o termo “profano” também é apresentado como sinônimo de “secular”.

perspectivas futuras do processo de diálogo: reflexões, ações, publicações; ver a viabilidade de um Simpósio para o ano 2010.

Novamente a ausência de lideranças do candomblé inviabilizou a realização de qualquer encontro em 2010. Somente em 2011 realizou-se a quarta reunião, em São Paulo. É importante observar que, mesmo que os encontros não ocorram efetivamente, as atas são registradas destacando este fato, por isso no número total de reuniões são contabilizadas também aquelas em que não houve quórum. Para o primeiro encontro em São Paulo, foi convidada a coordenadora executiva do Instituto Nacional da Tradição e Cultura Afro-Brasileira (INTECAB-SP)<sup>76</sup> a qual ficou encarregada em expandir o convite a outras lideranças afro. Além dela, representaram a parte afro, dois membros do Fórum Inter-religioso da Secretaria de Justiça e Defesa de Cidadania do Estado de São Paulo; do lado católico, estiveram presentes o padre presidente do Instituto Mariama (IMA)<sup>77</sup> o presidente do Instituto do Negro Padre Batista<sup>78</sup> e o responsável pelo diálogo inter-religioso e ecumenismo na Arquidiocese de São Paulo. Essa reunião teve a mesma preocupação da primeira, como se nada houvesse sido discutido. A partir desta reunião, passei a acompanhar todos os encontros.

Ficou latente a desconfiança dos pais e mães-de-santo presentes sobre as “reais” intenções dos católicos: “Mas o que vocês querem com essa comissão? [...] a gente sabe que o papa vem em 2013, e aí? Como fica? ” – perguntava uma das mães-de-santo, e prosseguia: “porque os inimigos da igreja [católica] não é o povo de santo, são os evangélicos [pentecostais]”. Também, eles se esforçavam em apresentar equivalências teológicas entre os dois sistemas religiosos: “Temos os inquices e os orixás, mas o deus criador é um só. Nós cremos no deus único que fez tudo [...] temos nossos orikis, que são nossas rezas – como vocês. [...] E segredo tem em toda religião...” Inclusive parte dessas intervenções foi agregada aos “pontos básicos do diálogo”, como veremos abaixo.

---

<sup>76</sup> “O INTECAB não é uma instituição religiosa de caráter litúrgica, embora composta em sua maioria por integrantes da comunidade espiritual africano-brasileira, visa a preservação, continuidade e expansão dos valores da tradição, propondo-se a atuar através de aprofundamentos teológicos e litúrgicos, da expansão cultural através de intercâmbios e de trocas de experiências. O INTECAB é um Instituto de caráter deliberativo. ” Disponível em: <http://intecabsp.wordpress.com/intecab-sp/> Acesso em 15 de fevereiro de 2012..

<sup>77</sup> Associação religiosa católica que congrega bispos, padres e diáconos negros.

<sup>78</sup> Órgão não governamental reconhecido como utilidade pública, fundado no dia 20 de novembro de 1987, pelo padre Benedito Batista de Jesus Laurindo, cuja prioridade é a possibilitar a ascensão social de negros e o combate ao racismo.

Após um intenso debate sobre termos que poderiam ser utilizados, posturas e imposturas históricas de condenação das religiões afro-brasileiras pelo catolicismo, foram definidos alguns pontos básicos que orientariam os próximos encontros:

a) recuperar a história da vinda dos negros ao Brasil. Foi uma verdadeira epopeia: saídos da condição de escravos, hoje conseguem recriar o universo cultural e religioso dos afro-brasileiros. b) mostrar a fé em um Deus único, criador de tudo o que existe. c) o candomblé trabalha muito as questões sociais: busca ajudar a pessoa no resgate do equilíbrio emocional, psicológico e espiritual; o resgate da autoestima; a integração social de pessoas marginalizadas; d) a roça (comunidade) de candomblé é o lugar da unidade na diversidade das etnias. e) importante reconhecer os ministros religiosos das diferentes tradições como verdadeiros sacerdotes, com dignidade e autoridade, pessoas consagradas, que assumem um compromisso sério na comunidade; são espelhos de vida para as pessoas, não figuras folclóricas, promíscuas, corruptas, com vícios. A palavra sagrada é dada ao sacerdote. E ele acompanha toda a vida da pessoa: batizado, formação religiosa, casamento, ritos fúnebres etc..

Percebemos, por meio desses pontos, que o universo religioso dos candomblés é apreendido pelos católicos a partir dos referenciais do próprio catolicismo, o que de certa maneira reproduz quase um senso comum sobre as religiões afro-brasileiras. É claro que esse entendimento por parte dos católicos reflete parcialmente a imagem que lhes são passadas pelos representantes afros. Por exemplo, no item “b” dos pontos básicos do diálogo, citado acima, o politeísmo do candomblé é minimizado frente à crença no “deus único, criador de todas as coisas”. Que tal entidade exista no panteão afro, não há dúvida, entretanto, a partir dela negligenciar a existência dos orixás como deuses é sintomático. No item “d” o terreiro é apresentado como o espaço de “unidade na diversidade”, expressão que até então era utilizada para se referir a pluralidade de práticas no interior do catolicismo. Em alguns momentos até certos preconceitos ficam latentes, por exemplo, ao tentar valorizar a figura do pai de santo o texto enfatiza o fato deles não serem “promíscuos, corruptos e viciados”, como se naturalmente os adeptos das religiões afro-brasileiras possuíssem tais adjetivos.

Outras dificuldades envolveram questões mais práticas: a composição do grupo, o financiamento das reuniões e o calendário. A proposta do assessor do diálogo inter-religioso da CNBB era que houvesse representantes do país inteiro e cada participante arcaria com os custos de transporte; diante das dificuldades, decidiu-se que o grupo seria composto por dez pessoas de São Paulo: cinco católicos e cinco afros (um representante de cada nação do candomblé: jeje, nagô, angola, mina e queto); os encontros foram agendados para ocorrerem na Casa de Reconciliação, o

almoço subsidiado pelos católicos e cada pessoa deveria arcar com seus custos de transporte.

A reunião seguinte foi agendada para o início do mês de outubro do mesmo ano, e tinha como pauta definir os objetivos, justificativas e princípios comuns para o diálogo católico-candomblé. Todavia, esses temas não puderam ser discutidos, pois houve um grande mal-estar: um dos representantes católico mostrou-se contrário à presença de um pai-de-santo da umbanda, chegando a afirmar que aquele encontro se tratava de “um diálogo entre candomblé e católicos e não com a umbanda”. Esse padre foi substituído e não apareceu mais nas reuniões, em seu lugar entrou um seminarista (hoje padre). Os presentes decidiram aceitar a presença do umbandista, entretanto sem alterar o nome do grupo: Núcleo de Diálogo Bilateral Católico-Candomblé, o que ocorreria na primeira reunião de 2013. Hoje o grupo intitula-se *Núcleo de Diálogo Trilateral Católico-Candomblé-Umbanda (DCCU)*.

Na última reunião de 2011, estabeleceu-se uma agenda para o ano seguinte: reuniões bimestrais, nas quais seriam discutidos temas de cunho exclusivamente teológicos. Com isso, os católicos, além de reforçarem a sua postura de não apresentarem, ainda, o grupo como uma extensão da CNBB, também frustrou as perspectivas de alguns religiosos afros de que fosse produzido algum texto oficial em conjunto com a Igreja, ou qualquer tipo de publicização do teor das discussões. Isso ficou mais evidente na reunião de abril, quando se decidiu registrar nas atas apenas os resultados dos debates, mas não as várias posições e falas dos integrantes.

Se a agenda e o objetivo do grupo foram minimamente definidos, o mesmo não se deu com os integrantes da comissão. Do lado católico, os cinco integrantes já foram definidos, inclusive estavam presentes na maioria das reuniões. Entretanto, entre os afros houve alguns problemas: segundo o relato de uma mãe de santo (que deixou de ir às reuniões), outros sacerdotes questionavam porquê eles também não foram convidados para fazer parte da comissão; outros rejeitaram o convite por não concordar com a postura política do INTECAB- SP (ainda mais que foi a coordenadora dessa instituição que ficou responsável por articular os afros); com isso, a cada reunião um novo pai-de-santo aparecia na reunião e os mesmos temas eram parcialmente retomados.

Após anos de perseguição é natural que os líderes religiosos afros recebam com receio a proposta católica para a formação de uma comissão bilateral de diálogo. Soma-se ao espanto, paradoxalmente, certo orgulho. Essa ambiguidade, portanto,

transpassa os discursos dos pais e mães-de-santo que participaram das reuniões. Tanto por meio das atas, quanto quando conversei com esses atores, percebemos três posturas que se justapõem: primeiro, um momento de denúncia, isto é, de relatarem para os agentes católicos os males que pessoas ligadas a instituição causaram e ainda causam às religiões afro-brasileiras; segundo, como um desdobramento dessa primeira, fica latente o medo que essa Comissão seja mais uma tentativa de cooptação ou um ataque velado empenhado pela Igreja contra as posições políticas e religiosas *afro*; e, por fim, a cobrança de uma manifestação pública da hierarquia católica a favor das reivindicações das religiões afro-brasileiras aliada à satisfação de, historicamente, de maneira inédita tenham sido convidados oficialmente para um trabalho em conjunto.

Ao mesmo tempo, a forma como os católicos têm conduzido os encontros demonstram o quanto desconhecem a dinâmica de organização das religiões afro-brasileiras. Embora tenha padres que estejam mais familiarizados com alguns aspectos da dinâmica dos cultos afros, não são necessariamente esses que integram o grupo DCCU.

Em 2013, parece que o grupo começar a se solidificar, pois consegue realizar reuniões regulares, (bimestrais), embora ainda haja certa inconstância entre os membros do grupo, sobretudo do candomblé. Na reunião de fevereiro, foi definido o calendário anual com o tema correspondente para cada reunião, porém no encontro do mês seguinte (março) ele não pode ser posto em prática por falta de quórum. Foi debatida qual estratégia seria adotada para que as pessoas concordassem em participar do grupo, definiu-se que o padre responsável pelo diálogo ecumênico da Arquidiocese de São Paulo, junto com o secretário do DCCU iriam ao encontro de alguns pais e mães-de-santo da umbanda e do candomblé e algumas lideranças católicas para compor o grupo. Neste contexto, o objetivo de congregar um representante de cada tradição do candomblé foi abandonado. Em abril, havia doze pessoas presentes (sendo seis católicos, três do candomblé e três da umbanda), essas pessoas passaram a participar assiduamente das reuniões. Pe Jurandyr Azevedo (assessor nacional da Pastoral Afro) conduziu o encontro, fazendo um breve relato histórico do grupo, após as apresentações dos membros convidados. Definiu-se que, a partir daquela reunião, cada membro do grupo ficaria responsável em abordar um tema da teologia de seu grupo. Assim, na reunião de maio, o pe José Bizon, apresentou uma síntese dos decretos *Nostrae Aetate* e *Dignitatis Huamanis*

(promulgados pelo Concilio Vaticano II) os quais tratam da relação da Igreja Católica com as religiões não cristãs e da dignidade humana com respeito à liberdade religiosa, respectivamente.

Na reunião de junho de 2013, o Babalorixá Badeladey fez uma breve explanação sobre o candomblé ketu. Surpreendeu o fato de que, com exceção de um padre, todos os outros católicos não sabiam absolutamente nada sobre este universo afro. O mesmo deu-se com as reuniões de agosto e setembro, em que foram apresentados aspectos da umbanda e do seu panteão, feio pelo pai Carlos de Oxóssi.

A desconfiança experimentada no início dos encontros parece que, paulatinamente, começa a ser minimizada na medida que as reuniões vão se desenrolando. A bandeira do “mútuo conhecimento” parece ter se estabelecido frente a outras demandas de cunho social ou político. É interessante notar que os membros presentes nas reuniões, não escondem a expectativa (sobretudo da parte *afro*) de que esta relação com a Igreja Católica trará alguns benefícios no combate à intolerância religiosa, embora reconheçam que o caminho é longo. Temas polêmicos como o sincretismo e o sacrifício de animais são evitados.

Parece-me que a configuração do DCCU, em São Paulo, e do GRENI, em Belo Horizonte, aponta para uma reformulação da relação entre catolicismo e religiões afro-brasileiras de maneira simetricamente oposta a aquela observada entre religiões afro-brasileiras e neopentecostais, pois enquanto aqui há uma disputa simbólica e política (por vezes com embates físicos), com os católicos sobressai certa cordialidade (sem que isso signifique, necessariamente, ausência de disputas e ataques), pois sob os discursos do diálogo inter-religioso, da convivência pacífica entre as religiões e da defesa dos valores culturais negros, há interesses que aproximam igreja e terreiro. Se essa relação entre catolicismo e candomblé mostra-se, por um lado paradoxal, pois ao mesmo tempo em que setores da Igreja rejeitam por completo as práticas e símbolos do candomblé, a Pastoral Afro-brasileira habilita tais elementos como reveladores da cultura negra e elaboram um novo ritual denominado “liturgias inculturadas afro” (OLIVEIRA, 2011); por outro lado, esse diálogo bilateral parece refletir a conjuntura atual da sociedade brasileira de um modo mais amplo, a qual desde os anos 1970 vem crescentemente debatendo na esfera pública a pluralidade tanto identitária e cultural quanto religiosa (sem excluir os conflitos diversos).

Esta nova conjuntura produz efeitos tanto para dentro quanto para fora do catolicismo, como se pode observar com a nova configuração do movimento negro

católico. Neste aspecto, três exemplos podem ser apresentados: as liturgias inculturadas, os eventos nacionais das comunidades negras católicas e o assentimento público da cúpula da Igreja com relação às minorias (no caso, os quilombolas).

As liturgias católicas inculturadas (ou liturgias afro), cujos aspectos litúrgicos foram investigados durante a pesquisa de mestrado (OLIVEIRA, 2016), apresentam na sua configuração diversos elementos que permitem entrever o modo pelo qual a Igreja Católica tem pensado a identidade negra: colada à cultura material, apresentada pelo candomblé e reificada pelo Estado como africana. No Congresso Nacional das Entidades Negras Católicas (CONENC), realizado em fevereiro de 2012, em Londrina (PR), conforme apontamos acima, o grande tema debatido foi a missa afro. Mais do que discutir sobre os símbolos permitidos ou as autorizações eclesiásticas para a sua realização, a preocupação era encontrar os argumentos necessários para justificar a sua existência. É preciso lembrar que ao lado de uma representação nacional dos negros, este tipo de celebração foi uma das grandes vitórias do movimento negro católico, pós Campanha da Fraternidade de 1988. Um dos padres que assessorou o encontro, responsável pela dimensão litúrgica da CNBB, esforçava-se para demonstrar para a plateia de mais de 150 pessoas que era preciso encontrar as justificativas culturais e teológicas para os símbolos presentes no ritual (a exemplo do rito congolês, aprovado na República Democrática do Congo, ex-Zaire). Da mesma maneira, outro assessor, apontava para a necessidade de rearticular os agentes da Pastoral Afro-brasileira para mapear as ações da pastoral e retomar os estudos sobre os negros católicos encabeçado pelo pe. Toninho.

No bojo dessas discussões, as Romarias Nacionais do Povo Negro à Aparecida, dá visibilidade às ações do movimento negro católico. Mais do que um momento festivo, em que se realiza no Santuário Nacional de Nossa Senhora Aparecida uma missa afro com a presença de bispos, padres e diáconos negros, a romaria é um ato político, na medida em que certa história do negro católico é contada. Interessante notar que, em tais eventos, não são acionados apenas os grupos tidos como tradicionais do catolicismo negro, como as congadas, moçambiqueiros e irmandades; mas “aspectos da cultura negra” que foram cunhados no bojo das celebrações inculturadas, ou seja, em diálogo com as religiões afro-brasileiras. Na edição de 2012, que acompanhamos, reproduziu-se uma gramática que tem se tornado hegemônica no movimento negro católico: a apresentação de um *ethos*

similar ao povo-de-santo (AMARAL, 2002), isto é, a informalidade nos gestos e nas falas, a refeição compartilhada após a missa e os cumprimentos utilizando a expressão “axé”, parece reforçar certo entendimento do que seja “ser negro” que em certa medida espelha comportamentos observados em terreiros de candomblé.

Por fim, a cúpula da CNBB, por meio da Comissão Episcopal para o Serviço da Caridade e Paz, marca mais uma vez seu posicionamento a favor das minorias, publicando um documento em defesa dos povos quilombolas. Tal documento, apresenta duas novas características em relação as demais publicações de cunho social da CNBB: primeiro apresenta a *mea culpa* da Igreja com relação ao tratamento desumano que os negros receberam, tanto no período da escravidão, quanto após a abolição legal; em segundo lugar, reconhece que a situação de expropriação que vive a comunidade quilombola é, em parte, reflexo do preconceito racial. Portanto, propõem, dentre as várias estratégias em defesa destes povos, o combate ao agronegócio e ao preconceito racial, bem como a valorização e preservação de “suas culturas”, inclusive reconhecendo que em muitas delas o catolicismo não é a religião majoritariamente professada.

Como podemos notar, o tema da “cultura” e da “identidade negra” entrou na agenda da Igreja Católica de tal forma que políticas eclesiásicas começam a ser elaboradas com recorte étnico-racial, e o mais interessante é que o diálogo com as religiões afro-brasileiras se intensificou, na tentativa de evidenciar e inventariar os “símbolos da cultura negra”, da mesma forma, categorias sócio antropológicas são acionadas para conformar o discurso oficial, justificando suas ações tanto para dentro quanto para fora.

#### 4. Conclusão: “*inculturando*” a religião

Nesse capítulo, discutiu-se o modo pelo qual a Igreja Católica no Brasil tem incorporado em seu interior elementos da militância negra, promovido ações de combate ao racismo e a adotado símbolos das heranças africanas em suas liturgias. Três pontos foram destacados: a formação do movimento negro católico, o lugar das liturgias *inculturadas* e os diálogos entre católicos e religiosos afro.

Nos anos 1970, algumas reivindicações do movimento negro começam a ser debatidos no interior da Igreja, causando uma série de embates entre as lideranças tidas como “progressistas” e as “conservadoras”. É fato que já havia entre os católicos uma forte mobilização em favor dos índios, das pessoas que vivem em situações de vulnerabilidade social (crianças órfãs, pessoas em situação de rua etc.) e “pobres”, entretanto, a dimensão étnico-racial ainda não tinha sido incorporada à pauta. Foi a partir de um duplo movimento que isso ocorreu: por um lado, a efervescência dos embates sociais pelo fim da ditadura militar, que vigorava no Brasil desde 1964 e, por outro, a preparação da Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e Caribenho, cujo tema seria “cultura”.

Esses eventos impeliram clérigos, religiosos e negros a discutirem mais diretamente o lugar do negro no catolicismo, para além do lugar “tradicional” que eles ocupavam, no rol das “manifestações do catolicismo popular” (como as congadas, moçambiques, reizados, irmandades, confrarias etc.). A primeira dificuldade foi, justamente, equacionar no axioma da “universalidade cristã” as diferenças étnico-raciais de seus fiéis. Por isso, o primeiro passo dado pelos militantes foi voltar-se para a teologia: era preciso primeiro encontrar ali os elementos que fundamentassem suas intenções, para que, posteriormente, fossem determinadas quais seriam as ações possíveis de serem realizadas.

Assim, a militância católica, a partir da configuração dos Agentes de Pastoral Negro, em seu início, desenvolvia ações junto ao movimento negro mais amplo, mas também com discussões voltadas para a Igreja. Essa posição entre o “religioso” e o “político” permitiu alguns ganhos, mas também alimentou vários conflitos o que culminou com um cisma no grupo e a criação da Pastoral Afro-brasileira.

Interessante destacar que durante o período de consolidação do movimento negro católico, foram imprescindíveis os grupos de estudos teológicos, dentre os quais

se destacou o Grupo Atabaque, coordenado pelo pe. Toninho. Foi no interior desses grupos que, paulatinamente, foram gestadas as liturgias *inculturadas*. As primeiras experiências de incorporação de elementos das religiões afro-brasileiros ao rito católico tiveram início no âmbito desses encontros fechados, após a realização da Missa dos Quilombos, em 1981.

Ao se colocar o debate público em torno das políticas públicas voltada para a população negra, foi necessário que a Igreja revisse o lugar em que os negros ocupavam em seu interior e como se dava a sua relação oficial com as religiões afro-brasileiras. Por um lado, não houve muita dificuldade em assumir parte da pauta do movimento negro (sobretudo no que tange ao combate ao racismo e a discriminação, a adoção de políticas de reparação e o respeito à diversidade religiosa); por outro, foi necessário rever a postura interna.

Os ajustes internos começam a ser gestados a partir da realização da Campanha da Fraternidade de 1988. Ao colocar o negro e sua realidade no centro do debate, a Igreja vê-se obrigada a confessar certa convivência com a exclusão e exploração que a população negra sofreu deste a chegada dos primeiros africanos ao Brasil, na condição de escravos. Os pedidos de desculpas multiplicaram-se, assim como os grupos de Pastoral Afro, além do fortalecimento do IMA e do GRENI.

As liturgias *inculturadas* parecem ser a segunda grande conquista desse movimento, ao lado da referida Campanha da Fraternidade de 1988 e parece ser também o que causa maior polêmica dentro e fora do catolicismo.

Conforme discutiu-se acima, ao inventariar o repertório nacional dos símbolos das heranças africanas no Brasil, os agentes da *inculturação* católica incorporaram ao ritual romano um conjunto de elementos das religiões afro-brasileiras. A justificativa apresentada pela Igreja é de que tais elementos não são exclusivos de uma religião, mas expressaria o “jeito do negro rezar”. Sendo os terreiros o “lócus das culturas africanas no Brasil”, seria comum recorrer a esses locais para acessar esses símbolos.

Percebe-se que a Igreja leva a sério o processo de “culturalização” das religiões afro-brasileiras. Uma vez que o próprio Estado (assistido por intelectuais, artistas e religiosos afros) validou os terreiros como “comunidades tradicionais africanas”, sua “cultura” para a expressar diretamente o “ser negro no Brasil”, incorporar tais símbolos à liturgia católica marca uma continuidade desse processo e não uma ruptura.

Uma vez transformadas em “cultura”, as religiões afro-brasileiras podem ser *inculturadas* pelo catolicismo. Interessante notar que esse processo não é visto pelos grupos envolvidos como sincretismo, uma vez que tanto afros quanto católicos, nesse contexto, apostam na leitura da religião pela cultura. Entretanto, quando se extrapola o domínio do ritual, a relação com o terreiro é organizada em outro plano, como demonstrou-se nas reuniões do DCCU.

É inédita a postura da Igreja em reconhecer as religiões afro-brasileiras como interlocutores religiosos, tal como já ocorre com outras denominações. Trata-se de um processo lento, que se desenvolve a mais de uma década, mais do que efetivamente as reuniões ordinárias e os eventos em conjunto. O que impacta o campo religioso brasileiro é o fato de que há uma mudança de postura dos agentes em relação. O aparente paradoxo (em tomar as religiões afro-brasileiras, ora como “cultura” ora como “religião”) desaparece se for levado em consideração o fato de que as identidades se gestam nas relações estabelecidas em cada contexto, mesmo que para tanto, sinais diacríticos conflitantes sejam acionados.

Se no embate público sobre ações voltadas para a população negra as religiões afro-brasileiras se apresentam como “comunidades tradicionais”, a Igreja Católica “leva a sério” essa declaração identitária e a *incultura*. Uma vez que, no campo religioso, pais e mãe-de-santo se apresentam como sacerdotes, a relação com os católicos dar-se-á na esfera do diálogo inter-religioso, ao lado de budistas, judeus e islâmicos. No jogo das identidades, a plasticidade é um elemento fundamental para estabilizar e também transpor fronteiras..

## Capítulo 3 – “Hoje eu orei, ele é negro”: O campo evangélico e as questões étnico-raciais

---

### 1. A PRESENÇA EVANGÉLICA NO BRASIL

#### 1.2. *Os protestantes de Missão*

Devido à dificuldade em classificar os cristãos não-católicos, decorrente da pluralidade e amplitude desse grupo religioso, nessa tese, tomaremos a categoria “evangélicos” utilizada pelo IBGE como termo genérico para identificar essas várias igrejas. Nos casos específicos apontaremos os subgrupos, cruzando as categorias do IBGE com a classificação proposto por Mariano (1999): “evangélicas de missão ou históricas” (as igrejas frutos da Reforma); “pentecostais” (pentecostalismo clássico, implementadas no Brasil no início do século XX), “neopentecostais” (sobretudo as igrejas fundadas a partir da década de 1970) ou o nome próprio das denominações religiosas). As aspas ficam subentendidas.

O protestantismo, ao contrário do catolicismo que chega junto com o colonizador português, enfrenta dificuldades de ordem política e religiosa para se estabelecer no Brasil. De acordo com Antônio Gouvêa Mendonça, “o protestantismo só conseguiu implantar-se definitivamente quando condições políticas e sociais apresentaram possibilidades de neutralizar a presença protestante, de modo que ela não viesse a conseguir, por conta de seu enquistamento, transformações sensíveis na cultura católica luso-brasileira” (MENDONÇA, 2008, p. 38). Essa presença discreta se modificaria na virada do século XX para o XXI, como será visto a seguir.

Ao retraçar brevemente a história dos protestantes no Brasil, dar-se-á destaque aos contextos políticos, econômicos e eclesiásticos que motivaram as diversas expedições missionárias, desde o período colonial até a Primeira República. Nota-se que a exclusividade católica assegura não apenas a “salvação das almas”, mas colabora com a manutenção do Estado português na América. Nesse sentido, é

importante destacar que as primeiras tentativas de se estabelecer por aqui o protestantismo não estavam dissociadas de um projeto de colonização.

O primeiro registro da presença oficial de protestantes no Brasil remonta à 1555, quando a expedição liderada por Villegaignon pretendeu fundar a França Antártica, na Bahia de Guanabara (MENDONÇA, 2008). A implementação de uma comunidade religiosa inspirada na Reforma (sobretudo huguenote) é frustrada pela resistência portuguesa, em um evento que ficou conhecido como *A confederação dos Tamoios*<sup>79</sup>.

Durante a invasão holandesa, na região do nordeste brasileiro (1630-1645), o esforço dos missionários protestantes permitiu a organização da primeira igreja calvinista. Entretanto, com a expulsão dos holandeses, desapareceram também os vestígios institucionais do cristianismo reformado no Brasil. (MENDONÇA, 2008, p. 40).

Até a transferência da família real portuguesa para o Brasil, não há registros da presença institucional de protestantes na colônia. Com a abertura dos portos “às nações amigas”, esse quadro começa a se alterar e, após a independência, as constituições de 1824 até a de 1891 vai estabelecer regras para a prática de outros cultos religiosos além do catolicismo, que segue sendo religião oficial até a proclamação da república, em 1889.

Na transição de reino unido para império, observa-se a implementação das principais denominações protestantes (que nos censos atuais são classificadas como “evangélicas de missão”). Por exemplo, em 1810 tem-se os ingleses anglicanos e em 1864, devido a forte imigração alemã iniciada décadas antes, chegam os pastores luteranos.

Nesse contexto, apesar da Igreja Metodista considerar seu estabelecimento oficial no Brasil, em 1876, quando o revendo J.J. Ramson funda no Rio de Janeiro a Terceira Igreja Metodista no Brasil, o primeiro missionário dessa denominação chega em 1835 (rev. Foutain E. Pitts) e começa a pregar em residências particulares. É preciso considerar que o metodismo que chega ao Brasil é oriundo do sul dos Estados Unidos, na segunda metade do século XIX, após o fim da Guerra de Secessão, os quais apoiavam a escravidão. Desse modo, há divergência entre os metodistas sobre a data inaugural da denominação no país. Alguns chegam a afirmar que a primeira

---

<sup>79</sup> Sobre esse episódio cf. Lestringant (1990), Fausto (1992), Perrone-Moises & Sztutman (2010).

igreja metodista foi implantada no Brasil, em 1871, em Saltinho (interior de São Paulo). O primeiro núcleo metodista estava localizado na região de Campinas: Santa Bárbara, Limeira, Americana, formada exclusivamente por brancos: norte-americanos e brasileiros de classe média (BRANCHINI, 2011). Cabe ressaltar que o núcleo paulista advém dos missionários sulistas e as comunidades carioca e baiana, no norte dos Estados Unidos.

(...) a evangelização de pessoas negras mostrou-se ambígua e controvertida: pregava a liberdade espiritual, sem envolvimento com a questão social e concebia os negros como indivíduos menos capacitados, que deveriam ser “educados” ou domesticados pela conversão e disciplina cristã. Por estas razões, a evangelização das pessoas negras era acompanhada de atitudes paternalistas. O metodismo, como as demais igrejas protestantes, rejeitava as culturas populares do Brasil, por serem consideradas como bárbaras e imorais. (BRANCHINI, 2011, p. 84).

De acordo com Mendonça (2008) até então, o protestantismo era praticado quase que exclusivamente por estrangeiros, situação que começou a mudar com a chegada de Robert Reid Kalley que funda, também no Rio de Janeiro, em 1858, a Igreja Congregacional com adeptos brasileiros e portugueses (o missionário atuou na Ilha da Madeira, em Portugal, onde aprendeu português, antes de vir ao Brasil). A atuação dos congregacionistas, portanto, foi crucial para o desenvolvimento das missões protestantes, pois eles começaram a disponibilizar salmos e hinos em língua vernácula.

O Rio de Janeiro destaca-se como palco para a fundação de outra igreja, a presbiteriana, em 1862, três anos após a chegada do missionário Ashbel Green Simonton da *Presbyterian Church in the United States of America*. A estratégia de Simonton era afastar-se dos seus compatriotas e aproximar-se dos brasileiros, o que fez com que a denominação passasse de 18 para mais de cem membros em apenas um ano (BRAGA; GRUBB, 1932, p. 58 *apud* MENDONÇA, 2008, p. 48).

Como destaca Mendonça (2008, p. 47), essa era a Igreja Presbiteriana do Norte dos Estados Unidos, fruto do cisma de 1857 em consequência do problema abolicionista. As disputas entre algumas denominações do sul e do norte dos Estados Unidos influenciaram tanto as definições teológicas, quanto as ações missionárias das igrejas.

De fato, essa divergência entre protestantes vindos do sul dos Estados Unidos e, portanto, condescendentes com a escravidão, e os nortistas (abolicionistas) balizou inclusive a escolha do Brasil como lócus privilegiado para ação missionária. De

maneira simetricamente oposta, sulistas e nortistas encontram terreno fértil para desenvolverem suas missões. Esse fenômeno é paradigmático entre os Batistas, que chegam a constituir, inclusive, duas convenções separadas: uma em São Paulo e outra em Salvador.

O modo pelo qual se deu a configuração dos protestantes no Brasil, sobretudo no século XIX, voltado em um primeiro momento para atender os imigrantes europeus e norte-americanos e apartados da vida política, é um dos motivos pelos quais, segundo o pastor Marco Davi Oliveira (2015), as igrejas evangélicas de missão possuem entre seus membros um menor número de negros.

Segundo o pastor batista, a “opção pela elite”, a dificuldade com a linguagem, a estratégia missionária voltada para a educação formal por meio da Bíblia (que excluía os analfabetos) e uma liturgia europeia provocou o afastamento da população negra. Mesmo que hoje, cerca de três milhões de pessoas autodeclaradas pretas ou pardas estejam numa igreja protestante histórica, o valor é ínfimo frente as igrejas pentecostais.

Interessante notar que o argumento do pastor, de que o pentecostalismo seria mais atrativo para os negros, sobretudo, por possuir uma linguagem e liturgia mais acessíveis a essa população, se contrapõe a certa percepção de que essas igrejas seriam justamente avessas à negritude, ao rejeitarem qualquer sinal da herança cultural africana em seu interior. Antes de aprofundar esse ponto, é importante observar como se desenvolveram algumas das principais denominações pentecostais<sup>80</sup> ao longo do século XX, no Brasil.

---

<sup>80</sup> Estamos considerando aqui aquelas que reúnem um maior número de adeptos de acordo com os dados do censo de 2010, as chamadas igrejas “evangélicas de origem pentecostal” (IBGE, 2011).

### 1.3. *Evangélicos de origem pentecostal*

Muitos autores já se debruçaram sobre as origens e configurações das igrejas pentecostais no Brasil<sup>81</sup>, portanto, esse tópico objetiva pinçar alguns elementos significativos desses contextos, os quais nos permitam compreender o processo de configuração do chamado Movimento Negro Evangélico. Esses mesmos eventos historiográficos, por vezes, são acionados por determinados agentes religiosos na justificativa de suas ações de militância frente ao poder público ou outras igrejas.

O pentecostalismo marca sua presença no país a partir da chegada de missionários norte-americanos que viveram a experiência do “reavivamento no Espírito Santo”. São consideradas as primeiras instituições desse tipo a Congregação Cristã no Brasil, fundada em 1910 (Belém, no Pará), por meio do italiano Luigi Francescon; e, em 1911, a Assembleia de Deus, pelos suecos Adolf Gunnar Vingren e Daniel Berg.

De fato, o movimento de “reavivamento” é tido como elemento paradigmático no campo religioso cristão, sobretudo evangélico, mas não exclusivamente<sup>82</sup>. Dentre os seus fundadores, há dois destaques, cujas biografias são acionadas de acordo com a ênfase do narrador ou do objetivo da narrativa. Na virada do século XIX para o XX, Charles Fox Parham funda em Topeka (Kansas-EUA) uma escola bíblica em que busca aprofundar as experiências com os dons do Espírito Santo. Ao tomar conhecimento desse grupo, o pastor William Joseph Seymour passa a assistir as aulas e, em 1906 funda seu ministério na rua Azusa, em Los Angeles.

Alguns militantes do Movimento Negro Evangélico ressaltam que Seymour, apesar das humilhações racistas promovidas por Parham (que o permitiu assistir suas aulas apenas do corredor) conseguiu realizar um grande movimento de reavivamento. Hernani Francisco da Silva destaca que

[Seymour afirmou] sua herança negra ao trazer a música dos negros para a igreja, quando esta música era demonizada. Para Seymour o Pentecostes era mais que falar línguas, significava o amor diante de um contexto de ódio que vivia a sociedade norte-americana. [...] Na igreja de Seymour não havia discriminação, brancos e negros, homens e mulheres, asiáticos e latinos,

<sup>81</sup> Freston (1999), Mariano (1999).

<sup>82</sup> Tardiamente, pode-se considerar que a Renovação Carismática Católica experimenta o “batismo no Espírito Santo”, nos Estados Unidos, em reuniões ecumênicas de oração. Nesse sentido, os “católicos renovados” apresentam práticas rituais muito semelhantes aos pentecostais, tais como glossolalia, ênfase nos carismas (ou dons de serviço) e na cura divina; difere-se, radicalmente dos protestantes pela radical obediência à hierarquia eclesiástica (sobretudo ao papa) e a devoção mariana.

eram todos iguais, isso décadas antes do movimento pelos direitos civis. Por esse motivo, Seymour foi muito perseguido. O próprio Charles Parham foi para a Rua Azusa e denunciou a mistura de raças na igreja de Seymour. (SILVA, 2011, p. 22).

Esse acento racial dado à origem pentecostalismo, de certo modo, compõe o projeto do Movimento Negro Evangélico em “resgatar a memória” dos protagonistas negros presentes na história do protestantismo.

Ao chegarem ao Brasil, no início do século XX, as primeiras igrejas pentecostais encontram um contexto sócio-político favorável à sua expansão. O movimento é de tal forma dinâmico, que permite aos analistas identificarem diferentes fases (ou ondas) do pentecostalismo. Nesse sentido, o trabalho de Ricardo Mariano (1999) apresenta, além de uma análise ímpar sobre o fenômeno. De fato, o sociólogo apropria-se da tipologia elaboradas por Paul Freston (1999), em que o movimento pentecostal é dividido em três ondas e apresenta uma classificação crítica para as denominações religiosas.

[...] A primeira onda é a década de 1910 com a chegada da Congregação Cristã (1910) e da Assembleia de Deus (1911) [...] A segunda onda pentecostal é dos anos 50 e início de 60, na qual o campo pentecostal se fragmenta, a relação com a sociedade se dinamiza e três grandes grupos (em meio a dezenas de menores) surgem: a Quadrangular (1951), Brasil para Cristo (1955) e Deus é Amor (1962). [...] A terceira onda começa no final dos anos 1970 e ganha força nos anos 80. Suas principais representantes são a Igreja Universal do Reino de Deus (1977) e a Igreja Internacional da Graça de Deus (1980). (FRESTON, 1999, p. 66).

Se as fronteiras que marcam a divisão entre protestantes de missão e os pentecostais parecem mais claramente definidos, dado que “os pentecostais, diferentemente dos protestantes históricos, acreditam que Deus, por intermédio do Espírito Santo e em nome de Cristo, continua a agir hoje da mesma forma que no cristianismo primitivo” (MARIANO, 1999, p. 10); o mesmo não ocorre no interior do próprio campo pentecostal. Do ponto de vista institucional, é possível fazer um recorte histórico, partir da data da fundação de algumas denominações tidas como paradigmáticas do ponto da inovação teológica e litúrgica. Entretanto, essa tipologia, como lembra Ricardo Mariano (1999) precisa ser matizada, haja vista que denominações tidas como pertencentes a uma onda podem apresentar alguns elementos descriptivos de outro movimento.

Nesse sentido, enquanto o pentecostalismo clássico abrange as duas grandes denominações que chegam no início do século XX (mesmo a partir das transformações e cisões que ocorrerão ao longo dos anos – como as observadas na

Assembleia de Deus), a segunda onda ou *deuteropentecostalismo* (MARIANO, 1999, p. 32) “constitui, portanto, um desdobramento institucional tardio, em solo brasileiro, do pentecostalismo clássico norte-americano”. Surgido cerca de quarenta anos após a primeira fase, incorpora algumas ações inovadoras de proselitismo como o uso do rádio e a apropriação de grandes espaços para culto (teatros, cinemas, tendas, estádios etc.) “Justifica-se, assim, a divisão das duas primeiras ondas pentecostais pelo critério do corte histórico-institucional, mas não pela existência de diferenças teológicas significativas entre ambas”. (Idem, ibid.)

Por fim, a terceira onda ou neopentecostalismo, inicia nos anos de 1970 e consolidada nos anos seguintes, com a fundação de algumas igrejas específicas como a Comunidade Evangélica Sara Nossa Terra (GO, 1976), Comunidade da Graça (SP, 1979), Universal do Reino de Deus (RJ, 1977), Internacional da Graça de Deus (1980) dentre outras. Mariano (1999, p. 36) ressalta, entretanto, que nem todas as denominações que surgem nesse período podem ser classificadas como neopentecostais, é preciso levar em consideração “além do corte histórico-institucional em ondas, as diferenças teológicas e (em parte decorrentes dessas) as comportamentais (abandono do ascetismo intramundano) e sociais (diminuição do sectarismo)”. .

As “ondas” do pentecostalismo poderiam ser vistas como um contínuo religioso em que, a depender das características (contrativas e relacionais) das instituições, elas são classificadas em um dos eixos: pentecostalismo clássico, de um lado, e neopentecostalismo, outro, sendo que o termo intermediário seria ocupado pelo deuteropentecostalismo. Essa distinção é importante porque se percebe, como apontamos acima, movimentos de “renovação carismáticas” em várias denominações (e em suas dissidências) que a fazem se aproximar mais ou menos de uma das ondas sem, no entanto, integra-la. Precisa Mariano:

[...] o que justifica a divisão entre pentecostalismo clássico e deuteropentecostalismo é, sobretudo, o corte histórico-institucional, os quarenta anos que os separam. No caso do neopentecostalismo, porém, são suas consideráveis distinções de caráter doutrinário e comportamental suas arrojadas forma de inserção social e seu *ethos* de afirmação do mundo. [...] Não se pode perder de vista as genealogias e os vínculos institucionais na hora de analisa-las e classifica-las. Para ser enquadrada como neopentecostal, portanto, uma igreja fundada a partir de meados da década de 1970 deve apresentar as características teológicas e comportamentais distintivas dessa corrente. (MARIANO, 1999, p. 37).

No que tange o escopo dessa tese, a distinção entre as várias fases do pentecostalismo é relevante na medida em que os próprios agentes observados em campo se autodenominam como pentecostais ou neopentecostais (seja como forma de afirmar positivamente sua identidade ou depreciar o pertencimento do outro). De fato, em alguns contextos, “ser pentecostal” é ser “intolerante religioso” e, em certa medida, “racista”; como se no universo pentecostal clássico ou no protestantismo histórico não houvesse espaço para ações discriminatórias.

Todavia, é justamente essas contradições e essa complexidade própria do campo religioso evangélico que o Movimento Negro Evangélico tem procurado, intencionalmente ou não, evidenciar. Por exemplo, o pastor batista Marco Davi de Oliveira (2015), ao afirmar que a maioria dos negros se encontra nas igrejas evangélica, sugere que ali há elementos litúrgico-pastorais que atraem esse público. Por outro lado, Branchini (2008) ao estudar a presença dos negros na Igreja Metodista chama atenção para o fato de que a preocupação sobre a questão racial aparece no interior das igrejas protestantes e não no pentecostalismo.

As genealogias institucionais, ressaltadas por Mariano (1999) como elemento importante na classificação das denominações, é ressaltada pelos evangélicos negros como forma de mostrar certa continuidade na presença e ação de lideranças negras no interior do cristianismo não católico.

Voltaremos a esse tema ao abordamos os impactos do proselitismo pentecostal nas políticas de ação afirmativa com recorte racial. Em síntese, cabe ressaltar que, enquanto o Movimento Negro Evangélico organiza-se, sobretudo envolvendo membros das igrejas históricas, a intolerância religiosa contra as religiões afro-brasileiras conhece seus maiores expoentes entre os neopentecostais.

## 2. Negros evangélicos em movimento

Reconstruir a história do Movimento Evangélico Brasileiro é uma tarefa complexa, sobretudo porque este é um processo ainda em andamento, com suas fronteiras borradadas. Essa dificuldade parece ser maximizada na medida em que olhamos com maior vagar para o interior do próprio campo religioso cristão não-católico, nomeado genericamente de “evangélico”. Entretanto, assim como os católicos que, apesar das divergências e das múltiplas facetas da sua militância negra, é possível observar uma espécie de fio de Ariadne que conduziu seus agentes, no campo evangélico há também uma diversidade de concepções sobre os direcionamentos das políticas voltadas para a população negra. No contexto evangélico, portanto, o combate ao racismo no interior das igrejas, em particular, e na sociedade em geral, pode ser tomado como o ponto de convergência dessas iniciativas.

Pode-se falar em Movimento Negro Evangélico (MNE) na medida em que se tem como referencial um conjunto de ações desenvolvidas por grupos consolidados ou em construção cujos agentes são pessoas que se autoclassificam como “evangélicas” e negras (pretas ou pardas, de acordo com a nomenclatura adotada pelo IBGE) e os destinatários são os negros, em geral, e aqueles que participam de alguma igreja. Tais ações têm em comum o fato de serem organizadas a partir de certa orientação teológica-pastoral de inspiração protestante. Isso significa que, mais do que tratar de um grupo específico, para compreender o MNE é preciso, antes de tudo, mapear as diversas iniciativas presentes nas várias igrejas para, em seguida, proceder a análise de suas estruturas. No mais, é importante tomá-lo como um processo em construção e não como um projeto consolidado, diferente da Pastoral Afro-brasileira, no caso católico<sup>83</sup>.

Nesse texto será apresentado de maneira panorâmica o estado da arte do campo afro-evangélico, ressaltando a historiografia do MNE e alguns de seus agentes paradigmáticos. Os dados que seguem foram recolhidos durante a pesquisa de

---

<sup>83</sup> Na minha dissertação de mestrado, dediquei o primeiro capítulo à configuração da Pastoral Afro-brasileira no catolicismo (SILVA DE OLIVEIRA, 2016); Sobre esse tema, o trabalho de Ana Lucia Valente (1994) e Caetana Damasceno (1990) também são bastante inspiradores.

campo, que privilegiou a produção escrita dos agentes evangélicos, a participação em curso de formação sobre a presença do negro na igreja, entrevistas e depoimentos colhidos por meio de sites de relacionamento (especificamente o *Afrokut* que reúne exclusivamente negros e negros evangélicos) além de conversas informais.

Reconstituir a trajetória do Movimento Negro Evangélico implica, em alguma medida retrair a trajetória de seus agentes paradigmáticos e de algumas instituições. Metaforicamente pode-se dizer que o MNE é uma rede que interconecta tais atores. Partindo aleatoriamente de um de seus elementos tentaremos evidenciar os nós de significado que a compõe.

Hernani Francisco da Silva, paraibano de família católica, converteu-se à Igreja Congregacional (portanto pentecostal)<sup>84</sup> aos quinze anos de idade, dois anos mais tarde tornou-se membro da Igreja Evangélica O Brasil para Cristo (também pentecostal); Segundo entrevista concedida ao programa Análise Direta da rede RIT - Rede Internacional de Televisão, no dia 09 de dezembro de 2009, sua “segunda conversão” foi “despertar sua negritude”, a qual ocorreu durante a marcha nacional em comemoração ao centenário da abolição formal da escravidão no Brasil, realizada no dia 13 de maio de 1988. Embora tenha se deparado com ela de maneira ocasional, foi a partir desse momento que se sentiu impelido a desenvolver um trabalho voltado ao combate ao racismo no interior do campo religioso evangélico. A sua experiência como *fellow na Ashoka*<sup>85</sup>, o capacita para atuar como empreendedor social atuando, sobretudo no campo dos direitos humanos tendo como público preferencial os negros.

Em 23 de janeiro de 1991, com o auxílio de outras pessoas fundou a Sociedade Cultural Missões Quilombo, cujo objetivo principal é “modificar a visão que as igrejas evangélicas têm da cultura negra” (SILVA, 2011, p. 45). Embora esteja localizada no âmbito de uma igreja pentecostal (O Brasil para Cristo) possui integrantes de outras denominações e tem desenvolvido ações que extrapolam por

<sup>84</sup> A maioria absoluta dos agentes do MNE encontram do escopo dos protestantes históricos. Hernani Silva destaca-se como sendo o único pentecostal a possuir uma participação paradigmática nesse processo.

<sup>85</sup> “A Ashoka é uma organização mundial, sem fins lucrativos, pioneira no campo da inovação social, trabalho e apoio aos Empreendedores Sociais – pessoas com ideias criativas e inovadoras capazes de provocar transformações com amplo impacto social. Criada em 1980 pelo norte-americano Bill Drayton, a Ashoka cunhou o termo Empreendedorismo Social e o caracterizou como campo de trabalho. Seus primeiros focos de atuação foram Índia e Brasil e hoje está presente em mais de 85 países. Todos os Empreendedores Sociais da Ashoka são eleitos por um rigoroso processo de busca e seleção com etapas nacionais e internacionais. Estes empreendedores sociais são líderes no campo em que atuam e estão influenciando políticas públicas a fim de realizar mudanças sistêmicas.” (Disponível em: <http://brasil.ashoka.org/quem-somos>. Acesso em fev., 2016)

vezes o campo evangélico. Em parceria com o antropólogo norte-americano John Burdick, Hernani tem realizado um mapeamento das iniciativas desenvolvidas por evangélicos no combate ao racismo e discriminação.

De fato, a militância desenvolvida por Hernani Silva revela uma tentativa de regaste da presença negra nas raízes do cristianismo, ao mesmo tempo, em que denuncia o que considera uma “teologia evangélica racista”<sup>86</sup>, nesse sentido, várias são as ações que remetem à história do negro no Brasil de maneira geral, e especificamente, no protestantismo, tendo destaque a criação da rede de relacionamentos virtual Afrokut e a publicação do livro *O movimento Negro Evangélico – um mover do Espírito Santo* (pela Selo da Negritude Cristão em 2011).

Conforme fora dita acima, a pluralidade do campo protestante impede o estabelecimento de organismos que concentrem todas as ações e agentes do Movimento Negro Evangélico, diferentemente do catolicismo que, embora conte com três grandes grupos (Pastoral Afro-Brasileira, Instituto Mariama – que reúne diáconos, padres e bispos negros – e o GRENI – Grupo de Religiosos e Religiosas Negros e Indígenas) possui políticas coordenadas, já que parte significativa dos seus integrantes circulam nos três grupos, desenvolvem ações em conjunto e, sobretudo, pertencem à mesma instituição religiosa. No caso evangélico, há várias iniciativas para reunir os militantes negros, uma das primeiras delas foi o Fórum de Afrodescendentes Evangélicos criada no MSN (em 2002), dada as limitações desse serviço de mensagens e com a popularização da rede social Orkut no Brasil

muitas comunidades surgiram nesta rede social de relacionamento, as que mais se destacaram foram Negros Cristãos, com mais de cinco mil membros, o Conselho Nacional de Negras e Negros Cristãos – CNNC, Negros Evangélicos, Negros sim!! Somos cristãos, Movimento Negro Evangélico, Teologia Negra, entre muitas outras (SILVA, 2011, p. 15).

Têm em comum essas “comunidades virtuais” o fato de reunirem evangélicos de várias denominações, na tentativa de estabelecer um canal de comunicação entre os vários agentes, a troca de informações e, em alguma medida, possibilitar a realização de atividades em conjunto, justamente porque a marca principal do Movimento Negro Evangélico é a descentralização de suas ações. Descentralamento este fruto menos do desejo dos atores envolvidos e mais da própria configuração do campo protestantes, que se apresenta de maneira fragmentária e plural.

---

<sup>86</sup> Entrevista em 09 de dezembro de 2009.

Com a decadência do Orkut, muitos grupos migraram para outras plataformas virtuais como o Facebook, Youtube, Twitter Wiki etc. E no bojo desse movimento de apropriação das redes sociais, Hernani Silva cria o Afrokut em 2008.

O Afrokut reúne não apenas evangélicos negros e instituições. Como uma rede de relacionamento possibilita o intercâmbio entre seus membros, a criação de subcomunidades de acordo com interesses convergentes (inclusive a plataforma permite criar fóruns de discussões, blogs e lojas virtuais), além de possibilitar a realização de cursos, palestras e reuniões *on line*. Conta hoje com mais de três mil membros cadastrados, segundo o seu fundador.

Foi justamente por sua atuação à frente da Sociedade Cultural Missões Quilombos e do Afrokut, que Hernani Silva foi agraciado com o prêmio Direitos Humanos, outorgado pelo Governo Federal brasileiro (em 2000), além de outras honrarias. Entretanto, o reconhecimento de seu trabalho na articulação dos evangélicos negros nem sempre encontra respaldo na hierarquia eclesiástica, haja vista que não é sacerdote, portanto, as alianças estabelecidas com pastores e bispos, intelectuais e agentes de outras denominações são fundamentais para um maior desenvolvimento de suas ações no interior das igrejas. Tendo-se em conta que sua origem religiosa é pentecostal e a maior parte dos atores do MNE pertencem às igrejas protestantes históricas, há sempre por parte de Hernani a tentativa de dar sempre um caráter ecumênico às suas ações.

Esse esforço de congregar as várias iniciativas do MNE impulsionou Hernani Silva a publicar o livro *O movimento negro evangélico*, em 2011. Nessa obra, o autor procura retratar a história do movimento. Esse exercício não é inédito no processo de resgate identitários, sobretudo, porque se cristalizou a ideia de que a “história oficial” invisibilizou esses agentes.

Nesse sentido, há também uma tentativa de reescrita da presença evangélica no Brasil. Por exemplo, enquanto a história oficial considera o início do protestantismo no país, no ano de 1858, com a fundação da Igreja Fluminense pelo revendo Roberto Kalley; em *O movimento negro evangélico*, a gênese está no ano de 1841, quando o pregador negro Agostinho José Pereira, funda a Igreja do Divino Mestre. Apelidado de “Lutero Negro”, o fim desse pregador e sua igreja é desconhecidos, conta--se, porém, que ele teria sido preso e deportado (SILVA, 2011, p. 9). Mas, se o recuo histórico for maior, Hernani (SILVA, 2011) aponta que a primeira Pastoral Negra Protestante no Brasil nasce das pregações de “Mãe Maria”, uma africana nagô,

nascida na África por volta de 1825, e adquirida como escrava pelo pastor Voges, em 1846, fora alfabetizada e aprendeu alemão com a senhora Elisabetha, sua proprietária. Assim, no rol das lideranças negras brasileiras, figuram membros de igrejas protestantes: João Cândido (Igreja Metodista de São João de Meriti, liderou a revolta da chibata, no Rio de Janeiro, em 1910); João Pedro Teixeira<sup>87</sup> (igreja Evangélica Presbiteriana, fundou a Liga Camponesa de Sapé, na Paraíba); Solano Trindade (poeta, foi diácono na Igreja Presbiteriana), o qual “decepcionado com o distanciamento do protestantismo com as questões sociais, incluindo a discriminação contra os negros, deixou a igreja, justificando sua saída com um versículo da própria Bíblia “Se não amas a teu irmão, a quem vês, como podes amar a Deus, a quem não vês?” (SILVA, 2011, p. 12).

Na segunda parte do livro, Hernani Silva volta-se não mais para personalidades específicas, mas iniciativas coletivas. No capítulo *O Movimento Negro Evangélico Contemporâneo* considera os anos 1970 e 80 como paradigmáticos, pois é nesse momento vem à luz diversas iniciativas institucionais e muitos “despertam” para sua negritude. Recorde-se que o próprio autor localiza sua “reconversão” em 1988.

Assim como ocorreu com o Movimento Negro Católico, e com os religiosos afro-brasileiros, o período de redemocratização do Brasil, impulsionou as minorias (sobretudos negros e indígenas) a se reorganizarem para desenvolverem ações de combate as injustiças sofridas. Alguns evangélicos não ficam alheios a esse contexto político-social.

Dentre as várias iniciativas podem-se destacar as ações da Igreja Metodista, que foi a primeira a oficializar, em 1985, uma Comissão Nacional de Combate ao Racismo, que havia sido criada anos antes (1973) por iniciativa de fiéis oriundos de Minas Gerais, Rio de Janeiro, São Paulo e Rio Grande do Sul. (BRANCHINI, 2011, p. 20). O reconhecimento dessa comissão só ocorreu doze anos após a sua criação, pois se temia que esse tipo de discussão provocasse um cisma na Igreja (FAUTINO, 2014). Foi sob a gestão do reverendo Antonio Olímpio Sant’Ana na Secretaria de Ação Social da Igreja Metodista que houve essa oficialização, que passou a ser chamada de Pastoral Nacional de Combate ao Racismo, cujo objetivo era

---

<sup>87</sup> A biografia de João Pedro Teixeira foi recontada no documentário *Cabra Marcado pra Morrer*, de Eduardo Coutinho (1984).

identificar linguagem racista na hinologia e na própria literatura produzida pela igreja e capacitar lideranças para atuarem nas diversas regiões eclesiásticas. Nessa mesma década, foram criadas as Pastorais Regionais de Combate ao Racismo em quase todas as regiões eclesiásticas, que desenvolveram importante trabalho de conscientização no seio das igrejas locais. Também surgiram neste período o Coral Resistência de Negros Evangélicos, em São Paulo (1988), e o Centro Ecumênico de Cultura Negra, em Porto Alegre.<sup>88</sup>

Metodista natural de Rio Piracicaba (MG), o reverendo Sant'Ana, em entrevista concedida à Revista Raça Brasil (FAUTINO, 2014), afirma que a “A religiosidade é a maneira de se chegar e vislumbrar o Ser Supremo. Minha religião é Metodista, mas a minha espiritualidade é negra. Antes de ser metodista e cristão, sou negro.” De acordo com essa mesma, foi inspirado por esses princípios que

ele se transformou num dos mais ativos militantes religiosos na luta contra o racismo. Uma militância que extrapola as fronteiras brasileiras. Já passou por 46 países, “em todos os continentes, menos a Oceania, onde estarei ainda neste ano, como membro do Conselho Mundial de Igrejas (CMI). Sou também do Conselho Latino Americano de Igrejas (CLAI) e do Conselho de Igrejas Evangélicas Metodistas da América Latina (Ciemal)”, conta. Reverendo Sant'Anna atua não só em entidades religiosas, mas em várias outras do Movimento Negro e da luta pelos Direitos Humanos. “Fui, por exemplo, membro do Conselho do Olodum por cerca de vinte e cinco anos”.

Também sob a atuação do reverendo Sant'Anta que foi criada a CENACORA (Comissão Ecumônica Nacional de Combate ao Racismo) – atrelada ao Conselho Nacional de Igrejas Cristãs (CONIC, que comporta as igrejas: Católica Romana, Católica Ortodoxa Síria, Episcopal Anglicana no Brasil, Evangélica de Confissão Luterana, Presbiteriana Independente; e as organizações, como a Sociedade Cultural Missões Quilombo de cunho pentecostal e o Movimento Martin Luther King de Ação e Reflexão). Com o objetivo de ser mais um braço do movimento negro evangélico, no combate ao racismo e a discriminação

a Cenacora é um organismo ecumônico que já criou o seu espaço próprio dentro da realidade eclesial ecumônica brasileira, contudo ultrapassando-a, tornou-se um dos pontos de referência do movimento social brasileiro, mormente aquele vinculado às questões étnicas e de direitos humanos. A Cenacora é uma organização aberta, inclusiva, dedicada ao combate ao racismo, à discriminação, aos preconceitos, à intolerância, a todo e qualquer tipo de violência, à xenofobia. E sempre defendendo os direitos humanos.<sup>89</sup>

---

<sup>88</sup> Perfil da página das Pastorais de Combate ao Racismo da Igreja Metodista na Rede Afrokut. Disponível em: <http://afrokut.com.br/group/pastoraisdecombateoracismodaigrejametodista> Acesso em fev., 2016.

<sup>89</sup> Perfil da página da CENACORA na Rede Afrokut. Disponível em: <http://afrokut.com.br/group/cenacora> Acesso em fev., 2016.

Atualmente o secretário executivo da CENACORA é Hernani Francisco Silva, que conta com o auxílio de Diná da Silva Branchini, também metodista e coordenadora do Ministério de Ações Afirmativas Afrodescendentes da Igreja Metodista do Brasil para a 3<sup>a</sup> Região, que inclui a Grande São Paulo e parte do interior do estado. Também foi coordenadora entre 2000 e 2004, o Fórum de Mulheres Negras Cristãs (órgão integrante da CENACORA).

Paulista de Piquete, Diná afirma que

Me descobri negra lá pelos 40 anos. Terceira geração de uma família metodista, sou filha de um pastor que atuou em várias cidades, como Sorocaba, onde há uma comunidade quilombola. Mas jamais refletíamos sobre esse assunto. Ao contrário, tanto em casa quanto na igreja, tudo o que se referia aos negros e à sua cultura não prestava. [...] Eu achava que era tratada igual aos demais, mas nas brigas ‘virava’ negrinha. [...] Numa festa da Consciência Negra próxima a Volta Redonda, me convidaram a desfilar com roupas afro e eu aceitei. Fiquei parecida com uma mãe de santo. Achei ótimo. Foi meu autorreconhecimento. (FAUTINO, 2014).

A partir dessa experiência, levou a reflexão para dentro o interior da sua comunidade religiosa, ressaltando que “Zumbi não é o demônio e que temos de pensar no sofrimento do povo negro”. Formada em musicologia, passou a incorporar nos cultos da igreja instrumentos musicais de origem africana. Mestre em Ciências da Religião, pela Universidade Metodista de São Paulo, desenvolveu uma pesquisa<sup>90</sup> sobre a percepção e participação dos negros metodistas na região metropolitana de São Paulo.

É importante notar que no universo religioso cristão a relação entre militância e academia não está dissociada em nenhum momento, justamente porque o debate sobre questões raciais deve ser travado, sobretudo, no campo teológico ou das justificativas acadêmicas envolvidas no ato militante. Pe. Antonio da Silva (pe. Toninho), um dos principais articuladores da Pastoral Afro, criou em São Paulo o grupo ATABAQUE para realizar estudos e discussões sobre uma teologia negra. Da mesma forma é bastante significativo o aumento da produção bibliográfica sobre religião e negritude, desenvolvida no âmbito das Ciências da Religião e da Teologia a partir dos anos 1990.

Assim como reverendo Olímpio Sant’Ana, Diná Branchini acredita que, por meio da cultura, é possível estabelecer uma relação mais profunda com a religião. Citando o fundador do metodismo, John Wesley, entende que “o religioso, o social e

---

<sup>90</sup> Intitulada *Religião e identidade: um estudo sobre negros metodista da região metropolitana de São Paulo* (defendida em 2008) a dissertação é um dos referenciais citados nessa tese.

o cultural não se separam. Quanto mais conheço a nossa cultura, mais comprehendo a minha fé". (FAUTINO, 2014)

Nesse momento de efervescência da militância negra, surge um conjunto de iniciativas no campo evangélico, algumas com pouca durabilidade, mas que, de certa forma, contribuíram para a configuração do Movimento Negro Evangélico, como a Associação Evangélica Palmares (1987), o Grupo Evangélico Afro-brasileiro (1988), os Capoeiristas de Cristo (1988). Nas décadas seguintes, aumentam exponencialmente o número de grupos, em vários níveis local, estadual, regional e nacional, a guisa de exemplo, podemos citar: Negros Evangélicos de Londrina, Grupo de Herança Africana (pastor metodista Rolf de Souza, RJ). Nos anos 2000 surgem, no nordeste: Grupo de Mulheres Negras Agá; Ministério Internacional de Afrodescendentes, Núcleo de Reflexão de Teologia Negra de Feira de Santana, o Conselho de Negras e Negros Cristãos (CNNC), Centro de Ética Social Martin Luther King Jr Associação dos Negros e Negras Evangélicos da Camaçari (ANEC), Pastoral da Negritude da Igreja Batista do Pinheiro. No sudeste: Simeão Niger, Comafro, Ministério Azusa, Ministério Regional de Ações Afirmativas para afrodescendentes 3<sup>a</sup> Região Eclesiástica da Igreja Metodista (AA-AFRO), Movimento Martin Luther King de Ação e Reflexão; Juventude da Pastoral de Combate ao Racismo Igreja Metodista – 1<sup>a</sup> Região Eclesiástica. Assim como a Pastoral da Negritude do CLAI (Conselho Latino-americano de Igrejas), e os inúmeros grupos criados nas redes sociais.

Para Hernani Silva

O surgimento desses grupos e organizações já nos faz pensar em um Movimento Negro Evangélico se consolidando no Brasil. Atualmente esse movimento é uma das mais novas forças de combate ao racismo e de consciência negra no Brasil. Surge dentro do segmento evangélico brasileiro, onde grande parte demoniza a cultura e história negra e tem uma longa história de constrangimento e racismo. A missão do Movimento Negro Evangélico (MNE) é promover a reflexão e o debate bíblico/teológico e em uma perspectiva negra e combater toda forma de racismo" (SILVA, 2011, p.16, grifo nosso).

A harmonia e complementaridade desses grupos no interior do movimento negro evangélico são postas a prova quando se observa de maneira mais detida o modo pelo qual cada um deles apropria-se dos "símbolos da herança africana" no Brasil. De fato, mais do que os símbolos em si, é a própria noção de herança africana que é alvo de debate. Segundo Hernani Silva há duas correntes concorrentes ideológicas no MNE: por um lado, o pan-africanismo/afrocentrismo e negritude cristã e brasiliade, por outro.

Mesmo tendo em comum a perspectiva de que há uma origem africana no cristianismo, *grosso modo*, os defensores do pan-africanismo e do afrocentrismo defende uma espécie de exclusivismo da “herança africana”, rejeita a miscigenação e a rejeição as relações inter-raciais. No limite rejeitam a possibilidade de existência de um movimento negro evangélico, pois haveria apenas um movimento negro no Brasil. Essa postura foi defendida pelo Conselho Nacional de Negras e Negros Cristão (CNNC), durante o 1º Encontro Nacional de Negras e Negros Evangélicos, ocorrido em Salvador, de 08 a 30 de abril de 2007. Foi durante esse evento que ocorreu o primeiro cisma.

Se a divisão institucional se oficializou em 2007 as divergências começaram a se apresentar no início dos anos 2000. Conforme já dissemos, a primeira tentativa de reunir as várias iniciativas do movimento negro evangélico deu-se em 2002, por meio de um grupo de debates no MSN. Transposto para uma comunidade no Orkut (Negros Cristãos, criada por Anderson Henrique, um jovem que se iniciava na militância), os membros sentiram a necessidade de aprofundarem algumas questões relativas a identidade do movimento, num encontro presencial nacional. Segundo o pastor Hernani Silva era consenso entre a maioria dos evangélicos de que o movimento deveria adotar uma postura de combate ao racismo, a defesa da brasiliadade (ou seja, da integração entre negros e brancos) e de uma teologia negra, que não era nem afro-centrada nem euro-centrada. Discussão semelhante permeava o Fórum de Lideranças Negras Evangélicas que aconteceu em 2003, na Catedral da Igreja Presbiteriana Independente em São Paulo.

Articulado desde 2001, e sob a assessoria do prof. José Carlos Barbosa (coordenador do Centro de Pesquisa Metodista, da Universidade Metodista de Piracicaba – Unimep - autor do livro *Negro não entra na Igreja, espia da banda de fora*), o fórum reuniu importantes lideranças negras evangélicas<sup>91</sup> representando as organizações como Simeão Niger, Associação Evangélica Palmares, Cenacora, Fórum de Mulheres Cristã Negras de São Paulo, Ministério Azusa, Missões Quilombo , Grupo de reflexão Martin Luther King e Visão Mundial. A partir desse debate, elaborou-se um manifesto sobre as questões raciais na igreja a ser apresentado no II Congresso Brasileiro de Evangelização (ocorrido em 2002).

---

<sup>91</sup> Dentre as denominações presentes, estavam as igrejas: Metodista, Batista, Anglicana, Brasil Para Cristo, Deus em Cristo e Católica Romana. (Disponível em: <http://annebbahia.blogspot.com.br/p/quem-somos.html>)

Presentes no II Congresso Brasileiro de Evangelização algumas lideranças negras, como Hernani Silva, Nilza Valéria e Marco Davi de Oliveira, o manifesto teve uma boa recepção. Marco Davi relembra<sup>92</sup> que houve um misto de mal-estar e aprovação, quando introduziu sua fala relembrando a relação entre protestantismo e negritude: “Hoje eu orei, Ele é negro”, teria dito ele, arrancando aplausos da plateia formada por mais de mil pessoas.

A necessidade, portanto, de uma reunião nacional tornou-se eminente. E, a partir da discussão no grupo virtual Negros Cristãos. Para viabilizar o Fórum nacional, criou-se a CNNC, sob a coordenação de Walter Passos, nesse momento, as divergências foram se maximizando. Na história oficial da ANNEB é recontada nesses termos:

Mais a linha do CNNC começou a sair do objetivo inicial do grupo, que sempre foi mobilizar a igreja e a sociedade brasileira com uma proposta da superação do racismo e o resgate da negritude. Não da afrocentricidade e panafricanismo como queria o CNNC, as diferenças começaram a surgir, mas foi no encontro nacional que a postura do CNNC fez essa diferença se transformar em uma forte desmobilização do movimento. Além da visão centrada na África o CNNC não aceitava a denominação de Movimento Negro Evangélico, afirmando que pertencia ao Movimento Negro, ideia não aceita pelo grupo de São Paulo e Rio de Janeiro que não comungava da ideia de um Movimento Negro, mas acreditava nas existências dos Movimentos Negros, e o Movimento Negro Evangélico como parte desses movimentos. Além dessas diferenças, surgiram também questões como a não aceitação de relações inter-raciais e o afrocentrismo do CNNC contraria a visão do grupo de igualdade de todos os povos e da brasiliadade. O CNNC, acabou ficando só na Bahia.<sup>93</sup>

De fato, observando a composição das mesas e temas debatidos durante o Fórum Nacional, percebe-se claramente a inclinação para um debate pan-africanista e afro-centrado. Houve três tipos de atividades: “tema livre”, mesa redonda e oficinas. O tema do pan-africanismo norteou: um dentre os quatro “tema livre”, duas das três mesas e seis das dez oficinas.

Foi neste contexto que o grupo de São Paulo, Rio de Janeiro, Recife, e Minas Gerais e entre outros estados, em busca de resgatar a ideia inicial de uma organização, mobilizadora e articuladora, que aglutinasse a militância das questões racial e negritude nas igrejas evangélicas. O pastor Marco Davi de Oliveira, a Pastora Laiza Francisco, Pastor João Carlos entre outros irmãos formaram a proposta da criação da ANNEB - Aliança de Negras e Negros Evangélicos do Brasil.<sup>94</sup>

Embora atuante a CNNC, parece não alcançar a legitimidade necessária para ser considerada como integrante do movimento negro evangélico, por parte de alguns,

<sup>92</sup> Entrevista concedida em São Paulo, 01 de janeiro de 2016.

<sup>93</sup> Página oficial da ANNEB. Disponível em <http://annebbahia.blogspot.com.br/p/quem-somos.html>

<sup>94</sup> Página oficial da ANNEB. Disponível em <http://annebbahia.blogspot.com.br/p/quem-somos.html>

e a ANNEB assumiu a tarefa de congregar, sem muita facilidade, os vários grupos e ações do movimento.

### 3. Conclusão: uma igreja evangélica negra contra o racismo

Chama à atenção, nesse processo, dois fatos importantes: a tentativa de se criar uma “igreja evangélica negra” o investimento numa “teologia da negritude”, inclusive com a perspectiva de publicação de uma bíblia da negritude.

Conforme se apontou acima, alguns membros do MNE considera as pregações de Agostinho José Pereira – o “Lutero Negro” – como sendo a primeira tentativa de fundar uma igreja evangélica negra (mesmo que esse desejo não estivesse necessariamente expresso pelo seu fundador), mas desde a década de 1990 há outras iniciativas. Uma delas foi empreendida pelo pastor e historiador Walter de Oliveira Passos, funda em 1992, a Igreja da Revelação Ancestral (IRA), que detinha um discurso de denúncia contra o racismo “das igrejas brancas brasileiras, de afirmação de uma identidade negra e da teologia negra” (SILVA, 2011, p. 35). A igreja foi extinta ainda na década de 1990.

Em 2008, o pastor Walter Passos funda a COPATZION – Comunidade Pan-Africanista de Tzion, a qual

se espelha em uma tradição africana, numa reelaboração de fé dos ancestrais africanos, denunciando que o Cristianismo que aí está, seja católico ou protestante, omite a verdade histórica das primeiras comunidades africanas cristãs. ‘Yeshua nunca foi à Europa. Foi um homem africano com uma família africana e com mensagens de reconciliação, de liberação, paz para os africanos e seus descendentes’, afirma”. (SILVA, 2011, p. 36).

O pastor norte-americano Charles Harrison Mason funda, em 1897 a *Church of God in Christ* que denunciava o racismo na sociedade americana. O pastor negro chegou a passar pelo reavivamento da rua Azusa, em 1907 e, antes de Martin Luther King, foi preso por lutar contra o preconceito racial e a discriminação. Viajando para os Estados Unidos em 1982, o pastor Rubens conhece a *Church of God* e implementa a igreja pentecostal negra no Brasil, fundando a Comunidade Martin Luther King com objetivo de combater o racismo na igreja. Por fim, deixa a Igreja Batista, e implementa definitivamente a Igreja de Deus em Cristo no Brasil, em 1993. Após a morte do seu fundador, restaram 18 comunidades da denominação no país, todavia sem nenhum trabalho efetivo de combate ao racismo, salvo o projeto AZUSA-COGIC liderado pelo pastor Sérgio Melo, genro de Rubens.

Durante uma entrevista, o também pastor batista Marco Davi de Oliveira revelou o desejo de fundar uma igreja evangélica negra, em que os hinos seriam percutidos em ritmo de samba, haveria uma indumentária “seguindo a tradição africana” e a teologia seria voltada para o negro. A perspectiva é implementar a comunidade no Rio de Janeiro, no bairro da Lapa. Todavia, este é um projeto em aberto, cuja chances de ser realizar são bem remotas, lamenta.

O outro caminho adotado pelos negros evangélicos é a constituição de uma teologia negra ou que reflita a presença negra no cristianismo. Nesse intuito, um dos grandes expoentes é o Grupo de Negros da Escola Superior de Teologia (Grupo Identidade), fundado e mantido por estudantes de teologia do Seminário Teológico Luterano do Rio Grande do Sul. O grupo edita uma revista teológica acadêmica com artigos não apenas de teólogos, mas também de pesquisadores de outras áreas que tem pensado essas questões (há, sobretudo, cientistas da religião, historiadores e sociólogos).

Ainda em formação, o movimento negro evangélico parece reproduzir a mesma dinâmica do campo religioso protestante, pulverizando as ações, grupos e agentes, todavia, mantendo um ponto mínimo de convergência. Convém anotar que a maioria das iniciativas está no escopo das igrejas protestantes históricas (ou de missão, conforme a classificação do IBGE) e não nas pentecostais ou neopentecostais, as quais detém a maior parcela dos fiéis evangélicos autodeclarados pretos e pardos. O aparente paradoxo<sup>95</sup> reside no fato de que a presença maciça de negros pentecostais e neopentecostais não impulsiona a formação de atividades de combate ao racismo (dentro e fora da igreja), por um lado, e nota-se a crescente intolerância com relação às religiões afro-brasileiras e os símbolos da herança africana no Brasil.

Diante dessa situação, Marco David de Oliveira conclama os protestantes históricos a se mobilizarem. No livro *A religião mais negra do Brasil*, cuja segunda edição foi publicada em 2015, ele se pergunta porque os negros fazem opção pelo pentecostalismo. Entende, entretanto que

Assim como aconteceu com as igrejas históricas, no pentecostalismo brasileiro não houve uma clara proposta apontando na direção dos pobres de forma específica e única. Mas é evidente uma diferença crucial entre o pentecostalismo e o protestantismo histórico: a mensagem. Enquanto as

---

<sup>95</sup> Tratamos, provisoriamente, como paradoxo aparente porque ainda não finalizamos a análise do material colhido durante a pesquisa de campo.

igrejas históricas pregavam visando àqueles que eram os seus, no que dizia respeito a origem, cultura e etnia, as igrejas pentecostais se propunham a anunciar a mensagem a todos, sem distinção de raça, cor ou credo. (OLIVEIRA, 2015, p. 44).

Em síntese, o pastor batista entende que não foram os pentecostais que escolheram os pobres e negros, mas ao contrário, foram os negros que optaram por essas igrejas. Segundo ele, isso ocorreu basicamente devido: a religiosidade, a liturgia, a exclusão social, a alegria e o cerceamento da liberdade dos fiéis.

No que tange a religiosidade, “tende ser mais participativa por não se sustentar apenas em conceitos de uma teologia abstrata e metafísica – uma religiosidade na qual a fé torna-se real também pelo fato de o negro ter, em sua negritude e origem.” (OLIVEIRA, 2015, p. 48). Essa noção de que há no negro um “jeito específico” de se relacionar com o sagrado, uma espiritualidade própria mais relacionada com a natureza e o material (ao contrário do cristianismo europeu voltado para a racionalização da fé) é um discurso recorrente no universo da militância negra, assumindo diversas facetas dependendo dos atores. Entre os católicos, por exemplo, foi a busca de um “jeito próprio do negro rezar” que impulsionou a formulação de uma liturgia inculturada, conforme demonstramos em nossa dissertação de mestrado (OLIVEIRA, 2011); mesmo entre religiosos afro, há uma ênfase numa religiosidade especificamente negra, que destoaria do “branco”. Nesse contexto, a liturgia, como expressão dessa religiosidade específica, apresenta também elementos particulares, com características mágicas.

Um aspecto enfatizado, no universo pentecostal, que guarda íntima relação com a “cultura negra” é a música. Nas igrejas protestantes “geralmente, são músicas distantes da cultura, da dor, dos anseios, da vida do povo brasileiro, que sofre e ri com o seu jeito de sofrer e sorrir, que chora e festeja com sua maneira peculiar de chorar sorrindo e festejar chorando”, afirma Marco Davi Oliveira (2015, p. 57). E essa alegria espontânea estaria presente nas comunidades pentecostais, contrastando com a seriedade dos cultos evangélicos tradicionais.

Sem aprofundar, o pastor afirma que diante do cenário de exclusão social experimentados pelos negros, foram os pentecostais quem ofereceram espaços em que eles seriam valorizados, independentes de suas origens, e ofereceram a possibilidade de prosperarem materialmente.

Por fim, conclui:

Uma última característica da igreja pentecostal que atraiu os negros no Brasil foi a força dos limites imputados ao membro dessas igrejas. Enquanto as religiões de matrizes africanas propunham uma liberdade quase anárquica, pois os limites só se evidenciam nos espaços litúrgicos, o pentecostalismo impõe limites fortes nas relações com o que chama o ‘mundo’ (diga-se com isso a cultura, a dança, as bebidas etc.) com o sexo oposto (em muitas igrejas pentecostais, os homens se assentam no lado oposto das mulheres), com os líderes (o que fala um pastor ou líder é lei inquestionável) e com o próprio Deus (o Deus da igreja pentecostal clássica é pregado como alguém sempre pronto a castigar). (OLIVEIRA, 2015, p. 50).

Embora tratando especificamente do pentecostalismo clássico (aquele consagrado pela literatura sociológica da religião, como demonstramos acima), a comparação proposta por Marco Davi parece partir de certas proposições desenvolvidas a partir de certos pressupostos elaborados de certa visão do protestantismo clássico sobre os pentecostais e as religiões afro-brasileiras do que uma análise mais rigorosa sobre esses modelos religiosos.

No que tange ao *ethos* religioso afro-brasileiro, o trabalho de Rita Amaral (2002), por exemplo, não corrobora com a hipótese de que há, no universo afro-religioso, certa permissividade moral e religiosa. De fato, não está presente em boa parte das religiões afro a noção de culpa e pecado, tal como elaborado no universo cristão, desse modo as relações entre o iniciado, a divindade, o sacerdote e a comunidade religiosa se dá em outros termos que impõe outras obrigações e restrições (por exemplo o tabu do incesto entre iniciados pelo mesmo sacerdote).

Levando-se em conta que a preocupação do pastor batista é provocar uma reflexão sobre o lugar do negro no interior do protestantismo, essa comparação ganha um significado importante, pois denuncia o processo de exclusão historicamente construído e mantido nessas igrejas. Essa noção de “invisibilidade dos fiéis negros nas igrejas evangélicas” está presente também na fala de outro pastor, Rogério Donizetti Bueno, da Comunidade Cristã Vineyard (Campinas e Americana/SP), especialista em História e Cultura Afro-brasileira (2011) e Mestre em Educação Sociocomunitária pelo Centro Universitário Salesiano São Paulo - UNISAL (2014), numa palestra proferida na Faculdade de Teologia Metodista Livre (em São Paulo, 22 de outubro de 2015), em comemoração ao dia do teólogo.

Em sua exposição, o pastor procurou demonstrar o modo pelo qual as origens africanas do cristianismo passaram por um processo de invisibilização, a tal ponto de restarem apenas as influências europeias e, no Brasil, ligadas ao processo de exclusão do negro e sua cultura, favoreceram situações de intolerância e racismo. Por isso, o pastor propunha resgatar as heranças africanas do cristianismo, colocando em

evidências os personagens bíblicos negros, e recontando a história do cristianismo sem, no entanto, recorrer às religiões afro-brasileiras, tidas comumente como as “depositárias das culturas negras” no Brasil. Perguntado, por este pesquisador, sobre qual seria a posição correta a se adotar perante o candomblé, o pastor foi categórico: afirmou que, enquanto cristão, não concordava com o que praticavam, pois era outra religião, mas que o respeito deveria existir e a demonização das entidades afros era também uma forma de racismo.

De fato, como demonstrou Vagner Gonçalves da Silva (2011) há, no campo protestante, uma negação dos símbolos da herança africana. Nesse sentido, ao contrário da igreja Católica, os protestantes não buscam incorporar símbolos tidos como da cultura negra, mas buscam encontrar no interior do próprio cristianismo (sobretudo na bíblia) os elementos que sustentam uma negritude cristã. Assim, são destacados personagens e ações bíblicas africanas (ou relacionadas ao continente africano). O desafio do Movimento Negro Evangélico é resolver a ambiguidade entre universalismo e particularidade, no interior da identidade cristã, afinal sob a égide do “somos todos filhos de deus” não sobra lugar para as diferenças étnico-raciais.

Nossa hipótese é que o MNE expurga do campo protestante alguns símbolos tidos geralmente como expressivos da herança africana no Brasil, pelo menos do ponto de vista discursivo (à revelia da posição de Marco Davi de Oliveira), porque 1) o sistema não permite mediadores como no catolicismo e nas religiões afro-brasileiras; 2) rejeitam o candomblé como sendo bom para pensar a cultura negra, porque ele só é lido na chave da religião, enquanto o catolicismo e o Estado o fazem considerando essas duas dimensões (OLIVEIRA, R. , 2016); e 3) há uma radicalização a noção de “herança africana” a tal ponto de ser possível considerar as religiões abraâmicas (judaísmo, cristianismo e islamismo) como de origem africana (com fundamentação bíblico-histórica) sem, necessariamente demonizar as religiões afro-brasileiras.

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 à luz do “cristianismo”. Nessa lógica, faz sentido pensar Jesus como o “verdadeiro ancestral da capoeira”, pois se a capoeira é de origem africana, ela pertence aos africanos e não ao complexo religioso afro-brasileiro (mesmo que tenham sido no âmbito de seus terreiros que ela tenha sido preservada). Em sendo, portanto, africano, pode ser também cristão, judeu ou até islâmico. O MNE

parece radicalizar o processo de “volta as origens” ou “reafricanização” iniciado por alguns pais e mães-de-santo. Só que agora o movimento é duplo: por um lado, busca-se as raízes africanas do cristianismo, “deseuropeizá-lo” e, por outro, as origens dos símbolos da negritude para “descandombletiza-los. Dito de outra forma: nem o cristianismo presente no Brasil (de origem europeia), nem as religiões afro-brasileiras são boas para pensar a negritude. É preciso voltar à África e ali encontrar o cristianismo negro e os elementos culturais africanos sem as influências transatlânticas. Mas nesse ponto não há ainda consenso estabelecido, pois enquanto alguns procuram evidenciar os personagens negros presentes na Bíblia (na tentativa de produzir uma Bíblia da negritude), outros se perguntam, como o pastor Marco Davi: “eu quero saber onde estão os brancos na Bíblia! ”.<sup>96</sup>

Essa empreitada, todavia, esbarra em inúmeras dificuldades, por um lado, com as ações sistemáticas de intolerância religiosa e, por outro a desconfiança dos religiosos afros e de algumas esferas do movimento negro. Para além das acusações próprias do campo evangélico, por exemplo, de que os agentes do MNE estariam promovendo um cisma racial na igreja. Essa acusação, por vezes também aparece no catolicismo, com relação à Pastoral Afro-brasileira, entendendo que isso ocorre porque as igrejas não estão apartadas dos valores das sociedades nas quais se inserem, e, no caso brasileiro, é corrente a acusação de que os militantes negros, ao reivindicarem políticas públicas, estão tentando radicalizar e instituir uma espécie de *apartheid*.

---

<sup>96</sup> Entrevista em São Paulo, 01 de janeiro de 2016.

## Considerações finais - A cor da fé: “religião” e identidade

---

O objetivo dessa tese foi, a partir de três segmentos religiosos (afro-brasileiro, católico e evangélico) analisar o modo pelo qual lideranças religiosas acionam categorias de identificação étnico-racial no diálogo com o poder público e desenvolve ações com vistas a efetivação de políticas públicas voltadas para população negra no Brasil. Embora analisados de maneira separadas, entendemos que esses segmentos se inter-relacionam e formam um só campo de observação empírica.

Seguindo as pistas propostas por Silva (2011), constatamos que é possível falar de três formas distintas de apropriação dos chamados símbolos das heranças africanas no Brasil, no campo religioso.

Com relação aos afro-brasileiros, percebe-se um movimento em que os terreiros são “culturalizados” para que seja possível a efetivação de políticas públicas de patrimônio. Ao analisar o 1º Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana e o debate em que se deu a sua promulgação, percebemos um movimento impulsionados pelas lideranças afros em extrapolar o campo “religioso” e apresentarem-se no espaço público como “comunidades tradicionais” dotadas de modos de ser e fazer específicos que precisam ser salvaguardados pelo Estado.

Nesse embate, o caráter “religioso” dessas “comunidades tradicionais” só emergem em situais de crise, como diante de uma ação depreciativa que é classificada pelos adeptos das religiões afro-brasileiras como “intolerância religiosa”. Na encruzilhada identitária entre religião e “cultura” que eles se encontram, portanto, a todo momento precisam reforçar um ou outro aspecto.

Uma vez “culturalizadas” as religiões afro-brasileiras são boas para terem parte dos seus elementos inseridos no contexto litúrgico católico. Não se trata mais, do ponto de vistas dos fiéis e lideranças de sincretismo ou mistura, mas de *inculturação*, isto é, processo pelo qual elementos ditos da cultura local são incorporados aos ritos, revelando o “jeito específico de um povo rezar”, no caso em tela, “o jeito negro de rezar”.

O processo e *inculturação* das religiões afro-brasileiras promovido pelos agentes católicos ao contrário do que poderia parecer à primeira vista não invalidam a ação dos afros, pelo contrário, reforça-a. Como fora demonstrado no segundo capítulo, o diálogo feito entre a Igreja Católica (que já goza de legitimidade inconteste no espaço público e é um interlocutor privilegiado dos dirigentes políticos) e os pais e mãe-de-santo legitima também as ações desses últimos. Ao assumir em suas liturgias elementos das religiões afro-brasileiras, considerando-os como “elementos culturais negros” reforça a ideia de que foi no contexto dos terreiros que os símbolos das heranças africanas no Brasil foram preservados. Do mesmo modo, criar um núcleo de diálogo com representantes dessas religiões permite reafirmar a posição delas como tal (não que elas precisem do aval dos católicos, todavia, no jogo das identidades o reconhecimento do outro sobre uma identificação auto-abribuída é importante para estabilizar as diferenças).

Pensando num contínuo em que, num dos extremos estão as religiões afro-brasileiras como “lócus da cultura negra no Brasil”, no ponto intermediário o catolicismo com suas liturgias *inculturadas*, no outro lado temos o movimento negro evangélico que começa a se configurar, rejeitando a incorporação dos símbolos das heranças africanas no Brasil.

De fato, os evangélicos que tem desenvolvido um debate sobre as questões étnico-raciais no interior das igrejas e também no espaço público o fazem sem fazer referência às religiões afro-brasileiras, mas na Bíblia e em certa historiografia do cristianismo.

Para justificar o movimento no interior da Igreja, assim como fizeram os católicos no início de sua militância, os evangélicos apostam numa nova exegese bíblica e uma leitura da situação do negro brasileiro a partir dessa nova interpretação. Considerando que não há na cosmologia evangélica o lugar para os seres da mediação (como os santos no catolicismo), a busca pelos “personagens bíblicos negros” (ou até mesmo o projeto de uma ‘Bíblia da Negritude’) torna-se muito mais relevante.

Rejeitar os “símbolos da negritude”, obriga o movimento negro evangélico a estabelecer outro discurso de valorização da diferença étnico-racial e, até o momento, tem apostado na máxima de que todos são importantes perante deus,

que não faz acepção de pessoas. Nesse diapasão, como dissemos, o racismo emerge como um pecado a ser vencido pelos fiéis.

Seja por meio da “culturalização”, “*inculturação*” ou rejeição das religiões afro-brasileiras, fato é que ao se falar de identidade negra no contexto religioso investigado além das categorias de classificação étnico-racial talvez seja possível tomar o próprio termo “religião” entre aspas, assim como sugere Manuela Carneiro da Cunha para o termo cultura. Ou ainda, nesse debate é preciso colocar todos os termos sob rasura e observar as várias cores que a fé tem assumido.

## Referências

---

- AGIER, Michel - *Distúrbios identitários em tempos de globalização*. In:Revista Mana, vol.7, n.2, 2001, pp. 7-33.
- \_\_\_\_\_. *La condition cosmopolite: l'anthropologie à l'épreuve du piège identitaire*. Paris : La Découverte, 2013.
- AMARAL, Rita. *Xirê! O modo de crer e de viver no candomblé*. Rio de Janeiro, Pallas, 2002.
- AMARAL, Rita; SILVA, Vagner G. Foi conta para todo canto: As religiões afro-brasileiras nas letras do repertório musical popular brasileiro. In: *Afro-Ásia*, Salvador, UFBA, n. 34, pp 189-235
- AMSELLE, Jean-Loup. *L'ethinicisation de la France*. Paris: Lignes, 2011.
- ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas*. São Paulo, Companhia das Letras, 2008.
- ALBERTI, Verena ; PEREIRA, Amilcar Araujo. Movimento negro e "democracia racial" no Brasil: entrevistas com lideranças do movimento negro. Rio de Janeiro : CPDOC, 2005.
- ALMEIDA, Ronaldo de. A igreja Universal e seus demônios. Um estudo etnográfico. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2009
- APPADURAI, A. *Modernity at large: cultural dimensions of globalization*. Minneapolis/London, University of Minneapolis Press, 1996.
- APPIAH, Kwan e Anthony. *Na casa do meu pai: a África na filosofia da cultura*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.
- ARAÚJO, Luiz Bernardo Leite. *Religião e modernidade em Habermas*. São Paulo, Loyola, 1996.
- ARAÚJO, Melvina . O vai e vem dos conceitos: de categoria analítica a categoria nativa ou vice versa. O caso do sincretismo.. Debates do NER (UFRGS. Impresso) , v. 12, p. 121-140, 2011.
- ASAD, Talal. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, modernity*. Standford: Standford University Press, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1993.
- ATHIAS, Renato. *A noção de identidade étnica na antropologia brasileira*. Recife: Ed. UFPE, 2007.
- AUGRAS, Monique. *O duplo e a metamorfose: a identidade mítica em comunidades nagô*. Petrópolis: Vozes, 1983.
- BALANDIER, Georges. *Afriqueambiqué*. Paris, Plon, 1957.
- BANDEIRA-DE-MELLO, Rodrigo. *Pesquisa qualitativa em estudos organizacionais: paradigmas, estratégias e métodos*. São Paulo: Saraiva, 2006.
- BARTH, Fredrik, *Les groupes ethniques et leurs frontières*, In: Poutignat, Philippe ; Streiff-Fénart, Jocelyne, *Théories de l'ethnicité*, Paris, PUF, pp. 203-249, 1995.
- \_\_\_\_\_. *Problems ni Conceptualizing Cultural Pluralism, in D. Maybury-Lewis, The Prospects for Plural Societies*, The American Ethnological Society, p. 77-87, 1984.
- BASTIAN, J-P. Os pentecostalismos: afirmação de uma singularidade religiosa latino-americana. Estudos de Religião, ano XVIII, nº 27, jul.\dez. 2004.

- BASTIDE, Roger (1945), « Structures sociales et religions afro-brésiliennes », [http://classiques.uqac.ca/contemporains/bastide\\_roger/structures\\_sociales\\_religions\\_afro\\_bresiliennes/structures\\_sociales.html](http://classiques.uqac.ca/contemporains/bastide_roger/structures_sociales_religions_afro_bresiliennes/structures_sociales.html), Acesso em 4 maio de 2014
- \_\_\_\_\_. O candomblé na Bahia. São Paulo: Cia. das Letras, 2001 [1989]. 2 ed.
- \_\_\_\_\_. *Les Amériques Noires*. Paris: Payot. 1967.
- \_\_\_\_\_. As religiões africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpretações de civilizações. São Paulo: Pioneira, 1989[1960].
- \_\_\_\_\_. *O candomblé na Bahia*. São Paulo: Cia. das Letras, 2001. 2 ed.
- BECKER, Howard S.. *Métodos de Pesquisa em Ciências Sociais*. SP: Hucitec, 1994.
- BEESON, Anita S. *Political identities: The indigenous and afrodescendant women's movements in Bolivia and Brazil, a case study*. ProQuest, 2009
- BERGER, P., LUCKMAN, T. *A construção social da realidade*. Petrópolis:Vozes, 1987.
- BEYER, Peter. *Religions in global society*. London, Routledge, 2006.
- Bíblia e Negritude - Pistas para uma leitura afro-descendente - Grupo Identidade - 2006 e Centro de Estudos Bíblicos (CEBI) - São Leopoldo/RS;*
- BIRMAN, Patrícia (org.). *Religião e espaço público*. Brasília, DF CNPq/Pronex, 2003
- BIRMAN, Patrícia. *Percursos afro e conexões sociais: negritude, pentecostalismo e espiritualidades..* In: Renata Menezes; Faustino Teixeira. (Org.). *Religiões no Brasil Atual*. Petrópolis: Vozes, 2006, v. , p. 189-205.
- Boff, L. e Boff, C. *Como fazer Teologia da Libertação*. 8a edição. Petrópolis: Editora Vozes, 2005.
- BORGES, Rosangela. *Axé, Madona Achiropita!: presença da cultura afro-brasileira nas celebrações da Igreja Nossa Senhora Achiropita em São Paulo*. São Paulo: Pulsar, 2001.
- BORTOLETO, Milton. *Não viemos para fazer aliança - Faces do conflito entre adeptos das religiões pentecostais e afro-brasileiras*. São Paulo: FFLCH-USP. Dissertação de mestrado, 2014.
- BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. 3ª ed. São Paulo: Perspectiva, 1992.
- \_\_\_\_\_. *Langage et pouvoir symbolique*. Paris : Éditions Fayard, 1991.
- \_\_\_\_\_. *O pensamento selvagem*. São Paulo, Papirus, 1989[1962].
- \_\_\_\_\_. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Raisons pratiques: sur la théorie de l'action*. Paris : Éditions du Seuil, 1994.
- \_\_\_\_\_. *A economia das trocas simbólicas*. 3ª ed. São Paulo: Perspectiva, 1992.
- BRANCHINI, Diná da Silva. *Religião e identidade: um estudo sobre negros metodista da região metropolitana de São Paulo*. São Bernardo do Campo: Dissertação (mestrado), 2008.
- BRANCHINI, Diná da Silva; KRONBAUER, Selenir C Gonçalves. *Encontros afro cristãos: histórico e memórias*. São Leopoldo, v. 16, nº 1, jan-jun, 2011.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Identidade e etnia: construção da pessoa e resistência cultural*. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- BRASIL. Decreto nº 6.040, de 7 de fevereiro de 2007. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2007-2010/2007/decreto/d6040.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/decreto/d6040.htm) Acesso em 13 junho 2014.
- BRITO, Deolino Pereira de. *A capoeira de braços para o ar: um estudo da capoeira gospel no ABC paulista*. São Paulo: Universidade Metodista de São Paulo, 2007. Dissertação de mestrado.
- BURDICK, John. "Why is the Evangelical Black Movement Growing in Brazil?" *Journal of Latin American Studies* 37:2 (May) 2005

- \_\_\_\_\_. *Blessed Anastasia: women, race and popular Christianity in Brazil*. New York: Routledge, 1998.
- \_\_\_\_\_. *The catholic afro mass and the dance of eurocentrism in Brasil*. In: GOLDSMIDT, H., McALISTER, E. *Race, nation and religion in the Americas*. New York: Oxford University Press, 2004 (pp 111-132).
- \_\_\_\_\_. *What is the color of the Holy Spirit? Pentecostalism and Black identity in Brazil*. In: Latin American Research Review, vol 34, n. 2, 1999.
- CAPONE, Stefania. *Os yoruba do Novo Mundo: religião, etnicidade e nacionalismo negro nos Estados Unidos*. Rio de Janeiro: Pallas, 2011.
- CAPONE, Stefania; MORAIS, Mariana Ramos de (orgs). *Afro-patrimoines: Culture afro-brésilienne et dynamiques patrimoniales*. Paris : Les Carnets du Lahic, 2015.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Antropologia do Brasil: mito, história e etnicidade*. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- \_\_\_\_\_. *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2009.
- \_\_\_\_\_. *Negros, estrangeiros: os escravos libertos e sua volta à África*. Rio de Janeiro: Brasiliense, 2002 [1985].
- CASANOVA, Jose. *Public religions in modern world*. Chicago: University of Chicago Press. 1994.
- CAVACA, Osmar. *As bases antropológicas do diálogo*. In: *Revista de Cultura Teológica*. São Paulo: IESP/PFTNSA. Vol. 14, nº. 57, out./dez 2006. p 29-44.
- CELAM. Documento de Aparecida: Texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe. São Paulo: Paulinas/Paulus, 2007. 2 ed.
- \_\_\_\_\_. Documentos do CELAM: conclusões das conferências do Rio de Janeiro, Medellín, Puebla e Santo Domingo. São Paulo: Paulus, 2004.
- \_\_\_\_\_. Conclusões da Conferência de Puebla. São Paulo: Paulinas, 1979. 3 ed.
- CNBB. *Diálogo Inter-religioso bilateral catolicismo e candomblé*. Ata de reuniões, 2012. Mimeo
- COELHO, W. B. *Uma reflexão sobre a naturalização da cor legítima no Brasil*. Interface - Revista do Centro de Ciências Sociais Aplicadas, v. 2, n. 2, p. 85-98, 2005.
- COLLINS, John. 'X Marks the future of Brazil': racial politics, bedeviling mixtures and protestant ethics in a Brazilian cultural heritage Center. In: Andrew (ed), *Off stage/On display: intimacies and ethographies in the age of public culture*. Stanford Universty Press, 2004.
- CONSORTE, Josildeth Gomes. *Em torno de um manifesto de Ialorixás Baianas contra o sincretismo*. In: CAROSO, Carlos; BACELAR, Jeferson (org.) *Faces da tradição afro-brasileira: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafricanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida*. Rio de Janeiro/ Salvador: Pallas/CNPq, 2002.
- COSTA, Sergio. *Dois Atlânticos: teoria social, antirracismo, cosmopolitismo*. Belo Horizonte, Editora UFMG, 2006.
- CRENN, Chantal ; TERSIGNI, Simona (2012) « Entretien avec EricFassin » et « Introduction du dossier thématique Corps en migration », *Corps*, n°10, pp. 21-26, pp. 117-121.
- DAMASCENO, Caetana M. *Cantando pra subir: orixá no altar, santo no peji*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Museu Nacional-UFRJ, Rio de Janeiro, 1990.

- \_\_\_\_\_. *Ritual e Conflito quando se Canta pra Subir*. Revista Afro-Asiáticos, Rio de Janeiro, v. 18, p. 45-61, 1990.
- DANTAS, Beatriz Góis. *Vovó Nagô e Papai Branco usos e abusos da África no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- DE RUDDER, Véronique (2000) et al., L'inégalité raciste. L'universalité républicaine à l'épreuve, Presses Universitaires de France (Collection « Pratiques théoriques »).
- Diná da Silva Branchini. Religião e negritude na Igreja Metodista no Brasil. 2008. 0 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) - Universidade Metodista de São Paulo, . Orientador: Dario Paulo Barrera Rivera.
- DOMINGUES, Petrônio. "Movimento negro brasileiro: alguns apontamentos históricos." *Revista Tempo* 12.23 (2007): 100-122.
- DOUXAMI, Christine. La politique du patrimoine culturel immatériel au Brésil : une volonté politique de démocratisation et d'inclusion des « minorités » Paris : Les Carnets du Lahic, 2015, p. 77-97.
- FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA, 2008
- FASSIN, Didier (2010) « Ni race, ni racisme, ce que racialiser veut dire », in Fassin, Didier, *Les nouvelles frontières de la société française*, Paris, La Découverte, pp. 147-172.
- FAUSTO, Carlos. 1992. "Fragmentos de história e cultura tupinambá: da etnologia como instrumento crítico de conhecimento etno-histórico". In: Manuela Carneiro da Cunha (org.), *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras. pp. 381-396
- FAUTINO, Oswaldo. *Eu tenho fé... e raça também!*. RAÇA BRASIL, Ano XVII - Edição 187 - fevereiro/2014
- FAVRET-SAADA, Jeanne ; Contreras, José (2004) *Le christianisme et ses juifs* (1800-2000), Paris, Seuil.
- FERREIRA, Francirosy Campos Barbosa. *Entre arabescos, luas e tâmaras: performances islâmicas em São Paulo*. Tese de Doutorado. São Paulo: FFLCH/USP, 2007.
- FERRETTI, Sérgio. *Repensando o Sincretismo*. São Paulo: Edusp, 1995.
- \_\_\_\_\_. *O negro e cotidiano popular*. In: LIVIO, T. *Sincretismo Religioso: o ritual afro*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, 1996.
- FONSECA, Dagoberto José. *Consciência negra em cartaz: um ciclo se fecha e outro se abrirá*. In: Leandro da Silva Rosa, Carlos Perrone, Dagoberto José Fonseca, Iris Di Ciommo. (Org.). *Consciência negra em cartaz*. 01 ed. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2010, v. 01, p. 60-66.
- FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir*, Petrópolis: Vozes, 1987.
- FREI BETTO. *Candelário Do Poder*. São Paulo: Rocco, 2007.
- FRENCH, Jean. *Legalizing identity*. 2009.
- FRESTON, Paul. *Protestantismo e Democracia no Brasil*. Lusophonie, 1999, p. 329-340.
- FRISOTTI, Heitor. *Teologia e religiões afro-brasileiras*. Cadernos do CEAS. Especial - 300 anos de Zumbi – 1995.
- FRY, Peter. *A persistência da raça*, Rio de Janeiro, Civilização Brasiliense, 2005
- GARCIA, Jerry ; GARCIA Gilberto (2005), (dir.) *Memory, community and Activism. Mexican Migration and Labor in the Pacific Northwest*, JSRI Books, Julian Samora Research Institute, Lansing, Michigan State University.
- GEERTZ, Clifford. *O saber local*. Petrópolis, Vozes, 1977.
- \_\_\_\_\_. A interpretação das culturas. Rio de Janeiro: TLC, 1989.

- \_\_\_\_\_. *Nova luz sobre a Antropologia*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 200
- GIDDENS, Anthony. *Modernidade e identidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.
- GIKANDI, Simon. *Slavery and the Culture of Taste*, 2011
- GIUMBELLI, Emerson. A religião que a modernidade produz: sobre a história da política religiosa na França. *DADOS – Revista de Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, v. 44, nº 4, 2001, pp. 807-840.
- \_\_\_\_\_. *O fim da religião: dilemas da liberdade religiosa no Brasil e na França*. São Paulo, CNPq/Pronex/Attar Editorial, 2002.
- GOLDENBERG, Mirian (orgs.). *Fazendo antropologia no Brasil*. Rio de Janeiro, DP&A, 2001.
- GOLDSMIDT, H., & McALISTER, E. *Race, nation and religion in the Americas*. New York: Oxford University Press, 2004
- GOMES, Nilma Lino. *Educação e identidade negra*. In: BRITO, Ângela M. B. B. de, SANTANA, Moisés de M. (orgs). *KuléKulé – Educação e identidade negra*. Maceió: ADUFAL, 2005, p. 8-17.
- GREENFIELD & DROOGERS (eds). *Reinventing religion. Syncretism and transformation in Africa and the Americas*. Rowman & Littlefield Publishers. 2001.
- GRIN, Monica. *A celebração oficial da nova diversidade no Brasil*. Revista USP, 68 2005-2006, dez-jan.
- GUILLAUMIN, Colette (2002/1977) *L'idéologie raciste Genèse et langage actuel*, Paris, Editions Gallimard (2<sup>e</sup> édition).
- Gutiérrez, G. Teologia da Libertação. Perspectivas. São Paulo: Edições Loyola, 2000.
- HABERMAS, Jürgen. *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Madrid, Cátedra, 2001.
- HAJJAT, Abdellali ; MOHAMMED, Marwan (2013) *Islamophobie. Comment les élites françaises construisent le "problème musulman"*, Paris, La Découverte.
- HALL, Bruce S. (2011) *A History of Race in Muslim West Africa*, 1600-1960, New York, Cambridge University Press.
- HALL, Stuart. “Que negro é esse na cultura negras?”. In: HALL, Stuart. *Da Diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: UFMG, 2003
- \_\_\_\_\_. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro. DP&A, 2009 [2003]. 7 ed.
- \_\_\_\_\_. *A questão da Identidade Cultural*. Campinas: Unicamp/ Textos Didáticos, nº 18, Dez 1995.
- HANNERZ, U. *Conexiones transnacionales; cultura, gente, lugares*. Madrid, Ed. Cátedra, 1998,
- HARTOG, François. *Régimes d'historicité, Présentisme et expériences du temps*. Paris, Seuil, 2003.
- HERNANDES, Leila L.. África na sala de aula : visita à história contemporânea. Selo Negro, 2008.
- HOBSBAWM, E J. *Invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.
- HOFBAUER, Andreas - *Uma história de branqueamento ou o negro em questão*. São Paulo. UNESP, 2006.
- HOORNAERT, Eduardo. *Formação do catolicismo brasileiro: 1550-1800: ensaio de interpretação a partir dos oprimidos*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1978.
- IBGE. Metodologia do Censo Demográfico 2000. Rio de Janeiro: IBGE, 2003.
- Ingold, T. (ed.). *Key debates in Anthropology*. London/New York, Routledge, 1996.

- KLOPPENBURG, B (Org.). *Compêndio do Vaticano II: constituições, decretos e declarações*. Petrópolis, Vozes, 2000. 29 ed.
- LATOUR, Bruno. *Reflexão sobre o culto moderno dos deuses fe(i)tiches*. Santa Catarina: EDUSC, 2002.
- LAVALLE, Adrián Gurza. *Jürgen Habermas e a virtualização da publicidade*. Margem, nº. 16, 2002, pp. 65-89.
- LENCLUD, G. *Qu'est ce que la tradition?* In: DETIENNE, M. (org.) *Transcrire les mythologies*. Paris : Albin Michel, 25-43.
- LESTRINGANT, Frank. *Le huguenot et le sauvage*. Paris: Aux Amateurs de Livres, 1990.
- LEVI, Giovanni. *Le passé lointain – sur l'usage politique de l'histoire*. In: HARTOG, François & REVEL, Jacques (eds). *Les Usages politiques du passé*. Paris : Éditions de l'EHESS, 2001, p. 26-37.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. "Natureza e Cultura". In: *As Estruturas elementares do parentesco*. Petrópolis, Vozes, 1974.
- \_\_\_\_\_. *L'identité*. Paris : Quadrige/PUF, 1983 [1977].
- \_\_\_\_\_. *Marcel Mauss" In Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003
- LIBÂNIO, J. B. Teologia da Libertação. Roteiro didático para um estudo. São Paulo: Edições Loyola, 1987
- MAFRA, Clara; ALMEIDA, Ronaldo (orgs). Religião e Cidades: Rio de Janeiro e São Paulo. São Paulo: Terceiro Nome/FAPESP, 2009
- MAGGIE, Yvonne. *O Medo do Feitiço: Relações Entre Magia e Poder No Brasil*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.
- MAILLET, Antoine. Du débat politique à la salle de classe: étude du conflit de représentations autours de la question racial au Brésil. Paris : Mémoire de Science Politique. Institut d'Etude Politiques de Paris, Mimeo, 2006.
- MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1999.
- MARINHO, Roberval. *Rememorando o Alaiandê Xirê*. Mimeo, 2013.
- MATORY, J. Lorand. "Yorubá: as rotas e as raízes da nação transatlântica, 1830-1950". *Horizontes antropológicos*, v. 4, n. 9, 1998, p. 263-292.
- MENDONÇA, Antônio Gouvêa. *O celeste porvir : a inserção do protestantismo no Brasil*. São Paulo: Edusp. 2008. 3ed.
- MENEZES, Renata de Castro. *Religião, números e disputas sociais*. Comunicações ISER, nº 69, setembro, 2014.
- MENEZES, Renata; TEIXEIRA, Faustino. (Org.). *Religiões no Brasil Atual*. Petrópolis:Vozes, 2006.
- MESSINA, Jean-Paul. *Culture, Christianisme Et Quête D'une Identité Africaine*. Paris : L'Harmattan, 2007.
- MICHEL, Patrick (2003) « La « religion », objet sociologique pertinent ? », *Revue du Mauss*, La Découverte, nº22, Paris, pp. 159-170.
- MINTZ, Sidney; PRICE, Richard. *O nascimento da cultura afro-americana: uma perspectiva antropológica*. Rio Janeiro: Pallas, Universidade Cândido Mendes, 2003 [1992].
- MIRANDA, Mário de França. *A Igreja local como igreja inculturada*. In: Revista Eclesiástica Brasileira. Petrópolis: Vozes. Nº. 242, jun. 2001a. p. 333-348.
- MONTERO, Paula. (org.). *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006.
- MONTERO, Paula; ALMEIDA, Ronaldo. *Trânsito Religioso no Brasil*. Revista São Paulo em Perspectiva, São Paulo, 2011, v. 15, no. 3, p. 17-35.

- MOORE, Carlos. *A África que incomoda: sobre a problematização do legado africano no quotidiano brasileiro*. Belo Horizonte: Nandyala, 2010.
- MOTTIER, Damien (2008) « Pentecôtisme et migration », *Archives de sciences sociales des religions*, n°143, juillet-septembre, pp. 175-193.
- MUHR, T. (1991) ATLAS/ti: a prototype for the support of text interpretation. In: Qualitative Sociology, v.14, n.4, 1991.
- MUNANGA, Kabengele. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra*. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.
- NINA RODRIGUES, Raimundo, *O animismo fetichista dos negros baianos*, Rio de Janeiro, Fundação Biblioteca Nacional/Editora UFRJ, 2006 [1886].
- NOVAES, Sylvia Cayubi. *Jogo de espelhos: imagens da representação de si através dos outros*. São Paulo: Edusp, 1993.
- OLIVEIRA, Marco Davi de. *A religião mais negra do Brasil – Por que mais de oito milhões de negros são pentecostais?* São Paulo: Editora Mundo Cristão, 2015
- OLIVEIRA, Paulo de Sousa. *Os Negros da Bíblia e os do Brasil*. São Paulo: Edições SETE, 2004.
- OLIVEIRA, Rosenilton Silva de – “*Orixás: a manifestação cultural de Deus*”: uma análise das liturgias católicas “inculturadas”. São Paulo. Universidade de São Paulo. Dissertação de mestrado, 2011.
- \_\_\_\_\_. Religiões afro-brasileiras. Da degenerescência à herança nacional: lendo Nina Rodrigues. Revista Nures. , v.15, p.3, 2010.
- ORO, Ari Pedro. 1997. “*Neopentecostais e afro-brasileiros: quem vencerá esta guerra?*”. *Debates do NER*, 1:10-37.
- \_\_\_\_\_. *Neopentecostais e afro-brasileiros: quem vencerá essa guerra?* Debates NER, PPGAS, Porto Alegre, I, p. 10-37, 1997
- ORO, Ari P.; STEIL, Carlos A.; RICKLI, João. *Transnacionalização religiosa: fluxos e redes*. São Paulo: Terceiro Nome, 2012.
- ORO, Ari Pedro; STEIL, Ari P.; GIUMBELLI, Emerson; CIPRIANI, Roberto (orgs.). *Religião no espaço público: atores e objetos*. São Paulo: Terceiro Nome, 2013.
- PACHECO, Lwdmila Constant. *Discussão acerca da influência da pertença religiosa na afirmação da negritude*. Disponível em: <http://www.abrapso.org.br> Acesso em : 02 de setembro de 2011.
- PEREIRA, Amauri Mendes. *Trajetória e perspectivas do Movimento Negro Brasileiro*. Rio de Janeiro, Nandyala, 2008.
- PEREIRA, Cristina Kelly da Silva. *Religião e negritude: discursos e práticas no Protestantismo e nos Movimentos Pentecostais*. Revista Eletrônica Correlatio n. 18 - Dezembro de 2010. Acesso em 28 de agosto de 2011.
- PERRONE-MOISES, Beatriz and SZTUTMAN, Renato. *Notícias de uma certa confederação Tamoio*. Mana [online]. 2010, vol.16, n.2, pp. 401-433.
- PIERUCCI, Antônio Flávio de Oliveira. *O desencantamento do mundo: todos os passos do conceito em Max Weber*. São Paulo: Editora 34, 2003.
- POIRET, Christian ; HOFFMAN Odile ; AUDEBERT Cédric (2011), « Contextualiser pour mieux conceptualiser la racialisation », *Revue Européenne des Migrations Internationales*, vol. 27 – n°1, pp. 7-16.
- POUTIGNAT, Philippe ; STREIFF FENART Jocelyne (1995/2008) *Théories de l'ethnicité*, Paris, PUF.
- PRANDI, Reginaldo. *De africano a afro-brasileiro: etnia, identidade, religião*. Revista USP, São Paulo, nº 46, pp. 52-65, junho-agosto 2000.

- QUEIROZ, MARIA ISAURA PEREIRA DE. *Identidade Cultural, Identidade Nacional no Brasil*. Tempo Social - Rev. Sociologia da USP. S. Paulo, 1(1), 1. sem. 1989.
- QUEIROZ, Michele Oliveira de. *Pentecostalismo e Negritude: um estudo sobre a visão das igrejas pentecostais de Santarém em relação as populações negras de suas comunidades*. Monografia. (Aperfeiçoamento/Especialização em ESPECIALIZAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO) - Instituto Esperança de Ensino Superior. Orientador: Handerson da Costa Bentes, 2010.
- REGINALDO, Lucilene. *A história que não foi contada: Identidade negra e experiência religiosa na prática do grupo de união e consciência negra (1978-1988)*. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais). PUC, São Paulo 1995.
- ROCHA, José Geraldo. *Teologia e negritude: um estudo sobre os APNs*. Rio de Janeiro: Paillotti, 1998.
- RODRIGUES Elisa. *A mão de Deus está aqui: estudo etnográfico da Igreja Mundial do Poder de Deus*. Universidade de Campinas.Tese de doutorado, 2014.
- ROGOZEN-SOLTAR, Mikaela (2012) « Managing Muslim Visibility: Conversion, Immigration, and Spanish Imaginaries of Islam », *American Anthropologist*, volume 114, n° 4, pp. 611–623, décembre.
- ROY, Olivier (2008) *La sainte ignorance : Le temps de la religion sans culture*, Paris, Seuil.
- SAMARA, E. M. M. (org.). *Racismo & Racistas: trajetórias do pensamento racista no Brasil*. São Paulo: Humanitas, FFLCH, 2001.
- SANCHIS, Pierre (org). *Fiéis & cidadãos: percursos de sincretismo no Brasil*. Rio de Janeiro, EdUERJ 2001.
- SANCHIS, Pierre. *Inculturação? Da cultura à identidade, um itinerário político no campo religioso: o caso dos agentes de pastoral negros*. In: CAROSO, Carlos; BACELAR, Jeferson (org.) *Faces da tradição afro-brasileira: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafricanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida*. Rio de Janeiro/ Salvador: Pallas/CNPq, 2002.
- SANSONE, Lívio. *Negritude sem etnicidade: o local e o global nas relações raciais e na produção cultural negra do Brasil*, Salvador/Rio de Janeiro, Edufba/Pallas, 2004.
- SANTOS FILHO, Gabriel dos. *O catolicismo brasileiro e a construção de identidades negras na contemporaneidade: um olhar socioantropológico sobre a Pastoral Afro-brasileira*. Salvador: EDUFBA, 2012.
- SANTOS, André Luís. *Religião e política: socialização e cultura política entre a juventude da igreja pentecostal Assembleia de Deus em Porto Alegre – RS*. Porto Alegre: UFRGS, 2008. Dissertação de mestrado.
- SANTOS, Erisvado Pereira dos. *Formação de professores e religiões de matrizes africanas: um diálogo necessário*. Nandyala, 2010
- SANTOS, Gislene Aparecida dos. *A invenção do ser negro: um percurso das ideias que naturalizaram a inferioridade dos negros*. São Paulo: Educ/FAPESP, 2006.
- SANTOS, Jocelio Teles. *O poder da cultura e a cultura do poder: a disputa simbólica da herança cultural negra no Brasil*. Salvador, EdUFBA, 2005
- \_\_\_\_\_. *As imagens estão guardadas: reafricanizações*. Comunicações do ISER, Nº 39, 1989.
- Santos, Lourival dos. *O enegrecimento da Padroeira do Brasil: religião, racismo e identidade (1854-2004)*. Salvador: Editora Pontocom, 2013.
- SANTOS, Rafael. *Dimensões imateriais da cultura negra*.

- SCHNAPPER, Dominique (1993) « Le sens de l'ethnico religieux », *Archives Des Sciences Sociales Des Religions*, n°81, pp. 149-163.
- SCHWARCZ, Lilia K. Moritz. *O espetáculo das raças: cientistas instituições e questão racial no Brasil 1970-1930*. São Paulo: Companhia das Letras 1993.
- \_\_\_\_\_. *Complexo de Zé Carioca: sobre uma certa ordem da mestiçagem e da malandragem*. Revista Brasileira de Ciências Sociais, 29, ano 10, 1995.
- SILVA, Edilson Marques da. *Negritude e Fé - O Resgate da Auto-Estima*. FFCLCQ - Santa Cruz do Rio Pardo/SP - 1.998
- SILVA, Hernani Francisco de. *O movimento negro evangélico – um mover do Espírito Santo*. Selo da Negritude Cristão, 2011.
- SILVA, Rubens. *Negros católicos ou Catolicismo Negro?: um estudo sobre a construção da identidade negra n congado mineiro*. Rio de Janeiro, Nandyala, 2010 - ISBN: 978-85-61191-30-6
- SILVA, Tomaz Tadeu. Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos da cultura. Petrópolis: Vozes, 2003. 2 ed.
- SILVA, Wagner Gonçalves. "Concepções religiosas afro-brasileiras e neopentecostais: uma análise simbólica". *Revista USP*, 67:150-175. 2005
- \_\_\_\_\_. *O antropólogo e sua magia: trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre religiões afro-brasileiras*. São Paulo: Edusp, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Orixás da metrópole*. Petrópolis: Vozes, 1995.
- \_\_\_\_\_. Exu Brasil: o senhor de muitos nome. São Paulo: Universidade de São Paulo, Tese de Livre docêncie, 2013.
- \_\_\_\_\_. "Religion and black cultural identity: Roman Catholics, Afro-Brazilians and Neopentecostalism" - VIBRANT - Revista da Associação Brasileira de Antropologia – ABA, vol. 11, pp 210-246. 2014
- SILVA, Wagner Gonçalves. (org). *Intolerância religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*. São Paulo, EdUSP, 2007.
- SOARES. Afonso Maria Ligorio. *Sincretismo afro-católico no Brasil: lições de um povo em exílio*. Revista de Estudos da Religião - REVER. Nº 3, 2002. P. 45-75.
- \_\_\_\_\_. Teologia da Revelação e Negritude. In: Ildo BohnGass; Selenir Correa Gonçalves Kronbauer; Sônia Querino dos Santos. (Org.). *Negra sim, negro sim, como Deus me criou: leitura da Bíblia na perspectiva da negritude*. 1 ed. São Leopoldo - RS: CEBI, 2006, v. , p. 91-108.
- SOUZA JR., Vilson Caetano. *Encontro e Solidariedade: Igreja Católica e religiões afro-brasileiras no período 1955-1995*. Rio de Janeiro: Loyola, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Roda o balaio na porta da igreja minha filha que o santo é de candomblé*. São Paulo, Puc, 2001. Tese de doutorado.
- STRATHERN, Marilyn. *O gênero da dâdiva*. Campinas, Ed. da Unicamp, 2006.
- TALL, E. Kadya. Comment se construit et s'invente une tradition religieuse », Cahiers d'études africaines [En ligne], 167 | 2002, mis en ligne le 22 juin 2005, consulté le 11 octobre 2012. URL : <http://etudesafricaines.revues.org/151>
- \_\_\_\_\_. *Le candomblé de Bahia: miroir baroque des mélancolies postcoloniales*. Paris : CERF, 2012.
- TIXIER, Emmanuelle ; NEF, Annliese ; GREVIN, Benoît (2008). *Chrétiens, juifs et musulmans dans la Méditerranée médiévale : études en hommage à Henri Bresc*, Paris, De Boccard (De l'archéologie à l'histoire).
- TOURAINE, Alain. *Podemos viver juntos ? Iguais e diferentes*. Petrópolis: Vozes, 1999.

- \_\_\_\_\_. *Um nouveau paradigme pour comprendre le monde d'aujourd'hui*. Paris :Fayard, 2008.
- TURNER, Victor W. *O processo ritual: estrutura e antiestrutura*. Petrópolis: Vozes, 1974.
- VALENTE, Ana Lúcia E. Farah. *O negro e a Igreja Católica: espaço concedido, espaço reivindicado*. Campo Grande: UFMS, 1994.
- VERGER, Pierre. *Notas sobre o culto aos orixás e voduns na Bahia de Todos os Santos, no Brasil, e na Antiga Costa dos Escravos, na África*. São Paulo: Edusp, 2000. [1957].
- VILLAR, Diego. *Uma abordagem crítica do conceito de “etnicidade” na obra de Fredrik Barth*. Mana, nº 10(01), 2004, p. 165-192.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo, Cosac & Naify, 2002.
- WALTER, S. A.; BACH, T. M. (2009) *Adeus papel, marca-textos, tesoura e cola: Inovando o processo de análise*
- Wheeler, Roxann. *The Complexion of Race: Categories of Difference in Eighteenth-century ...*
- WINTHROP, Jordan (1968). *White over Black: American Attitudes toward the Negro, 1550–1812*, Chapel Hill, University of North Carolina Press.
- WIRTH, L. E. *Protestantismos latino-americanos: entre o imaginário eurocêntrico e as culturas locais*. Estudos de Religião, v. 34, p. 105-125, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Religião e Etnia: Sobre A Preservação da Identidade Étnica No Protestantismo de Imigração*. Fronteiras, Florianópolis-SC, v. 6, p. 19-39, 1998.

## Site

- <http://mariosergiohistoria.blogspot.com/2009/11/pentecostalismo-e-os-afrodescendentes.html>
- <http://www.cenacora.org.br/O-LUTERO-NEGRO.php>
- <http://www.guiame.com.br/v4/16348-1607-Cristianismo-e-Negritude.html>
- <http://www.novosdialogos.com/artigo.asp?id=3>
- Identidade! Boletim nº 05 (janeiro/junho de 2004) do Grupo de Negros e Negras da EST/IECLB - São Leopoldo/RS;
- CENACORA: <http://afrokut.com.br/group/cenacora>
- Fabiana Cozza embala a 7ª Águas de São Paulo. Disponível em <http://www.kultafro.com.br/2013/10/fabiana-cozza-embala-a-7a-edicao-das-aguas-de-sao-paulo/> Acesso em 05 de outubro de 2013.
- ANNEB : <http://annebbahia.blogspot.com.br/p/quem-somos.html>)
- Ashoka : <http://brasil.ashoka.org/quem-somos>
- IPHAN, 2013 : <http://portal.iphan.gov.br/>

**Anexo - Resumo expandido em francês dos principais pontos da tese**

---

## Sumário

---

<b>INTRODUCTION.....</b>	<b>163</b>
LE PROBLEME DE RECHERCHE ET SES HYPOTHESES .....	163
<i>Religion et identité ethnico-racial .....</i>	163
<i>Les cheminements de la thèse : organiser les données.....</i>	178
<b>CHAPITRE 1 – LE « LOCUS DE LA CULTURE NOIRE » : LES TERREIROS COMME TERRITOIRE TRADITIONNEL DE L'AFRIQUE .....</b>	<b>182</b>
1.1. LES MAISONS DE CANDOMBLÉ COMME « COMMUNAUTÉS TRADITIONNELLES AFRICAINES ».....	182
<i>Des politiques de patrimonialisation des terreiros.....</i>	182
1.2 DES MANIFESTATIONS AFRO CONTRE L'INTOLÉRANCE RELIGIEUSE .....	186
<i>Dialogues au-delà du terreiro : l'Académie et le pouvoir public.....</i>	189
1.3 CONCLUSION : LA RELIGION COMME CULTURE. .....	196
<b>CHAPITRE 2 – « JE SUIS NOIR OUI, COMME DIEU LES A CREE » : ACTIONS AFRO-CATHOLIQUES .....</b>	<b>200</b>
2.1 LA CONFIGURATION DU MOUVEMENT NOIRE CATHOLIQUE .....	200
2.2 DES GROUPES AFRO-CATHOLIQUES POUR LA « POPULATION NOIRE » .....	218
2.3 CONCLUSION : « INCULTURER » LA RELIGION .....	224
<b>CHAPITRE 3-"AUJOURD'HUI, J'AI PRIE, IL EST NOIR » : LE CHAMP EVANGELIQUE ET LES PROBLEMES ETHNICO-RACIAUX.....</b>	<b>227</b>
3.1 LA PRÉSENCE ÉVANGÉLIQUE AU BRÉSIL .....	227
<i>Les Protestants de Mission .....</i>	227
<i>Les évangéliques d'origine pentecôtiste. ....</i>	230
3.2 LE MOUVEMENT NOIRE EVANGELIQUE.....	235
3.3 CONCLUSION : UNE ÉGLISE ÉVANGÉLIQUE NOIRE CONTRE LE RACISME .....	246
<b>CONSIDERATIONS FINALES - LA COULEUR DE LA FOI : « RELIGION » ET IDENTITE.....</b>	<b>253</b>

## Introduction

---

### 4. Le problème de recherche et ses hypothèses

#### 4.1. Religion et identité ethnico-racial

Cette thèse s'inscrit dans la continuité d'une recherche entamée au cours de mon master en anthropologie sociale à l'Université de São Paulo entre 2009 et 2011. Cette dernière portait alors sur le dialogue tissé entre catholicisme et certaines religions afro-brésiliennes par le biais d'une « liturgie inculturée » constituée de messes, de mariages et de baptêmes qui, selon ses producteurs, arboraient des symboles de la « culture noire » et mettaient en évidence la manière selon laquelle « *les noirs expriment leurs foi* » (OLIVEIRA, 2016). Dans la lignée de ce précédent travail de recherche, la présente thèse se propose ainsi de réfléchir aux processus de construction des identités ethnico-raciales. Elle s'appuie sur un travail de terrain par observation conduit auprès d'un certain nombre d'agents qui s'efforcent d'imposer une relation entre la sphère de la religion et celle de l'action politique. Ce faisant ces derniers visent à asseoir leur participation dans l'espace public (au niveau des politiques publiques notamment, en promouvant des actions de discrimination positive en direction de la population dite « noire ») comme dans l'espace privé (au niveau de l'organisation, de la légitimation et de la conservation de leurs temples et de leurs *terreiros*<sup>97</sup>).

Cette recherche vise à comprendre comment pratiques discursives religieuses et pratiques discursives identitaires peuvent s'articuler. Un tel objectif nous oblige par conséquent à adopter un point de vue qui discute et élargit le concept de religion tel que développé par les théories sociologiques classiques (DURKHEIM 2000[1912]; WEBER 2008 [1904]). Pour ces dernières, le sacré était considéré comme une sphère spécifique et autonome à opposer au profane et les rites et cosmologies étaient abordés comme des objets en soi, fermés sur eux-mêmes. En ce qui concerne ce travail, il ne s'agira pas pour nous d'affirmer que la religion conduit l'individu à se détacher de son expérience du social mais de chercher à comprendre pour quelles

---

<sup>97</sup> lieu de culte des religions afro-brésiliennes.

raisons et de quelles manières les discours identitaires et religieux – qui partagent cette caractéristique d'être des pratiques sociales – ont besoin de déborder leurs domaines respectifs pour parvenir à exprimer des valeurs convergentes.

Partant de l'idée qu'au sein de la sphère publique les frontières entre les domaines du « religieux » et du « politique » sont poreuses et que c'est dans les relations-mêmes que ces domaines nourrissent entre eux que ces frontières se (re)configurent, cette thèse se nourrit des réflexions d'auteurs tels que Carneiro da Cunha (1985), Agier (2001), Latour (2002), Asad (2003), Silva (2007 et 2011) qui, avec d'autres, ont mis en évidence l'apport heuristique d'un abordage anthropologique de la religion (ou de thèmes d'études liés au « religieux ») qui peut conduire à se pencher sur des problématiques dont la portée dépasse les frontières du champs religieux *stricto sensu* et à comprendre des phénomènes qui, de prime abord, ne présentent pas de traits religieux.

Ainsi cadré, l'objectif de ma thèse est de parvenir à comprendre les façons dont différentes conceptions de la politique identitaire brésilienne, ethniques ou raciales d'un côté, religieuses et idéologiques de l'autre, peuvent venir s'articuler. Concrètement, il s'agit pour moi d'observer comment un certain nombre de chefs religieux construisent la question de « l'identité noire » de manière à en faire découler des interprétations et des réponses spécifiques aux problèmes des préjugés, de la discrimination ou de la nécessité de mettre en place une certaine discrimination positive. Je pense, par exemple, aux discours et actions portés par des institutions telles que l'*Aliança de Negros e Negras Evangélicos do Brasil* (ANNEB - Alliance des Noirs et Noires Evangéliques du Brésil), la *Pastoral Afro-brasileira* (Pastorale Afro-brésilienne), le *Núcleo de Diálogo Trilateral Candomblé-Católico-Umbanda* (DCCU - Noyau de Dialogue Trilatéral Candomblé-Catholique-Umbanda) et l'*Instituto Nacional da Tradição e Cultura Afro-Brasileira* (INTECAB - Institut National de Tradition et Culture Afro-Brésilienne).

De fait, ici ne s'agira pas ici de mener une recherche portant spécifiquement sur chacune des religions, leurs rites ou leurs cosmologies respectives. On cherchera plutôt à entendre comment différents leaders religieux articulent discours et pratiques touchant au thème de l'identité ethnico-raciale de manière à produire des effets dans l'espace public. Il ne s'agira pas non plus de conduire une discussion visant à retrouver le « signifié véritable », définitif, de chacune des catégories de classification mobilisées par ces acteurs. Gardant à l'esprit que l'objet de notre enquête se restreint aux

moments où discours sur l'« ethnicité » et la « religion » se croisent, on cherchera toujours à replacer ces catégories dans leurs contextes d'énonciation spécifiques, à les ramener aux personnes qui les mobilisent, aux scènes et aux moments de leur usage. Il nous faut d'ailleurs maintenant revenir sur ce thème en regardant comment il s'est récemment développé au sein des études anthropologiques, notamment dans le contexte brésilien.

En 1985, Manuela Carneiro da Cunha publie un ouvrage intitulé *Negros, estrangeiros : os escravos libertos e sua África*<sup>98</sup>. Basé sur une enquête de terrain réalisée au début des années 1980 dans la région de Lagos, au Nigéria, le livre porte sur les flux migratoires des africains et de leurs descendants qui quittent les Amériques (notamment et surtout le Brésil) pour revenir en Afrique. Son but est alors de comprendre comment l'appartenance religieuse peut donner lieu à la formulation de catégories d'identification ethnico-raciales. A partir de ses observations, Carneiro da Cunha montre comment, lorsqu'ils rentrent au Nigéria, les africains ayant adopté le catholicisme comme religion et leurs descendants nés au Brésil viennent composer une « communauté des brésiliens ». Dans un tel cas, « brésilien » devient bien une catégorie d'identification liée à l'ethnie et non plus à la nationalité, de la même manière que d'autres catégories telles que les « nagôs », les « jeje » etc.).

L'historiographie a déjà démontré que les échanges entre les côtes brésiliennes et africaines n'ont jamais pris fin, même après l'arrêt de la Traite des esclaves. Toutes sortes de marchandises ont été transportées d'un continent à l'autre. De la même manière, des savoirs, des croyances et des langues sont également « retournés » en Afrique et ont permis la configurations de nouvelles identités.

L'ethnicité n'est pas quelque chose qui se recommande dans l'absolu: en soi, elle n'est ni bonne ni mauvais. Mais c'est un puissant mobilisateur de forces qui peut venir renforcer les subalternes ou, au contraire, donner lieu à de l'oppression et à des massacres intolérables. Vue sous cet angle, l'identité ethnique prend donc racine sur un paradoxe. Toute identité se fonde sur une mémoire, et l'identité ethnique est celle qui se fonde plus particulièrement sur la mémoire d'une histoire partagée réelle ou supposée. L'identité ethnique repose sur quelque chose que l'on croit être le résultat d'un processus historique. Mais l'ironie, le paradoxe, c'est que n'il y a rien de plus a-historique que la construction de cette histoire que ni regarde pas au-delà d'elle-même. Les circonstances au cours desquelles des différences sont mobilisées et reconfigurées en viennent à être oblitierées, tandis que des inimitiés se

---

<sup>98</sup> *Noires, étrangers : les esclaves libérés et leur Afrique*, réédité en 2002.

trouvent essentialisées au point d'en arriver à être considérées comme « ataviques » (CARNEIRO DA CUNHA, 2002[1985] : 17, notre traduction)<sup>99</sup>.

Dans un tel contexte, on voit ressortir un certain nombre de thèmes mis en débat par les interlocuteurs convoqués dans cette thèse: mémoire, histoire, tradition. Si on suit l'argument de Carneiro da Cunha, on ne peut qu'être d'accord avec l'idée selon laquelle c'est dans la longue durée que de telles identités s'établissent. Il nous faut alors reconnaître la place fondamentale jouée par l'histoire dans ce processus. Une histoire entendue comme le récit collectif qu'un groupe produit sur lui-même et ses racines.

Avant de se pencher de manière plus approfondie sur la façon dont le thème de la mémoire est mobilisé par les leaders religieux accompagnés dans le cadre de cette thèse, revenons plus longuement sur les débats en cours autour de la construction des identités. Et pour cela, commençons par la célèbre introduction aux *Groupes ethniques et leurs frontières*, écrit par Frederich Barth en 1976, où ce dernier propose une solution à la dichotomie opposant essence et accident dans la définition des identités ethniques : c'est au niveau des frontières que les significations s'établissent. Ou pour le dire autrement : les identités sont contextuelles, contrastives et relationnelles.

L'identité, comme l'a souligné Carneiro da Cunha, « *ne peut être comprise en dehors son contexte, et cela dans un double sens : il faut l'insérer à la fois dans son moment historique et dans les relations structurées dans la société où elle se manifeste* ». (CARNEIRO DA CUNHA, 2002[1985] : 17, notre traduction).

Il faut ici attirer l'attention sur le caractère à la fois essentialiste et contradictoire de l'identité ethnico-raciale. L'essentialisation identitaire est une condition quasiment *sine qua non* de la mise en place de processus de mobilisation politique visant à passer au-dessus des différentes distinctions existant à l'intérieur de chaque groupe. « *Les groupes ethniques sont des catégories diacritiques et d'identification utilisées par les*

---

<sup>99</sup> “Etnicidade não é coisa que se recomende no absoluto: em si, não é boa nem má. Mas é um poderoso mobilizador de forças, que pode fortalecer subalternos ou gerar opressões e massacres intoleráveis. Isso posto, a identidade étnica se funda de saída em um paradoxo. Qualquer identidade se assenta na memória, e identidade étnica é a que se assenta, mais especificamente, na memória de uma história compartilha, real ou putativa. A identidade étnica repousa em algo que se acredita resultar de um processo histórico. Mas a ironia, o paradoxo, é que não há nada mais a-histórico do que a construção dessa história que não olha para fora e para além de si mesma. As circunstâncias em que diferenças são mobilizadas e reconfiguradas acabam obliteradas, e essencializam-se inimizades que passam a ser chamadas ‘atávicas’”. (CARNEIRO DA CUNHA, 2002[1985],p. 17).

*propres acteurs et qui ont donc pour caractéristique d'organiser l'interaction entre les individus* » (BARTH, 1976a : 10-11, notre traduction)<sup>100</sup>.

Autrement dit :

Les groupes ethniques sont, au contraire, des *catégories diacritiques natives*, qui régulent et organisent l'interaction sociale au sein et en dehors du groupe, sur la base d'une série de contrastes entre le 'proche' et le 'distant'. De tels contrastes 's'activent' ou non selon ce que le contexte requiert. La perpétuation des frontières de l'ethnicité n'est pas le résultat de l'isolement mais de la propre inter-relation sociale : plus l'interaction est grande, plus la limite ethnique sera puissante ou marquée. A côté du contact avec d'autres groupes, le lien avec l'environnement influence également le fait que dans un contexte déterminé, une catégorie ethnique soit mobilisée ou non.[...] Les critères de reconnaissance peuvent changer et ,fréquemment, le groupe lui-même peut changer. Cependant, l'existence formelle de la distinction entre membres et non-membres subsiste. (VILLAR, 2004 : 172 notre traduction)<sup>101</sup>

Face à l'autre, apparaissent ainsi des enjeux de reconnaissance et de méconnaissance entre « nous » et « lui ». Comme le montre le travail de Carneiro da Cunha (2002[1985]) déjà cité plus haut, être catholique parmi des musulmans et des « animistes » dans le Lagos du XIX<sup>ème</sup> siècle était un signe diacritique puissant et pesant d'un poids décisif dans la définition ethnique des « brésiliens » de retour au Nigéria. Dans le même ordre d'idée, on verra au cours de cette thèse que l'appartenance au *candomblé* a été à la fois acceptée et refusé comme l'un des éléments constitutifs de « l'identité noire » au Brésil.

Par conséquent, si les identités se sédiment et se fixent dans des contextes et par le biais de relations, alors les récits gardent une place importante dans ce processus et l'on suivra donc les conclusions de Carneiro da Cunha relatives à ce point (2009). Ces récits peuvent être abordés sous l'angle de l'invention des traditions (HOBSBAWM, 1984) ou sous celui des régimes d'historicités (HARTOG, 2003). Dans les deux cas, et au-delà des différences méthodologiques caractérisant chacun de ces abordages, on a toujours affaire à une problématique relative aux usages politiques de l'histoires (ou tout au moins aux récits sur soi-même).

---

<sup>100</sup>“os grupos étnicos são categorias adscritivas e de identificação, que são utilizadas pelos próprios atores e têm, portanto, a característica de organizar a interação entre os indivíduos”

<sup>101</sup> “Os grupos étnicos são, ao contrário, categorias adscritivas nativas, que regulam e organizam a interação social dentro e fora do grupo, sobre a base de uma série de contrastes entre o ‘próximo’ e o ‘distante’. Tais contrastes ‘ativam’ ou não segundo requisitos do contexto. A manutenção das fronteiras da etnicidade não resulta do isolamento, mas da própria inter-relação social: quanto maior a interação, mais potente ou marcado será o limite étnico. Não somente o contato com outros grupos, mas também o vínculo com o ambiente influí para que em um contexto, determinado, se ative ou não uma categoria étnica. [...] Os critérios de reconhecimento podem mudar e, com frequência, o próprio grupo pode mudar. No entanto, o fato formal da distinção entre membros e não-membros subsiste”. (VILLAR, 2004 :172).

Concernant les catholiques et les évangélistes noirs brésiliens, on peut avancer que le poids de l'invention de la tradition se trouve relativisé par le fait que dans chacun de ces groupes, des leaders viennent inventer ou actionner des symboles déjà existant parmi un supposé « héritage africain » au Brésil afin de venir construire une certaine « identité noire ». On se retrouve alors face à différents usages stratégiques du récit historique, et ce n'est pas un hasard si ces différents mouvements religieux noirs (qu'ils soient afros, catholiques ou évangélistes) se détachent tous d'un certain nombre d'artifices pour venir « raconter une histoire sur soi-même qui n'a encore jamais été racontée ».

Afin d'éviter le piège d'interprétations fonctionnalistes ou manichéennes qui ne verraienr rien de plus dans le dialogue établi avec l'Etat par ces acteurs religieux qu'une sorte de manipulation (au mauvais sens du terme) des « fais historique », on préférera une lecture en termes de régime d'historicité de l'ensemble de ces récits qui racontent le processus de configuration de la population dite « noire » au Brésil.

Partant de diverses expériences du temps, le régime d'historicité se voudrait un outil heuristique, aidant à mieux appréhender, non le temps, tous les temps ou le tout du temps, mais principalement des moments de crise du temps, ici et là quand viennent, justement, à perdre de leur évidence les articulations du passé, du présent et du futur. [...] (HARTOG, 2003, p. 27).

L'action du mouvement noir au Brésil a continuellement chercher à revisiter l'histoire des noirs dans le pays, notamment et surtout au cours des dernières années, en mettant en lumière les dominations et les persécutions dont ont été victimes les africains et leurs descendants depuis leur arrivée en Amérique. La nécessité de prendre cette histoire en compte a notamment été récemment inscrit dans la loi<sup>102</sup>.

avec le régime d'historicité on touche ainsi à l'une des conditions de possibilité de la production d'histoires : selon les rapports respectifs du présent, du passé et du futur, certains types d'histoire sont possibles et d'autres non (HARTOG, 2003 : 28).

Cette manière d'appréhender les évènements historiques relève d'une sorte de présentisme (HARTOG, 2003) que l'on rencontre autant dans les récits religieux que dans ceux issus de la mythologie. Dans les faits, on retrouve cette perspective présentiste lorsqu'au cours d'une messe *inculturée* des fidèles entonnent que « *C'est Olorum qui a demandé que soit célébrée notre histoire et que soient fêtées les victoires*

---

<sup>102</sup>C'est le cas, par exemple, de l'arrêté 10.639 du 9 janvier 2003, modifié par l'arrêté 11645, qui rend obligatoire l'enseignement de l'histoire et des cultures africaine, afro-brésilienne et des peuples autochtones à tous les niveaux de l'éducation formelle.

*de ceux qui tombèrent alors qu'ils luttaient*<sup>103</sup>». On la retrouve également, pour ne donner que quelques exemples, dans la préoccupation qu'ont les évangéliques de vouloir faire connaître l'histoire du « Luther Noir » au grand public ou dans le point de vue présentant les maisons de candomblé comme de « petites Afriques » au Brésil. Dans tous les cas, on se retrouve face à des événements qui, loin d'être cantonnés dans un passé détaché du monde actuel, font preuve d'une certaine continuité dans le présent. Pour les acteurs religieux étudiés, une telle pérennité de ces pratiques dans le temps et l'espace devraient donc conduire ces dernières à être reconnues par l'Etat comme relevant du patrimoine culturel.

Dans cette nouvelle configuration le patrimoine se trouve lié au territoire et à la mémoire, qui opèrent l'un et l'autre comme vecteurs de l'identité : le maître mot des années 1980. Mais il s'agit moins d'une identité évidente et sûre d'elle-même que d'une identité s'avouant inquiète, risquant de s'effacer ou déjà largement oubliée, oubliée, réprimée : d'une identité à la recherche d'elle-même, à exhumer, à bricoler, voire à inventer. Dans cette acceptation, le patrimoine en vient à définir moins ce que l'on possède, ce que l'on a, qu'il ne circonscrit ce que l'on est, sans l'avoir su ou même sans avoir pu le savoir. Le patrimoine se présente alors comme une invite à l'anamnèse collective. (HARTOG, 2003 : 165)

De ce point de vue, il s'agit donc moins d'inventer des traditions que d'actualiser ces dernières dans la pratique par le biais de politiques publiques s'adressant à la population « noire », dans le domaine de la culture notamment : le classement des maisons de candomblés ou la création de la journée de la « conscience noire » afin de rendre hommage à Zumbi, le dernier leader du célèbre *Quilombo de Palmares*, participent de ce processus.

Il faut cependant garder à l'esprit que l'usage politique du passé n'est pas l'apanage exclusif des seules minorités luttant pour leurs droits. Selon Giovanni Levi, « l'histoire a toujours produit des visions du monde qui comportaient, indissociablement, un élément politique dont l'usage, conscient ou inconscient, était de toute façon inévitable ». (LEVI, 2001 : 26).

Paraphrasant James Clifford, Levi réaffirme l'idée qu'au fil des années se serait construit une sorte d'« autorité historique » laissant entendre que la discipline historique serait capable d'offrir une reconstruction des faits passés parfaitement fidèle et exempte de tout intérêt politique. Le danger d'une telle construction étant, selon lui, d'appréhender les interprétations historiques de façon superficielle à partir d'un point de vue considérant que le monde est uniforme et qu'il n'existe qu'une manière d'être

---

<sup>103</sup> “Foi Olorum quem mandou celebrar nossa história e festejar as vitórias de quem lutando tombou”

au monde. Levi nous rappelle justement l'existence d'un mouvement dans le champs de l'Histoire qui visent à reprendre certains récits historiques consacrés afin de mieux rendre justice aux différentes perspectives concernées par ces derniers. Ainsi :

ils n'ont pas l'objectif de réévaluer des mouvements, des personnages ou des périodes, mais de dévaluer le passé. Le thème commun a été de rendre égales, et toutes deux négatives, les parties en conflits [...] L'image du passé qui en sort n'est pas celle d'une interprétation renversée, mais d'un nivelingement des positions, toutes vues comme négatives. (LEVI, 2001 : 35)

Au cours de la réalisation de cette thèse, nous avons pu remarqué qu'il existe plusieurs façons de parler du « noir » ou de la circulation des différents symboles composant le supposé héritage africain au Brésil. En ce qui concerne les mouvements religieux cartographiés dans ce travail, on observe qu'ils utilisent tous plus ou moins le même type de grammaire dans leurs efforts pour venir nouer un dialogue sur ce thème avec les pouvoirs publics : les uns comme les autres proposent des définitions qui leur sont propres de « l'identité », de la « culture » et du « patrimoine » noirs, où le récit des origines et de la continuité dans le temps de ces notions occupe une place centrale. Pour le dire autrement, il faut reconnaître que les disputes politiques qui prennent place autour de la « *négritude* », voient différents leaders religieux et politiques (auxquels il faut ajouter des universitaires, en grande partie anthropologues, historiens ou sociologues) recourir aux mêmes termes dans leurs tentatives pour légitimer leurs positions et imposer leur lecture de la question, et ce même si les signifiés que recouvrent ces termes varient d'un acteur à l'autre.

A cette hauteur de notre raisonnement, on peut se demander si en faisant du problème de l'identité ethnique une possible clé de compréhension des relations existant entre religion et politique publiques nous ne sommes pas en train de céder à un faux problème et de tomber, pour reprendre les mots de Michel Agier, dans une sorte de « *piège de l'identité* » (AGIER, 2013).

S'appuyant sur différentes enquêtes ethnographiques menées dans plusieurs pays d'Amérique du Sud et d'Afrique ainsi que dans des camps de réfugiés basés en Europe, ce dernier se penche sur des processus de production d'« identités culturelles » dans des contextes de conflit et/ou par le biais de phénomènes de promotion des droits des minorités. Pour cela, Agier part du scenario d'une « *condition cosmopolite* » qui présuppose que l'on a aujourd'hui affaire à une globalisation accélérée des conjonctures locales qui facilite l'émergence de « *cultures identitaires* » (AGIER, 2001, 2013).

Bien qu'il prenne en compte les caractéristiques situationnelles, relationnelles et contrastives des configurations identitaires qu'il analyse dans ses études des identités culturelles brésilienne et colombienne, Agier met toutefois l'accent sur l'existence d'un certain pragmatisme dans les actions des interlocuteurs qu'il accompagne sur le terrain. Il montre en effet que ces derniers semblent parfois agir dans l'unique but d'obtenir des avantages de la part des pouvoirs publics. S'il faut bien reconnaître que cette dimension intéressée existe et qu'elle compose en partie le contexte dans lequel les identités se configurent, on ne peut cependant l'appréhender comme étant l'unique variable explicative, comme le remarquait déjà Carneiro da Cunha dans le travail précédemment évoqué (1985, 2009).

Pour échapper à ce piège on déplace la question en revenant à la notion d'identité développée par Claude Lévi-Strauss. En effet, pour le précurseur du structuralisme :

l'identité est une sorte de foyer virtuel auquel il nous est indispensable de nous référer pour expliquer un certain nombre de choses, mais sans qu'il ait jamais d'existence réelle. [...] cette solution n'existe que dans l'effort des sciences humaines pour dépasser cette notion d'identité, et voir que son existence est purement théorique : celle d'une limite à quoi ne correspond en réalité aucune expérience. (LEVI-STRAUS, 1983[1977]).

Ce « minimum d'identité » est donc nécessaire pour que l'on puisse se référer à quelques groupe que ce soit. Il est également utilisé par les propres sujets pour parler de soi-même et des autres. Si en ce qui concerne l'humanité (comme l'appelle Lévi-Strauss), ce « minimum d'identité » permet la cohésion du groupe particulier tout en le reliant à la communauté globale (les « humains »), il semble néanmoins que dans le cas de la religion on ait plutôt affaire à une sorte de « maximum d'identité », caractérisé par un excès d'éléments permettant le transit des sujets et le dialogue - et donc le conflit - entre les groupes.

Ce point nous permet de revenir au thème de cette thèse et d'insister sur le fait que ce travail ne partira pas de définitions aprioristiques et définitives des catégories ethnico-raciales et culturelles ou des notions corrélées à ces dernières telles que « tradition », « culture », « noir » ou « *negritude* ». De même, il ne sera pas question pour nous d'entamer une discussion sur ce qu'est une « religion » (ou le religieu) ou un processus de conversion. On tentera plutôt de faire écho à la réflexion de Carneiro da Cunha pour qui :

l'ethnicité peut être plus facilement comprise si nous l'appréhendons en situation, comme une forme d'organisation politique : cette perspective a prouvé qu'elle pouvait être très féconde et a conduit à considérer la culture comme quelque chose qui se réelabore constamment, libérant ainsi ce concept du poids constitutif qu'il avait pu endosser. Mais cette perspective sous-entend également que l'ethnicité ne diffère pas, du point de vue organisationnel, des autres formes de définition de groupes tels que les groupes religieux ou de parenté. Ce qui diffère de l'un à l'autre c'est la rhétorique utilisée par le groupe pour se démarquer, dans ces derniers cas l'assumption d'une foi ou d'une généalogie partagée tandis qu'en ce qui concerne l'ethnicité sont évoquées une origine et une culture communes. L'ethnicité ne diffèrerait donc pas de ces autres groupes en ce qu'elle **ne serait pas une catégorie analytique mais bien une catégorie « native », c'est-à-dire une catégorie utilisée par les agents pour lesquels elle se trouve être pertinente.** Et je crois que c'est une erreur que d'avoir réifier cette dernière de la manière dont elle a pu l'être, un destin qu'elle partage d'ailleurs avec d'autres catégories, natives comme elle.(CARNEIRO DA CUNHA, 2009, p. 244 – nous traduisons et soulignons)<sup>104</sup>.

De ce fait, et comme on l'a déjà annoncé plus haut, toutes les catégories mobilisées par les agents seront ici considérées comme des termes « émiques » dont le sens ne peut être détaché des usages qu'en font les acteurs et des contextes dans lesquels ces usages prennent place. Notre intérêt se porte sur les manières dont des consensus sont établis par le biais de discours et sur les façons dont des pratiques peuvent produire des significations dans la sphère publique, faire entrer des acteurs en relation et conduire à la mise en œuvre de politiques de discrimination positive. Les guillemets seront utilisés pour conserver ces significations naïves, de la même manière que Carneiro da Cunha les utilise pour différencier *culture* et « *culture* »:

Mais la question est justement la suivante : parler de l'"invention de la culture" ce n'est pas parler de la culture mais de la "culture", le méta-discours réflexif sur la culture. Ce que j'ai ajouté ici c'est que la coexistence de la "culture" (comme ressource et comme arme pour affirmer identité, dignité et pouvoir face aux Etats nationaux ou à la communauté internationale) et de la culture

---

<sup>104</sup>"A etnicidade pode ser mais bem entendida se vista em situação, como uma forma de organização política: essa perspectiva tem sido muito fecunda e tem levado a considerar a cultura como algo constantemente reelaborado, despojando-se então esse conceito do peso constituinte de que já foi revestido. Mas essa perspectiva acarreta também que a etnicidade não difere, do ponto de vista organizatório. De outras formas de definição de grupos, tais como grupos religiosos ou de parentesco. Difere, isto sim, na retórica usada para se demarcar o grupo, nesses casos uma assunção de fé ou de genealogias compartilhadas, enquanto na etnicidade se invocam uma origem e uma cultura comuns. Portanto, não mais que esses outros grupos, a etnicidade não seria uma categoria analítica, mas uma categoria "nativa", isto é, usada por agentes sociais para os quais ela é relevante, e creio ter sido um equívoco reificá-la como tem sido feito, destino que, aliás, partilha com outras categorias, nativas como ela". (CARNEIRO DA CUNHA, 2009, p. 244 – grifo meu).

(ce réseau invisible dans lequel nous sommes suspendus) produit des effets spécifiques. (CARNEIRO DA CUNHA, 2009, p. 373 – ma traduction).

Pour ce qui est des religions afro-brésiliennes, il faut rappeler que l'articulation entre religion et identité ethnico-raciale a été mise en relief dès l'apparition de ces dernières, rapidement identifiées comme des « religions africaines » ou « noires ». Le caractère ethnico-racial apparaît ainsi déjà dans les titres des premières ethnographies portant sur les maisons de candomblé, à la fin du XIX<sup>ème</sup> siècle. On pense, par exemple, au livre de Nina Rodrigues, *Les africains au Brésil*, écrit en 1886 (RODRIGUES, 2006 [1886]) ou à l'ouvrage-phare de Roger Bastide, *Les religions africaines au Brésil* (1989 [1960]). La transformation de ces religions d'origine africaine en religions « afro » exprime alors un changement dans la composition démographique de la base de leurs fidèles (composée d'africains, de « métis » et de « blancs ») ainsi que dans la nature de leurs dieux. Les anciens « dieux ethnique » (orishas, voduns, inquices etc.) deviennent en effet des divinités universelles, témoignant d'un mouvement d'universalisation de l'ancienne « religion ethnique » (BASTIDE 2001 [1989] ; SILVA, 1995) où l'orisha cesse, par exemple, d'être un ancêtre totémique ou clanique appartenant à une lignée ou à un groupe spécifique pour devenir un dieu détaché de l'idée du ventre comme forme de transmission de l'héritage symbolique. Dans ce passage, la religion s'ouvre au monde. Elle découvre également les différends quant à la légitimité de son exercice.

Les gens ont, par conséquent, tendance à vivre en même temps dans la « culture » et dans la culture. D'un point de vue analytique, ces deux sphères sont cependant distinctes, en ce sens qu'elles sont basées sur des principes d'intelligibilité différents. La logique interne de la culture ne correspond pas à la logique inter-ethnique des « cultures ». (CARNEIRO DA CUNHA, 2009 : 359, ma traduction)

Cette transformation a été importante pour le développement du champ religieux afro-brésilien, qui depuis les années 1930 renvoyé l'image d'une société métissée. L'umbanda était alors considéré comme l'expression par excellence de cette « synthèse », avec ses cultes aux *caboclos* (esprits indiens), aux *pretos-velhos* (esprits des esclaves) et aux *orishás* (dieux africains associés à des saints du catholicisme). Les trente dernières années ont cependant vu se développer un processus de « desincrétisation » [*desincretizaçao*] (ou de « décatholicisation » - *descatolização*), soutenu par certains leaders bahianais des religions afro-

brésiliennes<sup>[11]</sup>, qui vient bouleverser le rapport entre religion et identité ethnico-raciale (SILVA, 2014).

Les mouvements sociaux d'affirmation ethnico-raciale qui se développent dans les années 1980 ont également joué un rôle important dans ce qui apparaît comme un virage dans la manière d'appréhender ces religions, en particuliers le candomblé, dans le sens d'une « re-ethnicisation » et d'une légitimation de certains groupes raciaux se présentant à partir d'alors comme les gardiens de l'« héritage africain » au Brésil (SANTOS, 2005).

Le nombre croissant de fidèles chrétiens évangéliques, notamment parmi les populations les plus pauvres - et donc parmi les populations noires (*pretos*) et métisses (*pardos*) – remet, en revanche, en question cette relation entre identité noire et religions afros. A partir des années 1970, les églises évangéliques – en particulier celles appartenant au secteur néo-pentecôtiste - ont entamé un processus de diabolisation des divinités, éléments et valeurs des religions afro-brésiliennes, s'attaquant notamment à des éléments pourtant considérés comme des icônes de l'« identité nationale » brésilienne tels que la capoeira, le carnaval, le samba, etc. (MARIANO. 1999 ; ORO, 2012 ; BURDICK, 1999 ; GIUMBELLI, 2001 ; SILVA, 2007). Paradoxalement, des associations constituées de noirs évangéliques ont cependant vu le jour à partir des années 1980. Elles tiennent un discours sur le message chrétien qui met en avant l'appartenance ethnico-raciale de leurs fidèles sans toutefois jamais mentionner les éléments traditionnellement valorisés comme étant des « symboles de la culture noire au Brésil ».

L'attitude des évangéliques, s'oppose ainsi, une fois de plus, au catholicisme qui, depuis les années 1970, s'est engagé dans une série d'activités pastorales à la fois menées et destinées par/à des personnes noires. Ce processus est notamment marqué par l'apparition des Agents Pastoraux Noirs (*Agentes de Pastoral Negros* – APN) ou par l'officialisation de la *Pastoral Afro-Brasileira* (Ministère afro-brésilien) dans le milieu des années 1980.

Au Brésil, l'Eglise catholique a toujours nourri des relations avec les fidèles des religions afros. Cette réalité apparaît déjà dans les premières recherches menées dans des maisons de candomblé par Nina Rodrigues. A la suite de ce dernier, plusieurs ouvrages ont mis en évidence la présence de symboles religieux catholiques dans les rituels des religions afro, ainsi que d'autres phénomènes tels que les tentatives visant à « épurer » ces dernières de leurs influences catholiques, l'existence d'une circulation

de certains fidèles catholiques et afros entre les deux systèmes religieux (un phénomène que les religieux qualifient de « double appartenance ») et, plus récemment, l'existence de « liturgies catholiques inculturées » (DAMASCENO, 1990 ; BORGES, 2001, SANCHIS, 2002 ; OLIVEIRA, 2016).

Dans ce travail, l'ensemble de ces phénomènes sera lu à la lumière du dialogue existant depuis longtemps entre le catholicisme et les religions afro-brésiliennes. Il faut noter qu'au cours de la dernière décennie, ce dialogue a connu de nouvelles inflexions, du fait, notamment, de la création d'instances de dialogue interreligieux (*Nucleos de dialogo inter-religioso*).

Si les discours ne constituent pas un domaine distinct des pratiques sociales produisant les identités, et si les signes diacritiques de l'identification ethnico-raciale sont construits de manière sélective, il nous faut alors considérer les groupes ethniques comme « *des modes d'organisation d'identités nouvelles et adaptées à l'ici et maintenant* », pour reprendre les mots de Manuela Carneiro Da Cunha, (2009 : 226, ma traduction)<sup>105</sup>. De ce point de vue, il nous semble que le champs religieux brésilien des dernières décennies s'est avéré être un puissant « ici et maintenant » en ce qu'il a poussé les religions à prendre position face à la diversité ethnico-culturelle de leurs fidèles.

En décrivant les processus discursifs (ASAD, 2003) qui orientent les pratiques de ces sujets, nous prétendons par conséquent appréhender comment sont produits et utilisés des concepts en dispute tels que : « identité noire », « culture noire », « negritude », « héritage africain ». De tels concepts sont l'objets d'interprétations et d'usages différents qui conduisent différents segments religieux à dialoguer dans la sphère publique, notamment dans le cadre des discussions portant sur les politiques de discrimination positive destinées à la population noire brésilienne. De cette manière, nous évitons d'imputer des significations *a priori* aux catégories interrogées pour nous pencher, au contraire, sur les processus conduisant à leur élaboration.

Il nous semble que chacun des trois domaines religieux évoqués dans cette introduction engage des formes spécifiques de dialogue entre religion et « identité noire ». Les religions afro-brésiliennes (surtout le candomblé) mettent en avant l'héritage et la centralité de ce lien dans leur propre constitution. Cet argumentaire a d'autant plus de poids qu'il est par ailleurs repris par un certain nombre d'acteurs

---

<sup>105</sup> “vistos como formas de organização de novas e adaptadas identidades ao “aqui e agora”. (CARNEIRO DA CUNHA, 2009 : 226).

politiques, académiques (certains anthropologues) ou artistiques qui partagent l'idée selon laquelle ces religions représenteraient le locus de la « culture noire » au Brésil. Ses effets se retrouvent notamment dans le champs de l'action publique, avec la mise en place, par exemple, de mesures visant certaines maisons de candomblés (classement des temples comme patrimoine nationale). De son côté, le catholicisme s'approprient les valeurs religieuses du monde afro en les traduisant dans ses propres termes par le biais des « liturgies inculturées » afin d'étendre son message à la communauté noire. Les évangéliques se positionnent, quant à eux, à l'extrême opposée des religions afro-brésiliennes, une partie de ses membres cherchant à rompre de manière radicale avec l'univers afro-brésilien (en tenant un discours de démonisation des pratiques et des croyances caractérisant celui-ci), tandis que depuis les années 90, une autre tente de construire une identité noire qui ne s'appuierait pas sur la valorisation et l'adoption des symboles de la « négritude ».

Selon nous, nous assistons actuellement à un décentrement de l'identité, caractérisé par l'impossibilité de définir cette dernière de manière aprioristique ou essentialisant. La globalisation conduit en effet à la pluralisation et à la dislocation des identités centrées et « fermées ». Le processus de construction identitaire par le biais de l'interaction avec le groupe d'origine ne donne pas lieu à une définition univoque mais « produit une variété de possibilités et de nouvelles positions identitaires...[rendant] les identités davantage positionnelles, politiques, plurielles et diverses ; moins fixes, unifiées ou transhistoriques » (HALL, 2003, p. 87. Ma traduction).

Comme nous le rappelle Stuart Hall, dans le jeu identitaire nous sommes « en négociation constante, non pas avec un seul ensemble d'oppositions qui nous situerait toujours dans la même relation avec les autres, mais avec une série de positions différentes » (HALL, 2009, p. 328, ma traduction). Dans le contexte de notre thèse, les chefs religieux évoqués se disputent l'autorité qui leur permettrait d'asseoir et de légitimer leur perceptions respectives de l'« identité noire », construites à partir de leurs propres présupposés doctrinaires. Ces agents religieux cherchent à gagner une certaine autorité afin de pouvoir énoncer un discours portant sur les politiques ethniques et raciales, que ce soit dans la sphère publique ou dans l'exercice du prosélytisme.

Sujet et ethnicité se construisent de manière simultanée et réciproque, il n'y a pas préexistence de l'un sur l'autre. Nous suivons ainsi l'idée de Sergio Costa selon

laquelle les nouvelles identités « sont des formations discursives contingentes qui permettent qu'un sujet s'articule et se positionne en fonction des circonstances et des possibilités existantes » (COSTA, 2006 : 114 ma traduction). En élargissant cette conception à l'univers religieux, on retrouve Vagner Silva lorsqu'il avance que :

les moyens par lesquels ces théologies et ces pratiques [afro, catholique et protestante] entrent en relation avec ces nouveaux acteurs sociaux et politiques [c-t-d les leaders religieux qui appartient aux « mouvement noires religieux »] semblent induire des positionnements insolites quant à ce que sont le syncrétisme, le métissage, l'héritage africain, la culture brésilienne, la participation politique, la justice sociale, etc. (SILVA, 2011 : 299 ma traduction<sup>106</sup>).

Isaura Queiroz a bien fait remarquer qu'au Brésil, le débat sur la « culture noire » n'a jamais porté au-delà de la question de l'identité nationale, et ce même lors la période de consolidation des études académiques sur les manifestations religieuses afro. Depuis la fin du XIXe siècle, des intellectuels et des politiques brésiliens sont en effet engagés dans des débats visant à expliquer le cadre culturel et l'identité nationale du Brésil.

Il est important de noter qu'au cours des deux périodes historiques brésiliennes, l'identité culturelle s'est effectivement toujours confondue avec l'identité nationale, voire avec le nationalisme ; elles constituèrent de véritables synonymes [...] La synonymie indique l'énorme différence qui existe entre les définitions de ces concepts données par les chercheurs en sciences sociales brésiliens et européens. De fait, pour les européens l'identité nationale unit entre elles des collectifs culturels qui peuvent avoir des patrimoines culturels très divers ; l'union est essentiellement politique et se fait par le biais de sentiments communs d'adhésion et de dévotion à une société globale. Pour les brésiliens, les deux conceptions d'identité culturelle et d'identité nationale se confondent. Dans leur nation, toutes les collectivités ethniques, toutes les strates sociales, sont liées entre elles par un patrimoine culturel commun et ce fait compose le national – quelque chose qui s'exprime de manière concrète, indépendamment de sa conscientisation. Les éléments culturels sont basiquement les mêmes ; la variation existante est une variation du degré selon lequel chaque complexe pèse sur l'une ou l'autre des strates, l'une ou l'autre des ethnies. (QUEIROZ, 1989 : 28 ma traduction)<sup>107</sup>

<sup>106</sup> as formas pelas quais essas teologias e práticas [afro, católica e protestante] se relacionam com esses novos agentes sociais e políticos parecem induzir a posicionamentos inusitados sobre o que é sincretismo, mestiçagem, herança africana, cultura brasileira, participação política, justiça social etc. (SILVA, 2011, p. 299).

<sup>107</sup> “Releva notar que efetivamente nos dois períodos históricos brasileiros, a identidade cultural se confundiu sempre com a identidade nacional e até mesmo com o nacionalismo; constituíram realmente sinônimos [...] A sinónima indica a enorme diferença na definição de tais conceitos, por parte de cientistas sociais brasileiros e europeus. De fato, para os europeus, a identidade nacional une entre si coletividades culturais que podem ter patrimônios culturais muito diversos; a união é essencialmente política e se faz através de sentimentos comuns de adesão e de devotamento a uma sociedade global. Para os brasileiros, as duas concepções, de identidade cultural e de identidade nacional, se confundem, em sua nação, todas as coletividades étnicas, todos os estratos sociais estão interligados por um

Si au Brésil identités nationale et culturelle s'interpénètrent au point d'être considérées comme des synonymes - tout du moins du point de vue de ces intellectuels qui pensaient le Brésil au début du XXe siècle - il est important de noter que la plupart des symboles culturels actionnés comme des signes de le «*brasiliadade* » [brasilianité] ont été « prélevés » dans l'univers religieux afro-brésilien. Cela n'a, paradoxalement, pas empêché ces religions et leurs adeptes d'être persécutés par l'Etat et d'autres institutions religieuses.

#### *4.2. Les cheminement de la thèse : organiser les données*

Pour parvenir à répondre aux questions posées dans la partie précédente de cette introduction, nous avons mené l'enquête sur trois fronts complémentaires en conduisant des recherches documentaires, complétées par des moments d'observation participante (terrain) et par des entretiens.

##### Recherches documentaires

Parmi les documents qui composent le corpus constitué dans le cadre de cette thèse, on retrouve des brochures, différents types de contenus médiatiques (extraits de presse écrite, de médias télévisuels ou radiophoniques...), des ouvrages issus du champ religieux ou rédigés par des acteurs impliqués dans cette recherche, des comptes rendus de réunions etc. Dans ce corpus, on trouve des contenus produits par et pour les membres spécifiques de chaque théologie. On trouve également des contenus produits par ces dernières mais destinés à dialoguer de manière plus spécifique avec les sciences humaines, le monde politique ou des études scientifiques particulières.

Un soin particulier a été apporté au fait de ne pas détacher l'analyse de ces matériaux, récoltés pendant la période de recherche de terrain, des contextes de leur

---

*patrimônio cultural semelhante e este fato compõe o nacional, — algo que se exprime de forma concreta, independentemente de uma conscientização. Os elementos culturais são basicamente os mesmos; a variação que existe é do grau em que cada complexo pesa num ou outro estrato, numa ou noutra etnia".* (QUEIROZ, 1989, p. 28)

production. Au cours de la dernière année de recherche, nous avons par exemple pu avoir accès aux annales des réunions du *Nucléo de Dialogo Candomblé e Umbanda* (Noyau de catholique Dialogue Candomblé et Umbanda - DCCU) formé par des religieux catholiques et *afros*<sup>[21]</sup>.

### L'Observation participante

La période de recherche empirique s'est étendue entre 2012 et 2016 et a suivi trois étapes successives. Dans un premier temps, il s'est agit pour nous d'établir le contact avec différents leaders des religions afro-brésiliennes, suivis par des responsables catholiques puis évangéliques. Le choix d'agir selon cet ordre a été en partie motivé par les difficultés d'accès à certains dirigeants évangéliques. Cette difficulté s'est toutefois avérée providentielle pour la recherche, puisqu'elle m'a conduit à suivre de plus près les actions des dirigeants des autres liturgies, à privilégier le recueil de données de seconde main produites par les responsables évangéliques et à cartographier les relations tissées par les interlocuteurs les plus intéressants à suivre dans le cadre de cette recherche. Malgré cette division systématique, l'enquête auprès des trois segments s'est faite de manière simultanée simultanément pendant toute la durée du travail sur le terrain. Métaphoriquement, on pourrait dire que nous procédé à la collecte de nos données sur un mode spiralaire, dans la mesure où la plupart des données recueillies l'ont été au cours d'activités diverses (Congrès, colloques, stages, fêtes, cérémonies publiques, manifestations etc.) auxquelles j'ai assisté. En participant à ces événements, j'ai également pu mener des entretiens et enregistrer un certain nombre de déclarations prises sur le vif.

Parmi les événements religieux afro auxquels nous avons assisté, on peut citer la XIVe *Alaiandê Xirê - Seminário e Festival Internacional de Culturas Africanas e Afro-brasileiras* (2013), le *Seminário Nacional Multidisciplinar de Diálogo Inter-religioso contra a Intolerância Religiosa no Brasil* (2013, la 7ème Águas de São Paulo, o Curso formação Plano de Matriz Africana -à São Paulo (2015); *Encontro Afro Franco da Rocha* (2015) et à la cérémonie de création du *Fórum Inter-religioso Municipal de São Paulo* (2015).

En ce qui concerne les événements catholiques les plus notables auxquels j'ai participé, mentionnons deux éditions (2012 et 2015) du Pèlerinage annuel au sanctuaire national *Nossa Senhora Aparecida* dédié à la vierge Marie, deux éditions

(2012 et 2015) du Congresso Nacional das entidades negras católicas (Congrès National des « entités noires » catholiques), des réunions du noyau de catholique Dialogue Candomblé et Umbanda (DCCU) à São Paulo (2009-2015) une réunion de le GREDIR (Grupo de Reflexão do Diálogo Inter-religioso à la ville Belo Horizonte au état de Minas Gerais, 2013), ainsi qu'une série de réunions régionales de la Pastoral Afro-brésilienne dans la région métropolitaine de São Paulo et diverses « messes inculturées » données dans les États de São Paulo, de Rio de Janeiro, du Paraná et dans le District Fédéral.

Pour les évangéliques, qui ont un agenda plus incertain et moins centralisé que les deux premiers groupes, nous avons rencontré plus de difficultés pour participer aux événements organisés par ces derniers. Nous avons toutefois pu cartographier une activité organisée à la *Faculdade de Teologia Livre* à São Paulo (2015). Nous avons tenté de contourner cette difficulté en participant à diverses communautés virtuelles comme Afrokut et communautaire et le *Movimento Negro Evangélico*) et en recourant aux entretiens et à l'étude de la documentation produite par ces derniers dans le cadre de leurs activité (entretiens, rapports, etc.).

### Entretiens

La participation à ces événements a été méthodiquement décrite dans nos carnets de terrain et /ou enregistrée en images ou sur bandes. A ce matériel ont été ajoutés des compte-rendus de réunions, des messages échangés par courrier électronique, des articles publiés sur les réseaux sociaux (en particulier sur *Facebook*) et des articles de presse. En parallèle, des entretiens ont été conduits afin de recueillir les opinions de plusieurs fidèles, certains d'entre-eux ayant d'ailleurs participé à un ou plusieurs événements mis en place par ces agents religieux

Le segment évangélique a représenté la partie la plus complexe de la recherche. On peut notamment expliquer cette complexité par les difficultés déjà évoquées pour s'insérer sur le terrain ainsi que par le fait que le mouvement évangélique noir est encore en formation. A la différence des deux autres univers, qui se caractérisent par des relations entre religion, origine ethnique et culture déjà inscrite dans le long terme (un nombre conséquent d'ethnographies existent déjà sur ce sujet), la production anthropologique concernant ces thématiques chez les « évangéliques » reste maigre. Afin de contourner cette difficulté, j'ai tenté d'aborder ce sujet sous deux

angles différents : l'action interconfessionnelle et la présence des protestants dans les débats sur les droits de l'homme. Sans être les préoccupations centrales de notre thèse, ces deux angles nous ont stratégiquement permis d'accéder à certains agents clés.

Etablissant des contacts avec des leaders évangéliques impliqués dans des actions de protection des droits de l'homme (principalement auprès de personnes pauvres ou en situation de vulnérabilité sociale tels que les personnes sans domiciles fixes), nous avons progressivement porté notre attention sur les actions qui, dans un tel cadre, s'avèreraient être destinées de manière plus spécifique aux personnes noires. À cet égard, il est révélateur que la plupart des activités menées sur ce thème sont *intra-ecclesia* (c'est à dire destinées aux membres des églises) et visent à lutter contre le « péché de racisme ».

Il faut souligner, enfin, que le choix des événements accompagnés ne fut pas aléatoire et qu'il a suivi la dynamique propre au champs religieux. Ce dernier se compose d'un large éventail d'acteurs qui entrent en contact selon différents cheminements et qui dessinent ainsi un maillage complexe de relations que l'analyse doit découper en différents niveaux.

Nous avons fait le choix d'organiser ce travail en quatre parties : dans les trois premières, nous analyserons la dynamique propre à chaque segment religieux étudié (afro, catholique et évangélique) et mettrons en lumière les points privilégiés par chacun d'entre eux dans le dialogue qu'ils établissent avec les autres groupes religieux. Dans la quatrième partie, nous proposerons une réflexion diachronique afin d'essayer de comprendre comment les débats internes à chacun de ces segments réverbèrent et s'articulent dans la sphère publique.

## Chapitre 1 – le « locus de la culture noire » : les *terreiros* comme territoire traditionnel de l’Afrique

---

### 5. 1.1. Les maisons de candomblé comme « communautés traditionnelles africaines »

Ce qui nous intéresse ici c'est de comprendre comment le dialogue entre religion et politique peut parvenir à se nouer afin d'obtenir la mise en place d'actions spécifiques de la part des pouvoirs publics et comment, au cours de ce processus, la mobilisation des notions de « culture » et de « patrimoine immatériel » vient décaler la place de ces groupes religieux dans l'espace public brésilien.

#### *5.1. Des politiques de patrimonialisation des *terreiros*.*

A partir des années 1980, l'émergence de l'intolérance religieuse dans la sphère publique a pour conséquence de venir renforcer l'articulation entre la puissance publique, les religieux et les intellectuels. Dans le domaine du patrimoine, par exemple, l'année 1986 marque le couronnement d'un grand mouvement, lancé dans la ville de Salvador, qui débouche sur le premier classement d'un *terreiro* de candomblé par l'*Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional* (Institut du Patrimoine Historique et Artistique National – IPHAN) : l'*Ilê Axé Iyá Nassô - Casa Branca* à Salvador, dans l'état de la Bahia. Cet événement ouvre la voie à une protection accrue des *terreiros* via de nouveaux classements au patrimoine et cela aux trois niveaux fédéraux, étatiques et municipaux de l'organisation politico-administrative de l'Etat brésilien.

La question du classement au patrimoine matériel ou immatériel ouvre sur un différend impliquant la manière dont ces espaces sont perçus (ou, dans certains cas, la manière dont ces espaces sont stratégiquement alloués conformément à la législation en vigueur).

Si, dans certains contextes historico-politiques particuliers, l'allocation du statut de patrimoine matériel a permis la préservation d'espaces physiques, ce statut n'est en revanche daucune aide face aux violences symboliques, notamment lorsque l'on a affaire aux préjugés et à l'intolérance religieuse. Un nouveau mouvement mélangeant des religieux, des politiques et des intellectuels-militants tentent actuellement de penser les religions afros en termes de « communautés traditionnelles de matrice africaine » (*comunidades tradicionais de matriz africanas*).

Selon l'article 3 du décret n.6040 du 7 février 2007 établissant la Politique Nationale pour le Développement Durable des Personnes et des Communautés Traditionnelles [*Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais*],

Les peuples et les communautés traditionnelles de matrice africaine sont définis comme des groupes qui s'organisent à partir des valeurs civilisationnelles et de la cosmologie apportées dans le pays par les africains déplacés durant le système esclavagiste et qui ont permis l'existence d'un continuum civilisationnel africain au Brésil en constituant des territoires propres caractérisés par la vie en communauté, l'accueil et la prestation de services à la communauté. (Ma traduction)

Dans le domaine des politiques publiques, cette nouvelle catégorie juridique permet à l'Etat de promouvoir la préservation et la valorisation des espaces de cultes sous le motif que ces derniers représentent des espaces de reproduction de certaines « valeurs civilisationnelles africaines ». Accompagnant l'édition de ce décret, le 1er Plan National de Développement Durable des Peuples et Communautés Traditionnelles de Matrice Africaine [*Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana*] est lancé en janvier 2013. Coordonnée par la *Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial* (SEPPIR<sup>108</sup>), la mise en œuvre de ce dernier implique la participation de représentants de onze institutions, parmi lesquelles on trouve des ministères et des organes fédéraux comme la Fondation Culturelle Palmares [*Fundação Cultural Palmares*], l'Institut National de Colonisation et de Réforme Agraire [*Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária - INCRA*] et l'Entreprise Brésilienne de Recherche Agricole [*Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária - EMBRAPA*]. Au niveau régional, les leaders religieux afro-brésiliens participent également aux discussions.

L'action de la SEPPIR visait à répondre aux revendications de leaders politiques afros, mais étant donné qu'il était impossible pour ce Secrétariat de développer des politiques publiques destinées aux religions, le Plan National cité plus haut proposa une autre clé de lecture de ces communautés. Le représentant du SEPPIR et coordinateur du groupe de travail interministériel ayant planché sur le premier plan, Silvany Euclênio Silva, rappelle que la ministre de la SEPPIR en vint à être sollicitée par certains évangéliques noirs qui revendiquaient eux-aussi des politiques publiques leur étant spécifiquement destinées.

---

<sup>108</sup> La SEPPIR est un secrétariat créé aux années 2003, par le président Luis Inácio Lula da Silva, pour mettre en pratique des actions de discrimination positif vers la population noire brésilienne au niveau fédéral.

Nous reviendrons plus longuement sur cet événement et sur ses développements dans une autre partie de ce texte. Ce qu'il faut retenir pour l'instant c'est que le rapprochement du *terreiro* et des pouvoirs publics (en particulier ceux chargés de la politique de promotion de l'égalité raciale et du combat contre le racisme et la discrimination religieuse) a permis l'élaboration d'un langage commun par le partage d'un certain nombre de termes-clés qui orientent aujourd'hui le débat public sur les religions afro-brésiliennes.

Un des *pais de santo*<sup>109</sup> de Rio de Janeiro qui participa à la formulation du terme de « Communautés Traditionnelles de Matrice Africaine » défendait l'idée que les *terreiros* ne pouvaient être réduits à leur dimension religieuse du fait qu'ils étaient également selon lui détenteurs de « valeurs civilisationnelles africaines ». De son côté, la représentante des politiques de santé destinées à la population noire de la ville d'Embu das Artes, dans l'état de São Paulo, attirait alors l'attention sur une opposition existant, selon elle, entre valeurs occidentales et valeurs africaines, ces dernières se fondant sur la tradition.

Bien que de nombreux religieux présents lors de cet événement aient éprouvé de l'intérêt pour les discussions portant sur des problèmes internes aux religions (comme le secret, la tradition ou la pureté liturgique), les représentants du pouvoir public et certains *pais de santo* et intellectuels (ces derniers étant par ailleurs bien souvent eux-mêmes des membres de cultes *afros*) s'efforcèrent alors de présenter ce nouveau concept de « Communauté Traditionnelle de Matrice Africaine » comme une catégorie dépassant les idiosyncrasies propres à chaque religion.

Penser les « valeurs civilisationnelles » signifie établir de nouvelles formes d'organisation sociale, de production des savoirs et d'expressions religieuses. D'un point de vue stratégique, présenter les *terreiros* comme des communautés traditionnelles africaines dans la sphère publique équivalait à placer ces derniers sur le même plan discursif que les peuples indigènes et les communautés quilombolas, en reléguant à l'arrière-plan la diversité existant parmi les différentes maisons de candomblé et traditions religieuses.

On est ici face à une dynamique qui voit des catégories internes de classification être transformer en catégories juridiques avant de passer dans la vie quotidienne comme catégories d'organisation sociale. Il nous semble ainsi que la

---

<sup>109</sup> Des « *pai de santo* » (*balaborixá*) ou « *mãe de santo* » (*ialorixá*) sont les chefs des religions afro-brésiliennes.

notion d'« Afrique en conserve » proposée par Roger Bastide (1967) s'est trouvée à ce point radicalisée que la valorisation des expressions culturelles afro-brésiliennes peut aujourd'hui se passer de l'existence matérielle d'un groupe de référence. Comme le rappelle Kadya E. Tall (2002), il faut toutefois bien considérer que ce phénomène de transformation de catégories étiques en catégories émiques, s'il n'est pas nouveau dans le jeu des classifications sociales, opèrent cependant de plus en plus rapidement

Aujourd'hui, alors que nous sommes tous contemporains les uns des autres, tout énoncé scientifique d'ordre étique prend vite valeur émique dans une logique de légitimation et de délégitimation autour des quêtes identitaires : invention ethnique, fabrication des traditions ou ré-africanisation sont en quelque sorte les ingrédients nécessaires au bon fonctionnement des cultes dans la Bahia du troisième millénaire (TALL, 2002, p. 457).

Ce mouvement constant des catégories ne s'observe pas seulement dans le champ des identités. On le retrouve, en effet, plus largement dans le champ des études religieuses dans son entier, comme l'a montré Melvina Araújo (2011). Dans le cas français, la notion d' « identité raciale » est par exemple parfois évoquée comme synonyme d' « identité culturelle » ou de classe sociale et actionnée politiquement dans les moments où l' « identité nationale » (ou, pour le dire autrement : la « République »), est considérée comme menacée. Amselle avance pour sa part que ce mouvement peut être compris à une échelle globale, « *l'ethnicisation, l'indigénisation, voire l'indianisation du monde sont en marche et, en ce sens, l'ethnicisation de la société française n'est qu'un élément dans le dispositif global d'ethnisation de la planète* » (2011, p. 136).

Face à l'apparente impossibilité de définir des catégories d'identification, nous serions ainsi peut-être en train de tomber dans un « piège de l'identité » (AGIER, 2013) et l'idéal serait peut-être d'abandonner de telles catégories. Comme l'a bien montré Tall (2002), il n'est pourtant pas possible d'abandonner certains éléments du fait qu'ils représentent des catégories structurantes des systèmes de classification dont la sémantique cependant manque toujours de contextualisation – ce qui, paradoxalement, n'empêche pourtant pas que des consensus soient trouvés dans la sphère publique, alors que le sens attribué à ces termes par différents acteurs n'est pas toujours le même.

Nous pouvons par ailleurs élargir cette réflexion au thème des relations entre l'Etat et les agents religieux au Brésil en faisant un petit retour théorico-méthodologique sur la configuration du champ religieux brésilien. Pour cela, nous

appuierons notre réflexion sur deux événements développés par des religieux afros : l'*Alaíandê Xirê* et le défilé *Águas de São Paulo*.

## 6. 1.2 Des manifestations afro contre l'intolérance religieuse

Contrairement au contexte français où la prétention de l'Etat à la laïcité conduit à l'épuration de l'espace public de tout symbole ou manifestation ayant trait à la religion, ces derniers étant relégués dans l'espace privé des lieux de culte ou des domiciles, au Brésil l'effort politique pour asseoir la laïcité de l'Etat s'est fait selon une optique différente. La puissance publique considère en effet que n'importe quelle religion doit pouvoir jouir de la possibilité de se manifester dans l'espace public. De fait, l'article cinq de la Constitution Fédérale de 1988 assure que « *La liberté de conscience et de croyance est inviolable, étant assuré le libre exercice des cultes religieux et garantie, sous la forme de la loi, la protection des lieux de culte et de leurs liturgies*<sup>110</sup> » (BRASIL, 1988).

Loin d'être bannis de l'espace public, les symboles religieux ont ainsi tendance à s'y donner à voir de façon baroque. Dans un pays où près de 95 % de la population déclare une appartenance religieuse (IBGE 2010), il est fréquent d'observer la présence de crucifix dans les établissements publics, de références sur les panneaux situés à l'entrée des villes (du type : « [nom de la ville] appartient au Seigneur Jésus ») ou de statues de dieux africains sur les places publiques. A l'heure actuelle, la légitimité de la présence de ces symboles dans l'espace public provoque cependant de grands débats.

Leur profusion ainsi que l'énorme quantité de temples religieux dispersés autour des villes pourraient laisser croire qu'au « pays des métisses », la pluri-religiosité est exempte de tout conflit. Il nous faut pourtant reconnaître que l'intolérance religieuse continue d'exister sous différentes facettes plus ou moins explicites, s'exprimant notamment dans les préjugés raciaux qui traversent certaines relations interpersonnelles. Il est par ailleurs important de noter que la plupart de ces préjugés sont dirigés vers un groupe particulier : celui des fidèles des religions afro-brésiliennes.

Comme évoqué plus haut, la montée en puissance de la voix des dirigeants afro-religieux dans l'espace public a été présentée comme un moyen de lutter contre cette violence en dénonçant notamment l'intolérance religieuse. A São Paulo, une manifestation qui a acquis un certain écho est l'événement *Águas de São Paulo*, qui s'inspire de la *Lavagem do Bonfim*

---

<sup>110</sup> “[...] é inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e a suas liturgias”. (BRASIL, 1988).

[Lavage du Bonfim] qui a lieu dans l'état de Bahia et de la *Caminhada contra a Intolerância Religiosa* [marche contre l'intolérance religieuse] qui a lieu à Rio de Janeiro, le premier événement étant un événement religieux, le second un événement politique.

Défini comme un mouvement socioreligieux par ses organisateurs, l'*Águas de São Paulo*

*vient d'une idée de la mère-de-santo Edelzuita de Oxaguiã, fille spirituelle de la Mère Menininha do Gantois, et a été créé pour élargir l'importance du Jour National des Traditions de Matrice Africaine au Brésil [dia Nacional de Tradições de Matrizes Africanas no Brasil] [instauré] par la loi organique 14.485 du 30 septembre 2007, révoquée par la loi 14.619. Cet événement vise à valoriser les traditions Afro-brésiliennes dans l'état de São Paulo. Nous avons comme justification la nécessité de disséminer les traditions de matrice africaine dans l'état [de São Paulo] par le biais d'un défilé commémoratif suivi du lavage de la statue de la Mère Preta construite sur la place du Paissandu dans le centre de la ville de São Paulo, afin de contribuer à lutter contre l'intolérance religieuse dont souffrent les pratiquants des cultes afro* 111. (Release Águas de São Paulo 2013)

La septième édition de l'événement eut lieu en octobre 2013 dans la *Vale do Anhangabaú*, située dans le centre de la ville de São Paulo. Elle se composa de représentations culturelles, d'une procession menée par *afoxé*<sup>112</sup> (cette année-là se fut l'*Ilê Omo Dada*, dirigée par *mãe Wanda de Oxum*) jusqu'à la statue de la *Mãe Preta* [mère noire] située sur la place du Paissandu, et qui fut alors rituellement lavée avec de l'eau parfumée avant d'être garnie de fleurs blanches et jaunes.

Placée sous la bannière de la « *lutte contre l'intolérance religieuse, subie par les adeptes des cultes de matrice africaine* », la septième édition de l'événement reçut le soutien de la mairie de São Paulo, du Secrétariat Municipal pour la Promotion de l'Egalité Raciale (*Secretaria Municipal para a Promoção da Igualdade Racial - SMPIR/SP*), du Bureau du genre et l'appartenance ethnique du Secrétariat de la culture de l'état de São Paulo (*Assessoria de Gênero e Etnias da Secretaria da Cultura do Estado de São Paulo*), ainsi que des bureaux des politiciens Leci Brandão (du Parti Communiste du Brésil – PCdoB, gauche), Orlando Silva (PCdoB) et Laércio Benko

<sup>111</sup> “[...]foi idealizado pela mãe-de-santo Edelzuita de Oxaguiã, filha espiritual de Mère Menininha do Gantois, criado para expandir a importância do dia Nacional de Tradições de Matrizes Africanas no Brasil [instaurado] pela Lei orgânica 14.485 de 30 de setembro de 2007, revogada pela Lei 14.619. Este evento visa valorizar as tradições Afro-brasileiras no Estado de São Paulo. Temos [sic] como justificativa disseminar as tradições de matriz africana no Estado [de São Paulo] através de um cortejo religioso comemorativo seguido da lavagem da estátua da Mère Preta construída no largo do Paissandu na região central do município de São Paulo, afim de contribuir contra a intolerância religiosa sofrida aos praticantes e adeptos aos cultos afro”. (Release Águas de São Paulo 2013)

<sup>112</sup> Les *afoxé* sont des orchestres organisés dans le contexte des religions afro-brésiliennes mais qui ont une face publique, c-t-d comme la samba il mette en accent la musique percussive lié à « culture noire ». L'*afoxé* plus connu au Brésil c'est le *Filho de Gandhi* (qui est entièrement composé des hommes). Dans le cas du *Ilê Omo Dada*, c'est un groupe composé que de femmes.

(Parti Humanisme et Solidarité – PHS, droit), tous présents ce jour-là. Plusieurs personnalités du champ religieux afro-brésilien participèrent également à la manifestation : le Babalaô<sup>113</sup> Ivanir dos Santos (interlocuteur de la Commission de Lutte contre l'intolérance religieuse de l'Etat de Rio de Janeiro – *Comissão de Luta contra a Intolerância Religiosa* - CCIR-RJ) et le *pai-de-santo* Francisco d'Oshun (qui fut candidat au poste de député à l'assemblée de l'État de São Paulo et qui participe aux messes africaines célébrées dans l'église Notre Dame de Achiropita à São Paulo).

Il est intéressant de noter que lorsque j'ai interrogé certains membres de la coordination de l'événement l'*Águas de São Paulo* sur l'heure à laquelle commencerait l'action, aucun d'entre eux ne fut capable de me répondre, l'un d'eux me suggérant d'aller vérifier cette information sur la page *Facebook* de l'événement. Un autre m'a présenté le coordinateur général de l'Association des *Águas de São Paulo*, mais comme ce dernier était harcelé par plusieurs personnes au moment de notre rencontre, nous n'avons pas eu l'occasion de discuter.

L'événement commença à environ 11h par une louange aux orishas faite par des *alabês*<sup>114</sup> du candomblé Nago, suivie des discours des autorités civiles et religieuses présentes. Le babalorixá Ofaniré (Président du mouvement) a alors expliqué la raison du lavage de la *Mae Preta* :

*Le monument de la Mãe Preta est le symbole le plus marquant de l'ancestralité [ancestralidade] africaine à São Paulo et représente les femmes noires qui lutèrent et luttent encore aujourd'hui pour le maintien des traditions et de la liberté religieuse*<sup>115</sup>.

Le sommet de l'événement – le défilé et le lavage de la statue de la *Mae Preta* – fut entrecoupé de spectacles de musique et de danse proposés par plusieurs artistes tels que Carol Aniceto, Chapinha do Samba da Vela, Samba de roda do Pai Tonhão, Mc Lenda ZN, Rose Calixto, Liz Hermann, Arrastão do Beco et Fabiana Cozza.

Lors de la procession on entonna des chants de louanges aux dieux de la création, de l'amour et de l'eau douce (soit, respectivement : Oxalá et Oshun). Selon les organisateurs, ces chansons relataient la création de l'univers selon la mythologie Yoruba et portaient le message de la paix religieuse à São Paulo.

---

<sup>113</sup> Comme le “pai de santo” le babalaô c'est un leader religieux afro-brésilien responsable par les services de divination.

<sup>114</sup> Les alabês sont les partisans de l'orchestre sacré au candomblé d'origine jeje-nagô.

<sup>115</sup> “O monumento Mãe Preta é o símbolo mais marcante da ancestralidade africana em São Paulo e representa as mulheres negras que lutaram e ainda lutam pela manutenção das tradições e da liberdade religiosa”.

Il faut encore faire remarquer que le mouvement *Águas de São Paulo* est devenu une fondation qui a mis en place des partenariats avec un certain nombre d'organisation comme, par exemple, la Fondation culturelle Palmares. Cette dernière dirigea la journée d'étude intitulée « *Olhares de Dentro : Presença das matrizes africanas na cidade de São Paulo* » [Regards depuis l'intérieur : Présence des matrices africaines dans la ville de Sao Paulo] organisée pour célébrer les 25 ans de la Fondation, ainsi qu'un débat visant à analyser les religions africaines depuis différents points de vue issus des mondes de l'université, de la politique, de la culture ou de la communication dans la ville de São Paulo.

#### *6.1. Dialogues au-delà du terreiro : l'Académie et le pouvoir public.*

##### **Alaiandê Xirê**

Le quatorzième *Alaiandê Xirê* – Séminaire et Festival International des Cultures Africaines et Afro-brésiliennes - fut organisé par l'*Instituto Alaiandê Xirê* avec les soutiens de l'Université de Sao Paulo, de l'association culturelle Agô et de la mairie d'Embu das Artes. A cette occasion, la coordination de l'*Instituto Alaiandê Xirê* invita l'anthropologue et universitaire Vagner G. Silva à participer à la commission organisatrice de l'événement ; une invitation qui me fut également adressée et que j'acceptais sur le champ, voyant là une opportunité d'accompagner de plus près certaines alliances tissées avec les pouvoirs publics et l'université par des leaders des religions afro-brésiliennes. Accompagnant tout le processus d'organisation de l'événement, j'eus qui plus est la chance de pouvoir coordonner deux tables rondes. La première, composée de chercheurs internationaux porta sur les liens entre religion et patrimoine. La seconde, composée de religieux brésiliens et étrangers débattirent du thème théologique du système oraculaire, un thème qui a provoqué de nombreux débats dans le champ des religions afros au Brésil et à Cuba et conduit à des reconfigurations importantes. Les débats qui firent suite aux différentes tables rondes organisées au cours de ces journées aident à comprendre la proposition alors formulée par certains leaders religieux afros selon laquelle il faudrait présenter les *terreiros* comme des espaces de production et de reproduction de la « culture africaine ».

L'*Alaiandê Xirê* – Festival National de *Alabês, Xicarangomas et Runtós* est une institution<sup>116</sup> créée par l'*Ogã* et *Balalorixá* Roberval Marinho et par l'*Agbeni Xangô* Cléo Martins, tous deux membres du *terreiro l'Ilê Axé Opô Afonjá* localisé dans l'état de la Bahia. Il est organisé tous les ans depuis 1998 sous les auspices de l'orisha Xangô. Selon son comité d'organisation, le festival :

vise à discuter de diverses questions portant sur les peuples traditionnels et communautés de matrice africaine en mettant l'accent sur les questions liées aux musiciens sacrés du candomblé de toutes les nations. La réunion a déjà eu lieu à Bahia, Recife et Brasilia, réunissant des membres du candomblé ainsi que de nombreux intellectuels et universitaires reconnus au Brésil et à l'étranger. Cette année, l'Orisha honoré sera Logunedé, patron du *terreiro Ilê Afro brésilien Odé Loreci* où aura lieu la réunion<sup>117</sup>.

Cette édition de l'*Alaiandê Xirê* conta six table-rondes qui se penchèrent sur des thèmes aussi variés que des questions théologiques ou les relations entre le gouvernement et les religions (une table ronde fut ainsi consacrée au lancement du 1er Plan National de Développement Durable des Peuples et Communautés Traditionnelles de Matrice Africaine déjà cité) en passant par des débats académiques. Chaque table réunissait des chercheurs et des religieux, ces rôles étant parfois assumés par une seule et même personne, comme lors de la discussion sur l'art, où une exposition portant sur le travail de l'artiste plastique Carybé fut réalisée par un initié du candomblé par ailleurs titulaire d'une maîtrise en arts de l'Université de São Paulo.

A partir des données empiriques récoltées, il nous semble possible d'affirmer que le rapprochement des *terreiro* avec les pouvoirs publics (notamment ceux responsables de la politique de promotion de l'égalité raciale et de combat contre le racisme et les discriminations religieuses) a rendu possible l'élaboration d'un langage commun par la circulation et le partage d'un certain nombre de terme-clés qui orientent aujourd'hui le débat public sur les religions afro-brésiliennes. La table-ronde déjà évoquée sur le 1er Plan National de Développement Durable des Peuples et Communautés Traditionnelles de Matrice Africaine, par exemple, qui compta les

---

<sup>116</sup>De la même manière que les *Águas de São Paulo*, l'*Alaiandê Xirê* est à la fois un événement et une institution dotée d'une personnalité juridique.

<sup>117</sup>"[...]tem por objetivo debater questões diversas sobre os povos e comunidades tradicionais de matriz africana com ênfase naquelas relacionadas aos músicos sagrados dos candomblés de todas as nações. O encontro já foi realizado na Bahia, Recife e Brasília unindo membros dos candomblés e reconhecidos intelectuais e acadêmicos de inúmeras universidades do Brasil e do exterior. Neste ano, o orixá homenageado será Logunedé, patrono do terreiro Ilê Afro Brasileiro Odé Loreci onde se realizará o encontro". Release de l'événement disponible sur le site internet: <http://alaiandexiresp.com.br/index.html>.

présences de Silvany Euclênio du Secrétariat des Communautés Traditionnelles (*Secretaria de Comunidades Tradicionais – SEPPIR* de l'Etat du Paraná) et de Regina Nogueira, médecin et coordinatrice de santé (*Coordenadora de Saúde*) de la population noire de la ville d'Embu das Artes (État de São Paulo), a permis de percevoir, lors de la prise de parole de l'un des participants, que les catégories juridiques utilisées par les représentants du pouvoir public faisaient écho aux discours tenus par les leaders religieux présents : la grammaire de ces prises de paroles étaient similaires et produisaient des effets politiques importants, même si, au-delà de la similarité des termes employés par celles-ci, ce lexique partagé renvoyait probablement à des signifiés différents selon les locuteurs considérés.

### **Séminaire contre l'intolérance**

Le séminaire contre l'intolérance fut organisé avec l'aide de la Conférence Nationale des Evêques du Brésil (*Conferência Nacional dos Bispos do Brasil - CNBB*), étant donné que ce projet fut envisagé dans le cadre de la Group de réflexion par le dialogue interreligieux (*Grupo de Reflexão do Diálogo Inter-religioso – GREDIR*). Au cours de l'une des séances de la DCCU, à São Paulo, le conseiller national de la Pastorale afro-brésilienne (organisme de la CNBB responsable par des politiques de l'Église catholique vers la population « noire ») nous invita à participer à ce Séminaire à la ville Belo Horizonte, capitale de l'État de Minas Gerais

Le Séminaire National Multidisciplinaire de Dialogue Interreligieux Contre l'Intolérance Religieuse au Brésil (*Seminário Nacional Multidisciplinar de Diálogo Inter-religioso Contra a Intolerância Religiosa no Brasil*) qui eut lieu du 9 au 11 mai 2013 dans les locaux de l'Université Fédérale du Minas Gerais, dans la ville de Belo Horizonte, est à nos yeux exemplaire. Crée dans l'esprit des activités contre l'intolérance religieuse, dont l'événement fondateur est la 1ère Marche Culturelle pour la Liberté Religieuse et pour la Paix (*1ª Caminhada Cultural pela liberdade religiosa e pela paz*) réalisée dans l'état du Minas Gerais en 2009, le Séminaire se proposait les objectifs suivants :

Objectifs généraux :

- Réfléchir sur le dialogue interreligieux comme stratégie éducative pour valoriser la diversité culturelle et religieuse au Brésil et comme attitude éthique contre l'intolérance face aux religions brésiliennes de matrice africaine, afin d'offrir des financements pour les programmes scolaires.

Objectifs spécifiques :

- Comprendre l'intolérance religieuse dans le contexte de la société brésilienne comme un affront aux droits de l'homme et une menace pour l'harmonie sociale ;
- Rassembler les chercheurs qui enquête sur le thème du dialogue interreligieux au Brésil ;
- Socialiser les travaux universitaires sur la diversité culturelle et religieuse au Brésil ;
- Diffuser des recherches sur l'intolérance contre les religions brésiliennes de matrice africaine ;

- Réfléchir sur l'histoire du patrimoine religieux africain au Brésil, à partir des exigences de la loi 10 693/03<sup>118</sup> ;
- Comprendre l'Etat laïque comme un État qui respecte et valorise la diversité culturelle et religieuse du Brésil ;
- Contribuer à la production de matériel didactique dans le domaine de l'éducation religieuse en mettant l'accent sur la diversité religieuse (loi 9 475/97<sup>119</sup>). (Document de présentation de l'événement).

Destiné à un public varié, composé de religieux, de chercheurs et d'enseignants des écoles publiques, l'événement put compter sur l'appui d'institutions comme l'Université Fédérale du Minas Gerais (UFOP - UFMG), et la Conférence Nationale des Evêques du Brésil(CNBB). Pendant les deux jours et demi que durèrent l'événement, eurent lieu une conférence d'ouverture, huit tables rondes et une cérémonie de clôture avec présentation musicale (samba). Ces différentes tables rondes virent se côtoyer des chercheurs de différentes universités brésiliennes et des religieux du candomblé, tant parmi les participants aux débats que dans le public. Revenir plus en détail sur ces dernières est d'ailleurs intéressant dans le sens où elles comptaient toutes au moins un religieux parmi leurs participantes. Voici leurs intitulés respectifs :

- Table 1- Ancestralité, littérature et intolérance dans la salle de classe
- Table 2 – Cartographie des communautés traditionnelles et de matrice africaine, visibilité politique et intolérance
- Table 3 – Dialogue interreligieux et l'intolérance
- Table 4-Religion de matrice africaine, tradition et histoire.
- Table 5 – Anthropologie, théologie, histoire et dialogue interreligieux.
- Table 6 – Laïcité, homosexualité et religion.
- Table 7 – Altérité mémoire et religion de matrice africaine.
- Table 8 – Conflit religieux, droits de l'homme et livre didactique.

La table 4 (Religion de matrice africaine, tradition et histoire) était composé uniquement de religieux du candomblé, ce qui provoqua la réaction de certaines personnes dans le public qui demandèrent à ce que l'umbanda soit également représentée. Le coordinateur général de l'événement (qui est également professeur d'une université fédéral et babalorixá) reçu la critique et annonça que celle-ci serait prise en considération pour l'organisation de la prochaine édition de l'événement, bien qu'il se soit par ailleurs défendu en expliquant qu'il avait rencontré des difficultés pour localiser des représentants des différentes religions afro-brésiliennes et que même s'il avait pu le faire il aurait été impossible un représentant de chacune autour de la table.

---

<sup>118</sup> La loi fédéral 10639/2003 a modifié les bases de l'éducation national en ajoutant l'étude de l'histoire et culture africaine et afro-brésilien en tout niveau d'étude (du primaire à la License)

<sup>119</sup> La loi fédéral 9 475/97 qui inclus l'étude de la « diversité religieuse » brésilien dans le cadre de l'éducation primaire, par contre la participation des étudiants au cours n'est pas obligatoire.

La conférence d'ouverture, donnée par le Professeur Julius Barnes et intitulée « La diversité partagée comme générateur de la religion afro-brésilienne » donna le ton du débat en parlant du processus complexe de création des religions de « matrice africaine » au Brésil, en mettant l'accent sur leur diversité. Il souligna alors la nécessité d'affronter l'intolérance existante à l'intérieur-même du candomblé, afin que ses membres soient plus unis pour pouvoir lutter contre les attaques extérieures. Certaines parties de sa conférence furent repris à de nombreuses reprises par différents exposants lors des table-rondes des jours suivants.

De nombreuses prises de parole insistèrent sur la relation directe existant entre intolérance et préjugés raciaux. Au cours de la table n.5, le professeur Fernanda Lemos présenta par exemple une analyse des données du dernier recensement fait par *l'Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (l'Institut brésilien de géographie et statistique - IBGE<sup>120</sup>)* sur la situation religieuse brésilienne et en vint à affirmer que « *le Brésil est toujours chrétien, il y a des personnes qui se prétendent chrétiennes, à cause de préjugés raciaux.* »

Au cours de ces deux jours et demi, deux termes furent fréquemment mobilisés : « religions de matrice africaine » et « communauté africaine traditionnelle ». Ces termes sont couramment actionnés pour se référer à la fondation des religions afro-brésiliennes dans une tentative stratégique d'asseoir une certaine continuité avec la « culture africaine » conservée et réélaborée dans les *terreiros* brésiliens.

Suite à la réalisation du Séminaire contre l'intolérance, nous fûmes invités à participer aux réunions du GREDIR. Etant donné qu'elles avaient lieu à Belo Horizonte et qu'elles changeaient de lieu tous les mois, nous n'avons pu assister qu'à une de ces réunions. J'ai cependant pu accompagner les activités du groupe par le biais des compte-rendus envoyés par le père Jurandyr Azevedo, et j'ai pu ainsi analyser les actions menées par ce groupe en parallèle aux discussions qui avaient alors lieu à São Paulo dans le cadre du DCCU.

Une des tâches qui occupent le dialogue entre catholicisme et religions afro-brésiliennes et la divulgation des événements et des invitations formelles à ces derniers, qu'ils soient le fait de la partie catholique, celui du candomblé ou celui de

---

<sup>120</sup> L'IBGE c'est un organisme du gouvernement fédéral responsable pour produire tous les statistiques officiels sur la population brésilien, inclus la définition des catégories de classification ethno-raciales et sociales

l'umbanda. Nous fûmes par exemple invités à une cérémonie œcuménique réalisée dans la Cathédrale de la Sé et à un dîner de Pâques, organisé par le groupe de dialogue judaïque-catholique [*núcleo de diálogo judaico-católico*]. De la même manière, les festivités du candomblé et de l'umbanda sont constamment annoncées.

### **Forum municipal contre l'intolérance religieuse à São Paulo.**

Un excellent exemple de la manière dont la relation entre les religieux et le gouvernement a pu garantir des espaces légitimes de prise de parole publique est la création, le 21 janvier 2016, du Forum Permanent de la liberté de Croyance Culture de Paix [*Fórum Permanente de Liberdade de Crença Cultura De Paz*]. Composé de représentants de la municipalité (avec des membres des secrétariat aux droits de l'homme et à la citoyenneté – *Secretaria Municipal dos direitos humanos e da cidadania/SMDHC* - et à la promotion de l'égalité raciale – *Secretaria Municipal da Promoção da Igualdade Racial/SMPIR*) et de douze représentants de la société civile (parmi lesquels : un athéiste, un bouddhiste, un catholique, un évangélique, un Hare Krishna, un juif, un musulman, quatre membres du candomblé et un membre de l'Umbanda) cette institution fait partie du Groupe de Travail de la Municipalité de São Paulo travaillant à la création de politiques publiques de lutte contre l'intolérance religieuse.

Créé par le biais de l'ordonnance inter-secrétariat 01/2015, le Forum est rattaché au Secrétariat Municipal de Promotion de l'Egalité Racial (SMPIR). Il est intéressant de noter que quasiment la moitié de ses membres issus de la société civile sont issus des religions afro-brésiliennes alors qu'aucune autre religion n'occupe plus d'un siège. Qui plus est, le propre SMPIR possède une Coordination du Patrimoine Culturel et des Communautés Traditionnelles [*Coordenação de Patrimônio Cultural e Comunidades Tradicionais*] qui est responsable de « prendre soin du fonds culturel, de la mémoire et de l'ancestralité de la population noire de la ville, ainsi que des territoires où l'on retrouve ces aspects. En ce sens, le dialogue et la préservation des savoirs et coutumes des communautés de matrice africaine dans la ville est essentielle »<sup>121</sup>.

---

<sup>121</sup> « zelar pelo acervo cultural, memória e ancestralidade da população negra na cidade, assim como os territórios em que estes aspectos se encontram. Neste sentido faz-se essencial o diálogo e a preservação dos saberes e costumes das comunidades de matriz africana na cidade ». Disponible sur

Bien que l'occupation de ces charges ne génèrent aucun avantage financier pour ses membres (les membres ne sont pas rémunérés), il y a cependant un gain symbolique important à siéger dans ce forum. Elles assurent une reconnaissance publique de la présence et de l'importance des religions afro-brésiliennes et d'autres croyances dans le contexte paulistano. Qui plus est, le pouvoir public fait ainsi de ces religions les représentantes officielles de ce que l'on appelle les « communautés traditionnelles de matrice africaine ». C'est par le biais de cette double appartenance que les religieux *afros* circulent à travers les institutions de l'administration publique et revendiquent des politiques spécifiquement destinées à leurs communautés d'adeptes.

Lors de la session de prise de fonctions du Forum Permanent de Liberté de Croyance Culture De la Paix étaient présents le maire de São Paulo, les secrétaires municipaux du SMPIR e du SMDHC, la présidente du Forum (un prêtre de l'Umbanda) et un député de l'état de São Paulo qui s'assume publiquement comme adepte d'une religion afro-brésilienne, noire et défenseure de la communauté noire.

Si la présidente du forum jouissait d'une certaine légitimité face aux pouvoirs publics pour représenter la communauté afro-religieuse, pour cette même communauté, en revanche, cette légitimité ne s'est pas révélée si évidente, l'appartenance ethnico-raciale de cette dernière ayant été mise en question par certains *pais* et *mães-de-santo* présents qui ne la considéraient pas comme noire. A aucun moment dans l'argumentaire de ces derniers ne furent mises en doutes les compétences morale, éthiques ou religieuses de la présidente. Seule son appartenance ethnico-raciale fut attaquée.

Bien que le discours couramment tenu par les religieux *afros* insiste sur le fait que les religions afro-brésiliennes sont ouvertes à toutes et tous sans aucune distinction (ce qui est effectivement observable en allant visiter n'importe quel temple), lorsque l'on a affaire à des questions de représentation publique, l'appartenance ethnique se révèle être un facteur déterminant. Si au fil des années, c'est via les débats autour de la question de l'« identité noire » que des politiques publiques favorables aux maisons de candomblé et d'umbanda furent atteintes, ce caractère ethnique semble cependant ne pas parvenir à être abandonné aujourd'hui, alors même que la

---

:

[http://www.prefeitura.sp.gov.br/cidade/secretarias/igualdade\\_racial/comunidades\\_tradicionais/index.php?p=176243](http://www.prefeitura.sp.gov.br/cidade/secretarias/igualdade_racial/comunidades_tradicionais/index.php?p=176243) Consulté le 25 janvier 2016.

puissance publique a juridiquement reconnu ce caractère en validant le fait que ces maisons sont des « communautés traditionnelles de matrice africaine » :

« [...] des groupes différenciés culturellement et qui se reconnaissent comme tels, qui possèdent des formes propres d'organisation sociale, qui occupent et utilisent des territoires et des ressources naturelles comme condition pour leur reproduction culturelle, sociale, religieuse, ancestrale et économique, utilisant des connaissances, des innovations et des pratiques générées et transmises par la tradition ». Egalement appelées peuples de *terreiro* [*povo de terreiro*] ou *povo de santo*, ces communautés, qui trouvent de manière prédominante leurs origines dans les ethnies Ewé- fon, Yoruba et Bantoue, développent sur leur territoire une série d'habitudes qui font partie de traditions de matrice africaine liées à l'ancestralité dans la musique, l'alimentation et la manière d'entrer en relation avec l'environnement et la spiritualité <sup>122</sup>».

Après la cérémonie solennelle dans le Hall de l'hôtel de ville, l'événement se poursuivit sur la place du Paissandu (situé dans le centre-ville, où se trouve également l'église de Notre Dame du Rosaire des Hommes Noirs - *Nossa Senhora do Rosario dos Homens Pretos*), où eut lieu une foire de l'« entrepreneurat noir » et des performances artistiques (danse et musique). Avant le début des représentations, le Secrétaire du SMPIR, un membre du Forum Permanent de la Liberté de Croyance, Culture de la Paix (qui est un prêtre noir) et le Président de INTECAB-SP montèrent sur scène et prirent la parole. Au cours de leurs interventions, tous soulignèrent l'importance de la lutte contre l'intolérance religieuse et du respect de la liberté de croyance. Tous dénoncèrent également le racisme. Au cours de cette événement, tous les personnes qui montèrent sur scène étaient noirs, renforçant ainsi le message de la cérémonie : une action noire destinée aux noirs.

### **7. 1.3 Conclusion : la religion comme culture.**

Au cours de ce premier chapitre, nous avons analysé la manière selon laquelle les dirigeants des religions afro-brésiliennes ont pris part au débat public portant sur certaines politiques. On a mis en évidence l'existence d'un processus de culturalisation

---

<sup>122</sup>“[...] grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição”. Também denominados de povos de *terreiro* ou *povo do santo*, estas comunidades originadas predominantemente das etnias, Ewe- fon, Yorubá e bantu desenvolvem e seus territórios uma série de hábitos que são parte de tradições de matriz africana ligadas à ancestralidade na música, alimentação e na maneira de lidar com o meio ambiente e a espiritualidade”. Idem.

de ces religions, qui culmine avec la catégorisation des espaces de culte comme « communautés traditionnelles africaines ».

Au début du XXe siècle, alors que l'Etat brésilien commença à penser son identité nationale (en s'appuyant sur ses classes intellectuelle, politiques et artistique), un certain nombre de convictions qui dominaient au cours du siècle précédent commencèrent à s'entrechoquer. Si l'influence du déterminisme social conduisait certains à penser que la mixité était un problème et que la société brésilienne était condamnée à l'échec à moins de parvenir à se débarrasser du sujet hybride en son sein, le mouvement moderniste contestait, pour sa part, cette perspective et célébrait alors le mélange.

De fait, malgré la continuité d'un certain nombre de politiques hygiénistes et de criminalisation contre les religions afro-brésiliennes<sup>123</sup>, c'est justement au sein de ces religions que les « agents de la brasilianité » vont venir inventer les symboles qui composeront l'identité nationale. Samba, carnaval, feijoada, capoeira etc., seront les éléments célébrés par la littérature, la musique, la danse et les arts en général. Dans le même temps, l'apparition d'une vision positive des relations entre blancs, noirs et indiens est célébré comme une grande conquête. On en vint alors à parler de « démocratie raciale ».

Du fait de l'absence de lois établissant de manière spécifique la ségrégation raciale au Brésil (de la manière dont cela se fit dans des pays comme les Etats-Unis ou l'Afrique du Sud), apparut l'idée que dans le pays toutes les « races » et les « cultures » vivaient en harmonie. Dans la pratique, pourtant, les populations noires et indigènes se trouvaient marginalisées : la première était considérée comme inférieure (et on faisait peser sur elle tous les stigmates sociaux), la seconde comme infantile (à un point tel qu'il fallut la placer sous la tutelle de l'Etat, la croyance alors en vigueur étant que l'indien n'était pas capable de s'exprimer dans la grammaire « moderne de l'Etat »).

Nous démontrons que cet apparent paradoxe – valorisation d'une série de symboles provenant de l'héritage africain au Brésil, répertoriés dans le contexte afro-religieux, au moment-même où ces religions et leurs adeptes étaient persécutés et interdits de s'exprimer dans l'espace public – se devait justement au fait que de tels collectifs n'étaient alors pas considérés comme « religieux » par l'Etat. Ces

---

<sup>123</sup>. Sur ce processus de criminalisation des religions afro-brésiliennes, cf. *Medo de feitiço* de Y. Maggie (1992).

conceptions commencèrent à se transformer du fait de l'engagement du militantisme noir.

Le Front Noir Brésilien [*Frente Negra Brasileira - FNB*], très actif durant les années 1930, eut pour objectif principal l' « intégration du noir dans la société de classes » ou, pour le dire autrement, on imaginait que par le biais de l'éducation, la population noire pourrait atteindre le même niveau socio-économique que les blancs. Pour cela le mouvement recommandait, paradoxalement, l'abandon des pratiques religieuses d'origine africaine. Cette posture du FNB se justifiait par le propre contexte de l'époque, de telles croyances étant alors vues comme primitives et empêchant le développement cognitif des noirs. Para tanto, contraditoriamente, recomendava-se o abandono de práticas religiosas de origem africana. Cesser de pratiquer les rites des religions afro-brésiliennes était alors une manière de démontrer que les noirs étaient aussi « civilisés » que les blancs. Malgré cette position conservatrice, l'action du FNB fut importante dans la dénonciation et la lutte contre le racisme ainsi que dans la promotion d'actions dédiées à la formation et à l'ascension sociale des noirs.

Au cours des années suivantes, le mouvement noir prit d'autres visages (et se multiplia) et se détacha alors surtout la valorisation d'une « esthétique afro » présente dans l'imaginaire et dans le répertoire de l'identité nationale. Comme le disaient alors les militants noirs : « les symboles de la brasilianité sont d'origine africaine, et furent surtout préservés à l'intérieur des candomblés ». De fait, le travail d'intellectuels et d'artistes comme Roger Bastide et Pierre Verger renforçèrent les traits et les continuités entre l'Afrique et le Brésil dans ce qui touche à la religiosité et à la culture. É como se os militantes negros dissessem: “os símbolos da brasiliadade são de origem africana, que foram preservadas sobretudo no interior dos candomblés”.

Alors qu'elles gagnaient en visibilité dans la littérature (dans l'œuvre de Jorge Amado, par exemple), la photographie (avec Pierre Verger, notamment), les arts plastiques (avec Carybé) ou la musique (de la samba à la bossa, comme le démontrent Rita Amaral et Wagner Silva (2006) les « petites Afriques » présentes dans les *terreiros*, virent leurs « représentants », *pais* et *mães-de-santo*, commencer à dialoguer eux-aussi de manière plus directe avec des membres de l'académie ou du pouvoir public et négocier des politiques de valorisation des « traditions afro-religieuses », dont le point culminant sont les politiques de patrimonialisation.

Comme on a tenté de le démontrer au cours de ce chapitre, plus les politiques publiques de valorisation des héritages africains au Brésil progressent et moins les

espaces de culte afro sont perçus comme « religieux ». Autrement dit, si l'on prend le cas des candomblés comme cas exemplaire, plus ces derniers sont reconnus comme le « locus de la culture noire au Brésil », moins ils sont perçus comme des « religions », et cela au point d'être officiellement reconnus et catégorisés comme des « communautés traditionnelles d'origine africaine ».

Affirmer que les *terreiros* sont des « communautés traditionnelles » n'exclut évidemment pas le caractère religieux de ces espaces et des actions qui y sont pratiquées. Il faut pourtant reconnaître qu'une telle catégorisation minimise ces derniers aspects. Le pouvoir public se met ainsi à développer et à financer des projets gérés par des leaders afro-religieux, à partir du moment où ces derniers deviennent des leaders communautaires et ne sont plus seulement des leaders religieux.

Le caractère pour ainsi dire « religieux » de ces « communautés traditionnelles » remonte en général à la surface lors de situations de conflits entre groupes religieux distincts (en général entre *afros* et chrétiens, soit des catholiques ou des évangéliques) dans l'espace public. De fait, c'est face à des actions considérées comme intolérantes que les frontières de la « religion » se superposent à celles de la « culture ». Dit d'une autre manière : face aux attaques de certaines églises évangéliques (surtout pentecôtistes) contre des symboles, des espaces de culte ou des adeptes de certaines religions afro-brésiliennes, il est possible de visualiser avec clarté les frontières entre le « religieux » et le « culturel ». Les attaques subies par des images d'*orishas* disposées dans la rue, par exemple, ne sont pas provoquées par le fait que celles-ci sont des expressions des cultures africaines au Brésil, mais parce qu'elles sont identifiées comme appartenant à un régime de croyance spécifique qui, selon les « intolérants », doivent être « annihilées ».

« Culturaliser » une religion c'est donc présupposer une division entre des aspects « religieux » et des aspects « culturels » et superposer les seconds aux premiers. C'est le mouvement qui semble se passer dans l'espace public, lorsque l'on observe la relation entre les religions afro-brésiliennes et l'Etat relativement à la promulgation de politiques de reconnaissance et de valorisation des héritages africains au Brésil. Comme nous le verrons dans le chapitre suivant, ce contexte a produit des effets au sein du champ religieux comme lorsque, par exemple, des agents catholiques commencent à penser les différences ethno-raciales et proposent la réalisation de liturgies qu'expriment « la manière noire de prier ».

## **Chapitre 2 – « Je suis noir Oui, comme Dieu les a créé » : actions afro-catholiques**

---

### **8. 2.1 La configuration du mouvement noire catholique**

'Quel est le noir de la « culture noire » ?', se demande Stuart Hall (2009 [2003]). En formulant cette question, le sociologue anglais dans un débat plus large sur la nécessité des identités culturelles à l'âge de la postmodernité. Ce dernier considère ainsi que :

l'identité est un de ces concepts qui opèrent « sous ratures », dans l'intervalle entre l'inversion et l'urgence : une idée qui ne peut être pensée dans l'ancienne forme mais sans laquelle certaines questions-clés ne peuvent pas être pensées (HALL, 2009 [2003], p. 104)

Considérer la notion d'identité comme un terme dont il faut se méfier nous amène à réfléchir à la place des luttes communautaires pour la reconnaissance publique et l'acquisition de droits sociaux. De fait, comme nous l'avons déjà évoqué plus haut en suivant la pensée de Manuela Carneiro da Cunha, la mobilisation de signes diacritiques afin de composer une identité ethnique ou raciale révèle un processus de subjectivation [*sujeição*] ou, pour le dire autrement, de construction de sujets sociaux, à partir duquel la différence permet d'établir des relations entre les groupes.

Si, dans le cas du segment afro-religieux, parier sur la « culture comme culture » a été un puissant instrument de validation de politiques publiques destinées à valoriser la communauté noire en général et des temples religieux en particulier (et cela malgré l'intensification des débats publics à propos de l'intolérance religieuse), les catholiques ont mis en œuvre une série de pratiques qui, d'une part, renforcent les luttes des afros et, de l'autre, sécurisent leur légitimité en tant que groupe religieux capable de mobiliser des forces politiques au bénéfice des communautés noires. Pour le dire autrement, bien qu'ils ne se présentent pas comme une « église noire », les catholiques brésiliens cherchent de plus en plus à se présenter comme une « église pour les noirs ».

Envisagé comme un ensemble de groupes qui, depuis la décennie des années 1970, viennent articuler des activités visant à promouvoir une certaine visibilité

institutionnelle du noir au sein de l'Eglise, le mouvement noir catholique a toujours, depuis ses débuts, orienté ses actions autour de trois piliers : la formulation d'une « théologie noire » (ou « sur la négritude »), le récit de l'histoire du noir au Brésil (et dans l'Eglise) et l'établissement d'une « liturgie noire ». Ces trois lignes d'action motivaient les agents catholiques (et ceux qui leur étaient associés) à réaliser un ensemble d'actions coordonnées de manière telle que penser une ou l'autre de ces trois dimensions avait nécessairement un impact sur les autres.

Un groupe de travail fut convoqué par la CNBB pour épauler les évêques qui participeraient à la IIIe Conférence Episcopale Latino-Américaine [*Conferência Episcopal Latino Americana – CELAM*]. Organisée à Puebla de Los Angeles, au Mexique, entre le 27 janvier et le 13 février 1979, celle-ci eut l'évangélisation en Amérique Latine comme thème principal (sous l'intitulé : « Le présent et le futur de l'évangélisation en Amérique Latine »). A propos de ce thème, don José Maria Pires<sup>124</sup> (Don Zombi – archevêque émérite de l'état de la Paraíba) commente qu'à l'époque, la délégation brésilienne avait besoin d'en savoir plus sur les différentes cultures qui compossent et composent toujours la nation. Il est intéressant de noter que le Mouvement Noir Catholique naît ainsi de la nécessité qu'éprouvaient alors les évêques de parler d'une réalité qu'ils ne connaissaient pas. C'est parce qu'ils s'apprêtaient à participer à un séminaire international sur la question qu'ils furent forcés de se pencher sur la composition de leurs fidèles et de reconnaître la diversité ethnico-raciale existant dans les rangs de ces derniers.

A partir de l'expérience du Groupe de Travail Afro [*Grupo de Trabalho Afro - GTA*], ses membres affirmèrent la nécessité de poursuivre la réflexion théologique sur les noirs. Le grand instigateur de ce mouvement fut le groupe Atabaque, formé par des théologiens et d'autres intellectuels qui se proposaient alors de penser les questions de négritude liées à la théologie et qui s'organisait comme un groupe œcuménique (au-delà des catholiques, le groupe accueillait également des chrétiens d'autres confessions). Son siège se situait à São Paulo, et durant toute la période de son fonctionnement il eut à sa tête le Père Antônio Aparecido da Silva. Officiant dans l'Eglise de Notre Dame de Achiropita [*Nossa Senhora da Achiropita*], Provincial de la *Pequena Obra da Divina Providência* – Dom Orione (Orionitas) -, le père Toninho, comme il était plus communément appelé, fut le prêtre qui orienta les débats au sein

---

<sup>124</sup> Conversation à Brasília, le 19 octobre 2010.

de l'Eglise et du militantisme noir à propos des questions raciales. Son engagement fut décisif dans l'inscription de cette thématique à l'agenda du clergé de l'Eglise brésilienne, sans parler de l'influence importante qu'il eut dans la formation d'une part importante des militants, datant de l'époque où il dirigeait l'*Institut Théologique de Sao Paulo [Instituto Teológico de São Paulo - ITESP]*. Ses activités de militant et de théologien ne furent jamais déconnectées de ses actions ecclésiastiques. Comme curé de la paroisse de Nossa Senhora da Achiropita (situé dans le quartier du Bixiga, à Sao Paulo), il développa une série d'actions destinées à accueillir les populations pauvres, parmi lesquelles il faut souligner le travail auprès d'enfants abandonnés et la fondation de la Pastorale Afro Achiropita.

Revenant sur la trajectoire du père Toninho à l'occasion de la mort de ce dernier, le 17 décembre 2009 (à 61 ans, dont 33 consacrés au service religieux), le théologue Afonso Maria Ligorio eut les mots suivants :

Pionnier et soutien, aux côtés de la CNBB, des discussions portant sur une attention pastorale à la question noire, il était présent à la création des Agents de Pastorale Noirs [*Agentes de Pastoral Negros – APNs*] en 1983, se battit pour la visibilité des noirs et contre ce drame qu'est le racisme au cœur des missions de conseil qu'il effectua pour l'épiscopat durant les conférences de Puebla et de Saint Domingue, et il resta le principal leader de la Pastorale Afro durant les 30 dernières années. Je me souviens à quel point sa gestion à la tête de l'actuelle Faculté de Théologie de la Pontificale de São Paulo (PUC-SP) fut importante pour faire l'élosion d'une conscience noire parmi ses étudiants. En plus de cela, il présida également la Société de Théologie et de Sciences de la Religion [*Sociedade de Teologia e Ciências da Religião – SOTER*] dans une période délicate pour la consolidation de la réflexion théologique latino-américaine. À la fin des années 1990, Padre Toninho réunit ensuite un petit groupe de militants de la cause noire – des hommes et des femmes, laïcs et pratiquants, catholiques, protestants et initiés de la tradition des orishas, philosophes, éducateurs, théologiens et fonda avec eux le Groupe Atabaque de Théologie et de Culture Noire [*Grupo Atabaque de Teologia e Cultura Negra*] (aujourd'hui appelé, *Centro Atabaque*). Sous la direction et le soutien de Toninho, l'Atabaque s'imposa comme une ONG œcuménique qui se réunit encore aujourd'hui avec pour ambition de venir abreuver la réflexion et la pratique des APNs, en intensifiant également les échanges avec les groupes et les entités internationales mobilisés dans la lutte pour la citoyenneté pleine et entière de tous les afro-descendants<sup>125</sup>.

Théologien et militant, le père Toninho concentrerait son attention sur la production d'une « théologie noire », une réflexion théologique intégrant les apports ethnico-raciaux. Son action au sein de l'Église ou comme professeur universitaire lui permit de débattre avec d'importants intellectuels catholiques tout en ouvrant la

---

<sup>125</sup> Disponible sur : [http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com\\_content&view=article&id=3047&secao=320](http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=3047&secao=320). Consulté le 14 juin 2010.

théologie vers le dialogue interdisciplinaire. Appuyé par l'archevêque de São Paulo de l'époque, Dom Paulo Evaristo Arns, il développa un travail auprès des séminaristes. À ce sujet, le père José Enes de Jesus, actuel président de l'Institut du Noir Pe. Batista [*Instituto do Negro Pe. Batista*] se souvient qu'il était encore étudiant en théologie lorsqu'il eut la possibilité de débattre des questions raciales avec des personnalités comme Florestan Fernandes sous les auspices du père Toninho.

Dans un tel contexte, le groupe Atabaque<sup>126</sup> était un espace de débat théologique et d'expérimentation. On y discutait de thèmes qui, jusqu'à aujourd'hui, ne font pas consensus au sein de l'Eglise catholique au Brésil : la « double appartenance » (la possibilité pour quelqu'un de professer le catholicisme et d'être adepte d'une religion afro-brésilienne en même temps), l'existence d'un « penser théologique noir », la mise en place d'une « manière noire de prier » en s'appuyant sur les justifications théologiques et pastorales de ce que l'on appelle des liturgies inculturées afro-brésiliennes.

Au sein de ce groupe mûrément un certain nombre de thèmes qui débouchèrent ensuite sur des travaux de masters et à des thèses de doctorat dans le champ de la théologie et des sciences de la religion, mais également en sciences sociales (sociologie), sans parler des articles publiés dans d'innombrables revues scientifiques. Passer en revue certains titres arborés par ces travaux donnent une bonne idée des questions qui étaient alors abordées. On peut, entre autres, citer : *Candomblé e Salvação - a salvação na religião nagô à luz da teologia cristã* de Franziska C. Rehbein [Candomblé et salvation – la salvation dans la religion nagô à la lumière de la théologie chrétienne]; *Teologia e negritude: um estudo sobre os APNs e Um Clamor de Justiça* de José Geraldo Rocha [Théologie et négritude : une étude sur les Agents Pastoraux Noirs et Une clamour de Justice]; *O atabaque na Igreja*, de Gabriel Bina [L'atabaque dans l'Eglise]; *Negra sim, negro sim, como Deus me criou: leitura da Bíblia na perspectiva da negritude*, [Noire oui, noir oui, comment Dieu m'a créé : lecture de la Bible dans la perspective de la négritude], un livre collectif organisé par Ilido Bohn Gass, Selenir Correa Gonçalves Kronbauer et Sônia Querino dos Santos; *Encontro e Solidariedade: Igreja Católica e religiões afro-brasileiras no*

---

<sup>126</sup> Le groupe prends son nom d'un instrument percussif, l'atabaque (tambour) très important dans l'univers afro-religieux car sans le son des atabaque n'est pas possible d'évoquer les dieux au candomblé.

*período 1955-1995*, de Vilson Caetano [Rencontre et Solidarité : Eglise Catholique et religions afro-brésiliennes 1955-1995].

Transparaît ainsi un effort intellectuel pour lire la foi catholique à partir de certains présupposés raciaux ou « culturels » noirs ou du point de vue des religions afro-brésiliennes. Cela se doit surtout à deux facteurs : le premier, c'est que le mouvement noir catholique naît en établissant dès le départ un dialogue très serré avec les religieux afro-brésiliens (en particuliers ceux du candomblé du complexe jeje-nago). Par extension, c'est dans le répertoire de ces religions que seront inventoriés les signaux diacritiques qui permettront à la fois la formulation d'une « identité noire catholique » et le développement des liturgies *inculturées*.

Les accusations qu'a pu essuyer (et qu'essuie encore aujourd'hui) le groupe selon lesquelles il ferait « entrer le macumba dans l'église », malgré le terme péjoratif<sup>127</sup> utilisé pour désigner les religions afro-brésiliennes, n'en faisaient pourtant pas moins écho aux actions de ces religieux. Don José Maria Pires se souvient que lors de la première messe afro qu'il réalisa dans la cathédrale à la ville João Pessoa (à l'Etat de Paraíba, au nord-est brésilien), les personnes présentes pleuraient dans l'assistance, profondément affectées par la profusion de symboles qu'elles associaient à l'univers afro-religieux et qui furent alors incorporés à la célébration catholique. Après cet épisode, l'évêque réfléchit et se résolut à introduire les éléments progressivement, « pour ne pas choquer les personnes<sup>128</sup> ».

Le propre père Toninho affronta quelques difficultés pour réaliser des messes *afros* dans sa paroisse. Initialement, les célébrations avaient lieu dans le salon des événements [*salão de eventos*] de l'église. Mais même ainsi, elles furent la cible de protestations et de pétitions envoyées à l'archevêque de São Paulo pour demander à ce qu'il intervienne. Dona Jenny, une des plus anciens membres de la Pastorale Afro de l'Achiropita, se rappelle qu'il lui arriva ainsi de voir une ces pétitions dans le secrétariat-même de l'église : « les blancs ne voulaient pas de lui », affirme-t-elle<sup>129</sup>.

Une manière d'affronter ces difficultés fut, selon ces agents, de produire des savoirs. Le père Toninho lui-même raconte le commencement de son militantisme, au croisement de l'académie et du travail pastoral aux côtés des autres pères :

---

<sup>127</sup> Le terme “macumba” il y a depuis longtemps une connotation péjorative sur les religions afro-brésiliens une foi qu'il le terme a été associé à la fois à un type de « faux religions » où des actions mauvaises. Sur ce terme voir, par exemple I. Maggie. *Medo de Feitiço*, 1992.

<sup>128</sup>Entretien à Brasília, 19 octobre 2010

<sup>129</sup>Entretien à São Paulo, 06 maio 2010.

“Dans les années 70, les mouvements sociaux étaient sur le devant de la scène. La lutte pour se débarrasser du régime militaire marqua un moment fort au sein du pays. Dans ce contexte, le mouvement noir commençait à se réorganiser au sein de la société civile. En compagnie de quelques jeunes prêtres noirs récemment ordonnés, nous avons commencé à nous rendre compte que ce mouvement avait également besoin d'exister dans l'église, puisque la discrimination que les noirs connaissait dans la société civile était également vécue au sein des églises. Pour nous, si l'Eglise n'accompagnait pas les conquêtes des noirs dans la société civile alors qu'elle aurait dû être à la pointe de ce mouvement, elle resterait en arrière. A cette époque, on ne voyait pas de noirs occuper des places au sommet des institutions civiles, pas plus qu'au sommet de l'Eglise. Il était évident que pour dépasser ce problème, il nous faudrait initier un travail de conscientisation[...]”<sup>130</sup>.

Parmi les interlocuteurs du père Toninho à São Paulo, on comptait alors le père Mauro Batista (qui enseignait également à la PUC-SP et développait un travail dans la Vila das Belezas, dans la région de Santo Amaro à São Paulo), le père Edir Maria (qui travaillait dans la ville de Lins, dans l'état São Paulo, mais qui étudiait à São Paulo), le père Batista (qui travailla à la Cathédrale da Sé, dans le centre de São Paulo et qui fonda l'Institut du Noir [*Instituto do Negro*] qui porte aujourd'hui son nom et mène des actions dans le domaine de l'éducation], ainsi que le père colombien Heitor Frizotti.

Dans cette réflexion sur une « théologie noire », trois thèmes se détachent : la « spiritualité du peuple noir », la liturgie inculturée afro-brésilienne et la question de la conciliation entre foi et militantisme.

Si l'on considère la situation dans laquelle se trouve alors l'Eglise Catholique en Amérique Latine, particulièrement après l'avènement de la Théologie de la Libération, articuler profession de foi et militantisme politique et/ou social n'était pas

---

<sup>130</sup> « *Na década de 70 os movimentos sociais estavam em evidência. A luta pela superação do regime militar marcava um momento forte dentro do país. Neste contexto, o movimento negro começava a se reorganizar na sociedade civil. Eu e mais alguns jovens padres negros, recém ordenados, começamos a entender que este movimento deveria também ter seu braço na igreja, pois a discriminação que os negros sofriam na sociedade civil, também era vivida dentro das igrejas. Entendíamos que se a igreja não acompanhasse as conquistas dos negros na sociedade civil, ela, que deveria estar à frente, ficaria para trás. Naquela época, não víamos negros nos primeiros escalões das instituições civis, nem tampouco nos primeiros escalões da igreja. Era evidente que para superar esse problema deveríamos iniciar um trabalho de conscientização. [...]* ». Entretien donné au Portal Afro. Disponible sur : [http://www.portalafro.com.br/dados\\_seguranca/entrevistas/padretoni/toninho.htm](http://www.portalafro.com.br/dados_seguranca/entrevistas/padretoni/toninho.htm). Consulté le 14 juin 2014.

une tâche bien difficile, bien que des protestations aient pu se faire entendre du côté des ailes les plus conservatrices de la hiérarchie ecclésiastique. Le fait est que tout cela fait suite au Concile Vatican II (1962-1965) qui établit de nouvelles bases pour l'Eglise et qui sera impulsé par les Conférences Générales de l'Episcopat Latino-Américain et Caribéen (CELAM) de Medellín (Colombie) en 1968 et de Puebla de Los Andes (Mexico, en 1979) où le « pauvre » (comme le formule la Théorie de la Libération pour évoquer le prolétariat) devient le destinataire principal des actions ecclésiastiques. C'est dans cet esprit que les fidèles brésiliens s'organisent alors en petits groupes de sociabilité où actions religieuses et sociales se mêlent pour venir former un tout organique où ces deux dimensions se soutiennent et qui rendent possible le développement d'une réflexion sur la discrimination raciale et l'appartenance religieuse.

Le document de conclusion qui ressort de la Conférence de Puebla identifie les « afro-américains » comme une des faces visibles du « Christ souffrant » :

« Cette situation d'extrême pauvreté généralisée acquiert, dans la vie réelle, des traits extrêmement concrets dans lesquels nous devrions reconnaître les traits de souffrance du Christ, le Seigneur (qui nous questionne et nous interpelle) : [...] des traits d'indigènes et, fréquemment également, d'afro-américains qui, parce qu'ils vivent de manière ségréguée et dans des situations inhumaines, peuvent être considérés comme les plus pauvres parmi les pauvres » (CELAM, 1979, §34).

Le père Toninho considère lui aussi que ces deux dimensions sont indissociables :

« Qu'est-ce que la religion ? Au fond, c'est une médiation qui cherche à amener les personnes à la conscience qu'elles sont les fils de Dieu et qu'elles ont donc des droits garantis, tels que la dignité. La religion doit aider à la récupération de cette dignité. En ce sens, la figure du religieux et du politique, dans le sens large que l'on peut attribuer à ce mot, se croisent. Pas seulement la religion comme religion, mais également comme objectifs, car elle naît avec des objectifs, elle ne peut pas être neutre. Au sein du christianisme, cela signifie faire une place à ceux choisis par Dieu, c'est-à-dire les pauvres. L'Eglise doit par conséquent prendre parti, et son parti est celui des pauvres.

Et entre nous, qui sont les plus pauvres ? Ce sont les noirs, ainsi qu'un grand nombre de personnes vivant dans l'exclusion<sup>131</sup> ».

D'une certaine façon, le Centro Atabaque réunissait le groupe des instigateurs de la théologie noire catholique. Il y avait cependant d'autres groupes de débats disséminés à travers le Brésil et quelques forums de discussion comme le Congrès des Entités Noires Catholiques [*Congresso das Entidades Negras Católicas – CONENC*], qui réunissait les leaders de différents groupes, notamment les Agents de Pastorale Noirs.

Si l'on en croit les manuels distribués par la Pastorale Afro-brésilienne, le CONENC surgit de la nécessité de faire le point sur les activités développées par les différents organes de la militance noire catholique. Au cours de ce moment de réflexion, de nouvelles stratégies d'action sont ébauchées, en parallèle à la tenue de débats sur les justifications théologiques et pastorales de ces mêmes actions. Le Congrès en question avait ainsi pour objectif de réaliser une analyse de conjoncture et de planifier les orientations du mouvement. Dans cet espace de formation, les théologiens débattent de thématiques qui sont constamment mises sur le devant de la scène lorsque l'Eglise prend position dans le débat public sur les politiques publiques destinées à la population noire ; ils dénoncent le racisme institutionnalisé qui existe également dans le contexte religieux, et débattent de la mise en place de liturgies exprimant la « culture noire » ou la « spiritualité noire », ou encore « la manière noire de prier ».

En ce qui concerne les accusations sur les connivences qu'auraient entretenu les dirigeants catholiques avec le trafic d'esclaves et avec la reproduction du système de travail forcé, il semble que les militants afro-catholiques aient déjà dépassé ces questions. De fait, suite à la Campagne de la Fraternité [*Campanha da Fraternidade*]

---

<sup>131</sup> “O que é a religião? No fundo, é uma mediação que quer levar as pessoas a consciência que são filhos de Deus e, portanto, com direitos garantidos, como dignidade. A religião deve ajudar na recuperação desta dignidade. Nesse sentido, a figura do religioso e do político, no amplo sentido desta palavra, se encontram. Não a religião apenas como religião, mas também como objetivo, pois ela nasce com objetivos, ela não pode ser neutra. No cristianismo significa fazer uma opção por aqueles escolhidos por Jesus, ou seja, os pobres. A Igreja, portanto, é partidária, e seu partido é o dos pobres. E entre nós quem são os mais pobres? São os negros e mais um grande número de pessoas que vivem na exclusão.” Entretien donné au Portal Afro. Disponible sur [http://www.portalafro.com.br/dados\\_seguranca/intervistas/padretoni/toninho.htm](http://www.portalafro.com.br/dados_seguranca/intervistas/padretoni/toninho.htm).

de 1988<sup>132</sup>- qui eut le noir comme thème principale – ainsi qu'aux demandes successives de pardon formulées par le pape Jean Paul II, ces derniers estimèrent cette question résolue.

Durant la réalisation de la Campagne de la Fraternité, le texte officiel intitulé « J'ai entendu la clamour de ce peuple » [Ouvi o clamor desse povo] revint sur la trajectoire des noirs et de leurs descendants pour reconnaître que, de fait, à l'époque les membres de l'Eglise fermèrent les yeux sur les violences de l'esclavage, même s'il y eut des cas de résistance. Par le biais de ce texte, l'Eglise déclara alors faire son *mea culpa*, demandant pardon. Par la même occasion, elle demandait également aux noirs de pardonner à leurs bourreaux et de travailler côte-à-côte avec elle à l'élimination de toutes les formes de discrimination ainsi qu'à l'implantation de politiques réparatrices (CNBB : 1988, §146). La première demande de pardon énoncée par le pape Jean-Paul II eut lieu en 1992, alors qu'il se rendait à Gorée, au Sénégal. Il reconnut alors la participation de l'Eglise dans le trafic d'esclaves africains.

Ces hommes, ces femmes et ces enfants ont été victimes d'un honteux commerce, auquel ont pris part des personnes baptisées mais qui n'ont pas vécu leur foi. Comment oublier les énormes souffrances infligées, au mépris des droits humains les plus élémentaires, aux populations déportées du continent africain ? Comment oublier les vies humaines anéanties par l'esclavage ? Il convient que soit confessé en toute vérité et humilité ce péché de l'homme contre l'homme, ce péché de l'homme contre Dieu. [...] De ce sanctuaire africain de la douleur noire, nous implorons le pardon du ciel. Nous prions pour qu'à l'avenir les disciples du Christ se montrent pleinement fidèles à l'observance du commandement de l'amour fraternel légué par leur Maître<sup>133</sup>.

Comme déjà mentionné plus haut, au mois d'octobre de la même année Jean-Paul II revint à nouveau sur le thème en employant les mêmes mots qu'à Gorée lors de son discours en ouverture de la Conférence du CELAM à Saint-Domingue

<sup>132</sup> La Campagne de la Fraternité est une action réalisée par l'Eglise Catholique dans le cadre de la Conférence National des Evêques du Brésil (CNBB) et de la Cáritas Brésilienne dans le but d'élargir l'évangélisation. Elle est apparue à l'initiative de la Cáritas Brasileira qui cherchait à lever des fonds pour ses œuvres bénévoles. Incorporée par la CNBB, elle devint un mécanisme de défense des intérêts sociaux des moins favorisés et une forme d'alerter sur les problèmes sociaux généraux, au-delà de la levée de fonds pour mettre en place les projets liés à une thématique définie chaque année. Ana Lúcia (Valente, 1994), dans son analyse des APNs, accompagna le développement de la Campagne de la Fraternité de 1988. Dans notre dissertation de master, j'ai étudié l'impact de cette campagne sur la configuration de la liturgie afro (Oliveira, 2011).

<sup>133</sup> Discours de sa Sainteté Jean-Paul II à la communauté catholique de l'île de Gorée dans l'église de Saint-Charles Borromée. Île de Gorée (Sénégal), Samedi, 22 février 1992. Disponible sur : [https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/speeches/1992/february/documents/hf\\_jp-ii\\_spe\\_19920222\\_isola-goree.html](https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/speeches/1992/february/documents/hf_jp-ii_spe_19920222_isola-goree.html) Consulté le 13 février 2013.

(République Dominicaine). Il insista qui plus est cette fois-ci sur la nécessité de valoriser la culture afro-américaine dans le processus d'évangélisation<sup>134</sup>. En écho à ces recommandations du pontife, les évêques du CELAM réaffirmèrent alors l'engagement de l'Eglise envers les populations marginalisées (mentionnées dans le texte sous le vocable de « pauvres ») et assumèrent la défense et le soutien aux luttes des noirs, des indigènes des femmes, etc. comme faisant pleinement partie de ses attributions.

L'Eglise se sentant ainsi expurgée du « péché » commis envers les noirs, il apparut cependant nécessaire de devoir en réparer les conséquences. D'où l'apparition des deux autres thèmes qui, jusqu'à aujourd'hui, représentent les principaux chevaux de bataille des militants noirs catholiques : la théologie noire et les liturgies inculturées.

Comme nous l'évoquions déjà plus haut, ces thèmes commencèrent à être plus directement abordés au sein du Groupe Atabaque et des CONENC. Les discussions entre les membres de l'Atabaque accouchaient de textes académiques (qui venaient alimenter les pratiques pastorales). Les CONENCS avaient, de leur côté, pour difficile mission de « traduire » cette langue théologique en termes militants à destination des mouvements, tout en définissant également des orientations pour l'action de ces derniers.

Le premier CONENC eut lieu en 1998 mais, comme l'a souligné le conseiller national de la Pastorale Afro-Brésilienne, il n'existe aucune trace écrite de l'événement<sup>135</sup>. Les conclusions des débats commencèrent à être consignées dans des « lettres d'intentions » [cartas-compromisso] à partir de la seconde édition, en 2000. De telles « lettres » présentent de manière synthétiques les points principaux ressortant de chacune de ces rencontres. Les CONENC ont généralement lieu tous les deux ans. Dans l'intervalle sont organisés les congrès locaux à l'échelle des états ainsi que le congrès latino-américain et caribéen. Une telle temporalité n'est pourtant pas toujours suivie à la lettre et en 2012 on décida que les rencontres nationales auraient lieu tous les trois ans, et que les congrès à l'échelle des états et du continent auraient lieu dans le laps de temps séparant deux éditions.

---

<sup>134</sup> Message de sa Sainteté Jean-Paul II aux afro-américain. Saint-Domingue, 12 octobre 1992. Disponible sur [https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/messages/pont\\_messages/1992/documents/hf\\_jp-ii\\_mes\\_19921013\\_afroamericani.html](https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/messages/pont_messages/1992/documents/hf_jp-ii_mes_19921013_afroamericani.html) Consulté le 13 février 2013.

<sup>135</sup> Discours d'ouverture du VIIIe CONENC, Duque de Caxias (état de Rio de Janeiro), 17 juillet 2015.

Organisé à Salvador, le second CONENC servit à préparer la Rencontre de la Pastorale Afro-Américaine [*Encontro da Pastoral Afro-Americana*] qui eut lieu dans la ville en 2000. La lettre clôturant cette édition insista sur le fait que :

[...] la principale question est celle-ci : nous avons la mission de la reconstruction de l'identité et de la vie [...] nous avons appris qu'être noirs et noires est une prise de position, une prise de conscience, un choix, une option. Etre noir est une question politique. Etre noir et noire [*negro e negra*] est bien plus qu'avoir la peau noire [*preta*]. Etre noir et noire est une attitude de responsabilité, c'est une attitude politique<sup>136</sup>.

Lors du 3e CONENC, organisé à Goiânia (état du Goiás) en 2003, on discuta des défis liés à la construction et à l'organisation de la Pastorale Afro aux différents niveaux ecclésiastiques (paroisse, diocèse, régional, national), de l'engagement dans la mise en place de politiques publiques et d'actions de discrimination positive, et de la valorisation de l'histoire des noirs au Brésil. Commentant les conclusions de cette rencontre, Gabriel dos Santos affirme qu':

[...] il ne s'agit pas de « préserver » un passé n'ayant pas été vécu, mais bien un passé très proche qui, pour de nombreux membres fondateurs de cette pastorale, est encore dans les mémoires [...]. Face à cela, tout pointe vers l'hypothèse selon laquelle, étant donné que la Pastorale Afro fut créée par des membres du clergé catholique noir, ces derniers le firent afin que cette dernière vienne remplir la fonction de rétablir les liens d'une spiritualité première rompue lorsque l'institutionnalisation d'un lieu religieux exclusif avec l'Eglise Catholique vînt substituer les premières relations religieuses nouées dans l'altérité de la communauté par des relations religieuses institutionnalisées des professionnels de la foi. C'est ce que laisse penser le témoignage du frère Tatá, qui explique que durant son enfance son père était urbaniste, ou celui du carmélite Cunha qui, à différentes reprises, raconta avoir été élevé par l'orisha Ogum – l'orisha auquel été attribuée la transe de sa mère biologique. (SANTOS, 2013, p. 51).

---

<sup>136</sup> “[...] a questão maior é essa: nós temos a missão da reconstrução da identidade e da vida [...] nós temos aprendido que ser negros e negras é uma tomada de posição, é tomada de consciência, de escolha, de opção. Ser negro é uma questão política. Ser negro e negra é muito mais o que ter a pele preta. Ser negro e negra é uma atitude de responsabilidade, é uma atitude política”. Extrait d'une lecture faite par le père Jurandyr Azevedo lors du discours d'ouverture du VIIIe CONENC, Duque de Caxias (RJ), 17 juillet 2015.

La 4e édition du Congrès en 2006 voit revenir ce thème de la Pastorale Afro à travers l'étude du document 85 de la CNBB qui traite de manière spécifique des orientations de cette pastorale. La nouveauté, c'est qu'apparaît alors la nécessité de :

faire toujours apparaître les symboles de notre culture au cours de nos activités culturelles et religieuses (musique, danse, vêtements, esthétique afro, exposition de poupées, littérature brésilienne, films, etc.) ; d'organiser des bibliothèques dans les paroisses (littérature pour tous les âges) ; d'exiger, aux côtés des écoles, le respect immédiat de la loi 10639/03<sup>137</sup>.

On se rend bien compte que les débats ayant lieu au sein de l'Eglise ne sont pas détachés de la conjoncture nationale. En demandant l'application de la loi qui établit l'obligation d'enseigner l'histoire et la culture africaine et afro-brésilienne dans l'éducation nationale, les militants exigent également l'application de ces principes dans les programmes du catéchisme (c'est-à-dire dans la formation religieuse dispensée aux enfants par chaque église). Dans ce sens, le Groupe d'Etudes des Educateurs Noires [*Grupo de Estudos de Educadoras Negras* : un groupe de travail constitué au sein de la Pastorale Afro nationale] élabora un document définissant les orientations à suivre pour la mise en place de cette loi dans les communautés. Il faut mis à disposition des militants catholiques au cours de l'année 2015.

La thématique des politiques publiques et du combat contre le racisme réapparaît de forme incisive lors de la 5e CONENC de 2007. Selon les participants :

[...] les politiques publiques ne combattent pas le racisme de base. Nous percevons que le racisme est présent, traversant tous les aspects religieux, culturel, économique, idéologique de la société ; ou nous ne parviendrons pas à faire émerger une nouvelle conscience dans la lutte pour un monde nouveau<sup>138</sup>

Il est intéressant de noter que les militants défendent une posture qui va au-delà de l'acceptation de politiques publiques compensatoires. Le racisme structurel est pointé du doigt comme la cause de la discrimination contre les noirs, y compris au sein d'une église qui rencontre de plus en plus de résistances à mesure qu'elle accepte les

<sup>137</sup> “[...] fomentar sempre presente nas atividades religiosas e culturais, os símbolos da nossa cultura (música, dança, vestuário, estética afro, exposição de bonecas, literatura brasileira, filmes etc.); organizar bibliotecas nas comunidades paroquiais (literatura para todas as idades); exigir junto às escolas, o cumprimento imediato da lei 10639/03”. *Idem*.

<sup>138</sup> “[...] percebe-se também que as políticas públicas não enfrentam o racismo na base. Percebemos que o racismo está presente, introjetado em todos os aspectos: religioso, cultural, econômico ideológico da sociedade; ou não conseguiremos nova consciência na luta de um novo mundo”. *Idem*.

liturgies inculturées. Au cours de cette période, les relations entre les dirigeants de la Pastorale Afro et ceux des APNs commencent à battre de l'aile, chaque groupe commençant à accuser l'autre d'avoir « dévier de ses principes ». La scission entre la CNBB et les APNs est actée dans une lettre datant de 2009. Elle est désavouée par des militants des deux camps qui affirment n'avoir pas été mis au courant. Dans la pratique, certains membres de ces deux groupes continuent cependant, aujourd'hui encore, de circuler entre l'un et l'autre.

Au cours de notre master (OLIVERIA, 2011), j'ai analysé ce processus de rupture et démontré que plus la Pastorale Afro se dédiait à la promotion d'une liturgie inculturée et à l'insertion du noir dans l'Eglise et plus elle perdait de visibilité dans le débat public sur la promotion de l'égalité raciale. Il faut toutefois souligner le fait que dans ce jeu politique, certains membres de la Pastorale Afro-Brésilienne ne cessèrent jamais de circuler (ils le font encore aujourd'hui) dans les instances de décision liées au pouvoir public (participation aux conseils de promotion et de défense de l'égalité raciale, ou de combat contre le racisme et l'intolérance religieuse). La Pastorale Afro détenait par ailleurs un siège permanent au conseil du Secrétariat Fédéral à la Promotion de l'Egalité Raciale [*Secretaria da Promoção da Igualdade Racial*]. Il faut encore ajouter que, profitant du prestige de la CNBB, la Pastorale devint un interlocuteur plus légitime que les APNs pour discuter avec les pouvoirs publics, les Agents de Pastorale Noirs bénéficiant d'une moindre visibilité publique malgré leur engagement comme organisme du mouvement noir civil.

En 2009, São Luis (dans l'état du Maranhão) accueilli la 6e CONENC. Cette édition mis l'accent sur la Conférence du CELAM qui avait eu lieu à la ville d'Aparecida du 13 au 31 mai 2007 (elle avait été inaugurée par le pape Benoît XVI). Les conclusions issues de cette dernière furent lues en parallèle à celles de Puebla (1979). Une série de lettres de soutien furent alors rédigées (à destination des communautés quilombolas, des jeunes, etc.) et le grand engagement de cette CONENC fut de mettre en pratique la afro-brésilienne » en mettant l'accent sur les célébrations inculturées.

Du fait de notre travail de master, où j'analysais les significations des liturgies afro-catholiques, nous fûmes invités à présenter les conclusions de notre recherche lors de la septième édition de la CONENC par la coordination nationale. Cette nouvelle édition eut lieu à Londrina en février 2012 et on me demanda par ailleurs d'y présenter

une analyse de conjoncture sur la situation du noir au Brésil<sup>139</sup>. Notre participation avait comme objectif de venir offrir quelques appuis à la réflexion des participants du congrès, étant attendu de ces derniers qu'ils analysent les données que nous leur présenterons à la lumière des connaissances théologiques catholiques afin de pouvoir ensuite développer des stratégies d'action. Ce mode de fonctionnement, connu sous le nom de voir-juger-agir [*ver-julgar-agir*], fut adopté par l'Eglise au Brésil pour élaborer l'ensemble de ces documents officiels, à la suite du Concile Vatican I. Il compte aujourd'hui deux étapes supplémentaires, revoir-célébrer [*rever-celebrar*], durant lesquelles les actions réalisées sont réévaluées et les résultats positifs commémorés. Il ne m'était donc pas demander de réaliser un exercice réflexif mais de présenter des données officielles sur la situation socio-économique des noirs au Brésil, l'analyse de ces dernières revenant aux religieux. Ce congrès fut marqué par la thématique des liturgies inculturées ainsi que par une polémique entre les délégués.

Selon les dires de certain des participants, la Pastorale Afro Nationale avait, pour la première fois, limité le nombre de participants par état au CONENC, ce qui réduisit considérablement la participation. De nombreuses personnes présentes dénoncèrent le fait que cette manière de faire exclu les militants des débats et rendit plus difficile la communication. Les représentants de la coordination nationale avancèrent au contraire que la limitation du nombre de congressistes était une nécessité étant donné les difficultés à trouver un lieu pouvant accueillir un grand nombre de personnes à un faible coût. Traversé par ces tensions, l'événement se déroula durant deux jours, oscillant entre les moments de consensus et les épisodes plus tendus. Le débat culmina au cours du deuxième jour, quand le conseiller national de la commission liturgique de la CNBB commença à discuter du thème de l'inculturation dans la liturgie. Son intervention fut divisée en trois parties. Il débuta par une explication du sens de la liturgie catholique romaine, poursuivit par un débat sur ce que l'Eglise entendait par *inculturation dans les rituels liturgiques*, avant de terminer par une analyse de différentes d'actions qui venaient d'être développées.

---

<sup>139</sup> Il est important de se souvenir, nous l'avons déjà dit dans cette thèse, que le dialogue entre l'académie et les leaders religieux a toujours existé. Même si les chercheurs ne sont pas toujours adeptes du système de croyances qui les invite pour réaliser des conférences, de cours de formation, ou des activités de conseil pour la production des textes des formations. Au cours des dernières années, on observe également la présence d'autres professionnels des domaines médicaux et juridiques. En ce qui me concerne, j'ai déjà été sollicité pour prendre la parole dans des contexte afros, catholiques et protestants. Une partie de ces invitations furent formulées avant le début de cette recherche doctorale et leur volume augmenta au fur et à mesure que je commençai à devenir plus connu dans ce champ comme au sein de l'académie.

Si la première et la seconde parties firent l'objet d'une attention soutenue de la part de l'auditoire, impressionnée par la quantité d'informations nouvelles fournies, la troisième partie, en revanche, provoqua un certain malaise. En se basant sur divers exemples de rituels inculturés (messes afro, *sertanejas* (« *champêtre* »), créoles etc.), la présentation du conseiller fut battue en brèche par de nombreux militants présents dans l'assemblée.

Depuis la Messe des Quilombos [*Missa dos Quilombos*], célébrée sur la *Praça do Carmo* de Recife (état du Pernambouc) en 1981, les agents afros ont essuyé de nombreux conflits au cours de leurs tentatives pour établir une célébration dont les éléments culturels (dans ce cas, ce que on appelle les symboles de l'héritage au Brésil) puissent être additionnés à ceux du catholicisme. La principale accusation rencontrée est qu'en important de tels éléments, les militants viendraient perturber le rituel sacré avec des attributs venus d'autres religions. Le défi était, par conséquent, de prouver qu'il s'agissait d'incorporer au culte des symboles « culturels » et non pas « religieux ». Nous reviendrons plus en détails sur ce point un peu plus loin dans le texte, mais il nous faut ici souligner que la préoccupation du conseiller de la liturgie au cours de sa conférence était de démontrer que dans l'univers des symboles possiblement disponibles dans la culture, certains étaient susceptibles d'être inclus dans le rite catholique, tandis que d'autres non. Selon ce point de vue, pour le dire autrement, c'était comme si chaque élément possédait une nature intrinsèque lui conférant un sens indépendamment de son contexte d'usage. L'eau, pour prendre un exemple, serait immuablement vue comme un « élément de purification ». Le consensus sur lequel déboucha la fin du débat fut de reconnaître la nécessité de créer un document national qui orienterait la préparation de ces liturgies en évitant les « exagérations » [exageiros]. L'élaboration d'un « rituel afro-brésilien » spécifique fut toutefois rejeté, du fait du précédent du cas de la République Démocratique du Congo<sup>140</sup>.

Le document final insista de nouveau sur la nécessité pour la Pastorale de se restructurer à ses différents niveaux (local, diocésain, régional, national), d'élaborer des institutions de formation et d'améliorer la circulation de l'information entre les militants. Dans la lettre d'intentions, il est mis en avant que :

---

<sup>140</sup> Depuis la réalisation du IIe concile œcuménique du Vatican (1962-1965) la République Démocratique du Congo a fait approuvé par le Vatican un rituel propre pour les sacrements (notamment la messe) dans lequel des éléments de la « culture locale » a été incorporé aux rites latins. (Voir Oliveira, 2016)

Tout au long du Congrès, nous avons réfléchi à la spiritualité liturgique-chrétienne, en entendant notre identité culturelle comme enrichissante pour la vie ecclésiale, comme le reconnaît le document d'Aparecida - « Les Afro-américains se caractérisent entre autres éléments par l'expressivité corporelle, l'enracinement dans la famille et le sens de Dieu » (Déclaration d'Aparecida, p.56). Dans cette perspective, nous reconnaissons que notre spiritualité comme une forme de résistance et qu'elle est intrinsèquement liée à notre passé.<sup>141</sup>.

La huitième édition du CONENC eut finalement lieu du 16 à l'à Duque de Caxias, dans l'état du Rio de Janeiro. Organisée autour du thème « Prophétisme : Construire une société juste et solidaire » [*Profetismo: Construir uma sociedade justa e solidária*] et le mot d'ordre « Moi, l'Eternel, je t'ai appelé pour le salut, Et je te prendrai par la main, Je te garderai, et je t'établirai pour traiter alliance avec le peuple, Pour être la lumière des nations » (Is 42,6), cette édition fut le théâtre de diverses innovations. En premier lieu, la coordination fit le pari de limiter les places et d'investir les participants de la charge de délégués qui, de retour dans leur diocèse respectif, aurait pour responsabilité de communiquer les informations dans leur groupe de base. La seconde nouveauté fut la réalisation de « Conenquinhos », des rencontres de moindre ampleur à l'échelle des diocèses et des régionaux<sup>142</sup> sur la base d'un document préalablement préparé sur le thème du CONENC afin de préparer les délégués qui participeront à la rencontre nationale. De nouveau, ces initiatives furent réprouvées par certains militants qui alléguèrent que la CNBB restreignait la libre participation aux espaces de délibération. La réponse de la conseillère fut similaire à celle de 2012, insistant au passage sur la nécessité de faire des CONENC des espaces de discussion et d'élaboration de propositions pouvant être répliquées dans chaque contexte local. De ce point de vue, il devenait selon elle impossible d'accueillir un nombre illimité de participants. Avec la proposition de réaliser le CONENC tous les trois ans, l'espace intermédiaire servant alors à la réalisation des rencontres régionales avant et après le congrès national.

---

<sup>141</sup> « Ao longo do Congresso refletimos sobre a espiritualidade litúrgico-cristã compreendendo nossa identidade cultural como enriquecedora da vida eclesial, reconhecida no documento de Aparecida –“Os afro-americanos se caracterizam, entre outros elementos, pela expressividade corporal, o enraizamento familiar e o sentido de Deus” (DAp. 56). Nessa perspectiva, reconhecemos que nossa espiritualidade tem sido uma forma de resistência e está intrinsecamente ligada à nossa identidade ». Message du VIIe Congrès National des Entités Noires Catholiques de la CNBB. Londrina, état du Parana, 12 février 2012.

<sup>142</sup> La CNBB divise le territoire national en 18 régionaux [regionais], afin de rendre son action plus dynamique. Chaque régional comporte un ensemble de diocèses : Centro-Oeste (CO), Leste 1 (L1), Leste 2 (L2), Nordeste 1 (NE1), Nordeste 2 (NE2), Nordeste 3 (NE3), Nordeste 4 (NE4), Nordeste 5 (NE5), Noroeste (NO), Norte 1 (N1), Norte 2 (N2), Oeste 1 (O1), Oeste 2 (O2), Sul 1 (S1), Sul 2 (S2), Sul 3 (S3), Sul 4 (S4). Chaque régional ne correspond pas forcément à un état de la fédération brésilienne mais se superpose à cette division.

Parmi les conseillers invités, on remarqua la présence de l'ex-ministre du Secrétariat Spécial à la Promotion de l'Egalité Raciale [*Secretaria Especial de Promoção da Igualdade Racial*], Eloi Ferreira de Araujo, qui prit la parole sur les politiques publiques destinées à la population noire et souligna la participation décisive de la CNBB, par le biais de la Pastorale Afro, dans certaines d'entre elles, en particulier le soutien à l'approbation du Statut de l'Egalité Raciale [*Estatuto da Igualdade Racial*, Loi n. 12.288, du 20 juin 2010]. Dans la lettre finale, les participants réaffirmèrent l'engagement de la Pastorale Afro dans la défense des politiques publiques et la valorisation de la « culture » et de l'« identité noire » :

Encouragés par la parole de Dieu, nous réaffirmons notre engagement d'ouverture dans la perspective d'une amplification du dialogue inter-religieux. Nous croyons qu'en ce qui concerne la dignité de la personne humaine, les actions de discrimination positive assurent la dignité de la personne humaine et constituent des voies permettant à la justice et à l'égalité de parvenir aux plus nécessiteux, et plus particulièrement la jeunesse noire. Dans le contexte de la culture moderne, nous soutenons les politiques publiques en faveur de la communauté noire et insistons sur l'urgence d'une pratique citoyenne accompagnant de telles politiques afin que disparaîsse ce paysage de violence. Il est nécessaire que les conseils de droits assument le contrôle social à partir d'un critère ethnico-racial<sup>143</sup>.

A propos de cette lettre, il est important de souligner la position symétriquement opposée à celle adoptée par les participants du Ve CONENC. Au cours de cette rencontre, l'idée que les politiques publiques puissent représenter une forme efficace de combattre le racisme avait alors été rejeté, du fait des traits structurels censés définir celui-ci dans la société brésilienne. Huit ans plus tard, le caractère réformateur de telles politiques est finalement reconnu, ces dernières aidant, selon le texte, à assurer « la dignité de la personne humaine ».

---

<sup>143</sup> “Encorajados pela Palavra de Deus, reafirmamos o nosso compromisso de abertura na perspectiva de ampliação do diálogo inter-religioso. Acreditamos que as Ações Afirmativas na garantia de direitos fundamentais asseguram a dignidade da pessoa humana e se constituem como caminhos para que a justiça e a igualdade cheguem aos mais necessitados, de maneira particular a juventude negra. Diante do cenário da cultura moderna, apoiamos as Políticas Públicas a favor da comunidade negra e ressaltamos que se faz urgente uma prática cidadã, que acompanhe tais políticas para que se reverta esse quadro de violência. É necessário que os conselhos de direitos façam de fato o controle social com recorte étnico racial”.

Lettre-message du VIII<sup>e</sup> Congrès National des Entités Noires Catholiques. Duque de Caxias (RJ), 19 juillet 2015.

Le contexte dans lequel d'autres événements eurent lieu présente quelques pistes qui peuvent aider à comprendre ce changement de position. En 2015, il fut possible de visualiser une série de mesures concrètes dont bénéficia directement la population noire : le contingent de places réservées dans les universités publiques et les concours publics fédéraux, l'approbation du Statut de l'Egalité Raciale, la création des Centres de Conscience Noire [*Núcleos de Consciência Negra*] au sein des universités fédérales (qui commencèrent à développer des recherches, des activités de vulgarisation académique et de formation à destination des éducateurs afin qu'ils puissent travailler les thématiques de l'histoire et de la culture africaine, afro-brésilienne et indigène dans les écoles), ainsi qu'une plus grande visibilité des personnes noires dans les espaces bénéficiant d'un plus important prestige public (charges publiques, médias, université, etc.).

A partir d'un sondage que j'ai réalisé, il faut également noter que pour 50% des participants du CONENC de 2015 il s'agissait là de leur première édition. En plus de cela, suite à la mort du père Toninho en 2009, le Groupe Atabaque diminua drastiquement ses activités, tout comme les Groupes de Travail qui conseillaient la Pastorale Afro Nationale et qui sont inactifs depuis 2010 (mis à part le Groupe des éducatrices noires). Il faut enfin souligner la présence toujours plus importante des militants catholiques dans les espaces de décision tels que les organes de combat contre le racisme et de promotion de l'égalité raciale ou encore de valorisation de la culture noire.

Une part du mouvement noir catholique semble aujourd'hui accorder moins d'importance à une théologie noire, tandis que l'investissement en faveur des liturgies *inculturées* reste, pour sa part, constant. La question « que prie-t-on ? », qui se rapporte à certains principes spirituels liés à un groupe ethnique spécifique (dans le cas qui nous concerne, les africaines et leurs descendants au Brésil) est aujourd'hui passée au second plan face à un « comment prie-t-on ? » qui part du principe que le contenu de la foi est déjà posé dans le cadre catholique et qu'il serait seulement nécessaire de revêtir ce dernier de la culture des fidèles concernés, ici la culture noire. Dans cet intervalle, le projet de production d'une « Bible de la négritude », même s'il n'est pas abandonné, est tout au moins mis de côté sans prévision de reprise des travaux. Il ne reste plus que la célébration des saints noirs présents dans le panthéon catholique.

Au fil des congrès, la « spiritualité noire » a donc de plus en plus été identifiée à partir d'une série d'expressions « culturelles » se manifestant dans la liturgie, en

particulier celle de la messe. Comme j'ai tenté de le montrer dans notre recherche de master, de tels éléments symboliques gardent encore aujourd'hui une relation ténue avec les religions afro-brésiliennes (OLIVEIRA, 2011). Ce que l'on observe, c'est qu'à mesure que les liturgies inculturées s'établissent (avec quelques changements mais sans altération de la structure), les religions afro-brésiliennes en viennent à être appréhendées à partir de deux clés de lecture, celle de la « religion » et celle de la « culture ». Pour le dire autrement, lorsque l'on a affaire à un débat public sur l'intolérance religieuse, la lutte contre les discriminations et le dialogue inter-religieux, les religions afros sont actionnées comme interlocuteurs (le cas paradigmique d'un tel mouvement étant, comme nous le verrons, la constitution des groupes de dialogue [*núcleos de diálogo*] catholiques-candomblé). Inversement, quand il s'agit de parler de la culture noire et de l'identité noire, de telles religions sont mobilisées comme de « fidèles gardiens des symboles des héritages africains au Brésil », reproduisant d'une certaine manière le discours déjà tout prêt des agents publics chargés de la promotion et de la conservation du « patrimoine afro-brésilien ».

Dans la prochaine partie, nous verrons comment ces orientations catholiques opèrent dans la pratique.

## **9. 2.2 Des groupes afro-catholiques pour la « population noire »**

On a précédemment souligné le fait que l'une des préoccupations des agents noirs catholiques était la construction d'un récit sur l'histoire du noir au Brésil. Au sein de l'Eglise, le travail de Lucilene Reginaldo (1995) est paradigmique, à commencer par son titre : *Une histoire qui ne fut pas racontée* [Uma história que não foi contada]. Et de fait, une des grandes tâches des catholiques noirs a été de « raconter l'histoire », en revenant sur les processus et les événements avec l'intention de « récupérer la dignité du peuple noir » et de réclamer des réparations. Cette action n'est pas détachée du Mouvement Noir en général. Il est nécessaire de prendre en compte le fait que de nombreux catholiques participaient également à d'autres activités en dehors de l'Eglise. Comme le raconte le père Jurandyr, la Pastorale Afro naquit justement de la nécessité de penser le militantisme au sein-même de l'Eglise.

Comme l'a bien mis en avant Lucilene Reginaldo (1995), lors de la formation du Grupo Tarefa, ce dernier n'avait pas pour horizon de penser les questions raciales

mais plutôt la diversité religieuse et, aux alentours de 1978, la « religion populaire ». D'une certaine façon, ce fut le contexte socio-culturel qui imposa un agenda aux catholiques. A cette époque, le Mouvement Noir commence à se réorganiser aux côtés d'autres minorités (syndicales, étudiantes, le femmes, LGBT, etc.).

Une pierre angulaire dans ce processus fut la fondation du Mouvement Unifié Contre la Discrimination Raciale [Movimento Unificado Contra a Discriminação Racial – MUCDR] dans la ville de São Paulo, en 1978. Postérieurement, furent approuvés le Statut, la lettre d'intentions et le programme d'action. Lors de son premier congrès, l'UCDR parvint à réunir des délégués de plusieurs états, à la ville de São Paulo, en 1978. Comme la lutte prioritaire du mouvement était contre la discrimination raciale, son nom fut simplifié en Mouvement Noir Unifié [Movimento Negro Unificado - MNU]. A partir de cette agitation initiale se formèrent les Centres de Lutte à Rio de Janeiro, Salvador, Porto Alegre et Vitoria. (DOMINGUES, 2008, p. 103).

Dans ce contexte, les membres du Groupe Tarefa, après avoir terminé leur travail de conseil auprès des évêques, ne se séparent pas et se mettent à réfléchir sur les questions raciales au sein de l'Eglise. Il prend de l'ampleur, et en 1980 est fondé le Groupe Union et Conscience Noire [Grupo União e Consciência Negra – GRUCON]. En parallèle à une révision de l'histoire du noir au Brésil, on se rend alors compte qu'il est nécessaire de « re-raconter » cette histoire à partir de l'intérieur de l'Eglise. A ce sujet, les mots de Frei Davi à propos des premières activités du GRUCON sont révélatrices :

« Nous projections des slides sur l'histoire du noir au Brésil, donnant à ces derniers une conscience historique, car nous comprenions que la conscience historique est le premier pas pour un réveil des consciences. Nous avions produit ces slides, nous étions une grande équipe, avec l'appui de la base. L'un d'entre eux s'appelait *L'Histoire qui ne nous fut pas raconté*, l'autre, *La vie renaît dans la lutte* [A vida renasce da luta] (...) Nous pensons que nous avons tiré plus de 200 copies pour tout le Brésil. Ce fut quelque chose de marquant, parce que dans les communautés liées à l'Eglise Catholique où il y avait beaucoup de noirs, nous parvinmes à faire passer beaucoup de ces slides. Je pense que j'ai fait plus de 300 projection, juste moi et mon équipe, dans la Baixada Fluminense [région de l'État de Rio de Janeiro]. Nous fîmes des projections dans la Central do Brasil [la plus importante gare de la ville de Rio de Janeiro], en pleine heure de pointe : on posait le rétroprojecteur et on projetait les slides... » (ALBERTI ; PEREIRA, p. 2005, p. 14).

Plus que réviser l'histoire il était par conséquent nécessaire de la raconter, étant donné que c'est dans la lutte que la vie se refait. Mais ce mouvement de révision de la trajectoire du noir au Brésil provoqua également des remous au sein de la propre

Eglise. Il était en effet nécessaire qu'elle aussi raconte à nouveaux frais son histoire et qu'elle justifie publiquement sa position sur l'esclavage et l'exclusion du noir. Une exclusion observée dans la société mais aussi au sein de la propre Eglise. Il est important de se souvenir que jusqu'au Concile Vatican II, certains ordres religieux n'acceptaient pas de noirs parmi les rangs de leurs religieux (ou, pour certains, marquaient la distinction et hiérarchisaient entre noirs et non-noirs).

Composé de catholiques et de non-catholiques, le GRUCON commence à rencontrer des difficultés en son sein qui viennent menacer la cohésion du groupe. Frei Davi se souvient de ces tensions :

La CNBB finançait de grandes assemblées du GRUCON. L'objectif était alors de créer un groupe de noirs catholiques qui travaillerait assidument sur la question du noir au Brésil. Et, lors de la naissance de ce groupe de catholiques noirs, nous amenèrent ce groupe de personnes non-catholiques, des personnes qui étaient militantes de gauche de manière active et que nous amenèrent également lors de ces réunions. Et ces groupes de noirs de gauche qui n'avaient pas de référentiel catholique et d'autres catholiques qui avaient une grande connaissance de l'Eglise au Brésil et dans le monde, au cours des premières réunions ils présentèrent un volume immense de critiques envers l'Eglise, en disant que cette dernière n'avait pas de légitimité pour travailler sur le thème du noir du fait qu'elle avait été le plus grand esclavagiste du Brésil et du monde, et qu'ils n'acceptaient pas que l'Eglise passe la laisse au cou des noirs et qu'elle leur enseigne comment lutter pour leurs droits ; parce que cette Eglise fut violent et qu'elle mit le noir en esclavage, vécut de l'esclavage, tira des bénéfices de l'esclavage, ils étaient par conséquent hors de question que l'Eglise crée une pastorale du noir. Et lors d'une des grandes réunions du Conscience Noire [*Consciência Negra*], au cours de laquelle nous discutions la thématique du travail, nous les noirs catholiques nous prônions comme stratégie de mettre l'Eglise au service de la cause, et ces noirs non-catholiques et les autres catholiques n'admettaient pas cette stratégie et souhaitaient que tous les noirs travaillent à la défense du noir en-dehors de l'Eglise (ALBERTI ; PEREIRA, p. 2005, p. 12).

Un autre groupe se forme, qui se concentre plus spécifiquement sur la foi. Bien qu'étant toujours de caractère œcuménique, le groupe des Agents de Pastoral Noirs [*Agentes de Pastoral Negros*] est majoritairement formé de catholiques, tout en agrégant également des évangéliques ou des religieux afros. « Avoir la foi » était alors la condition minimale pour pouvoir participer au groupe, affirme Jurandyr Azevedo, bien qu'il y ait eu parmi ces membres des personnes ne déclarant aucune

croyance. Il y eu par ailleurs de nombreux processus de conversion (surtout des chrétiens qui laissèrent les églises pour s'initier au candomblé), ainsi que des catholiques qui en vinrent à assumer ce que l'on appelait la double appartenance (à la foi catholique et au candomblé).

Sur la constitution des APNs, le texte d'Ana Lúcia Valente (1994) est paradigmatic, en ce qu'il démontre comment le groupe s'est progressivement articulé et a peu à peu conquis son espace à l'intérieur de l'Eglise Catholique au Brésil. L'auteur décrit comment, au fur et à mesure qu'ils se rapprochèrent de la hiérarchie cléricale, les APNs prirent leurs distances avec certaines orientations du mouvement noir séculier. De fait, il existait une grande préoccupation parmi les religieux pour penser la place du noir dans l'Eglise et pour insérer au sein de cette dernière une expression religieuse prenant en compte certaines aspects de la « culture noire » à partir de cette réflexion. Pour le dire autrement, on cherchait alors à révéler une spiritualité noire qui se matérialisa dans une liturgie qui lui soit propre, comme cela avait pu être observé dans la République Démocratique du Congo, où le Saint -Siège approuva des rites particuliers pour la messe et les autres sacrements. Au cours de notre recherche de master (OLIVEIRA, 2011), j'ai analysé les significations des liturgies catholiques *inculturées* et le dialogue qui se noue entre les afros et les catholiques au cours de ces rituels. Ce qui nous intéresse ici c'est le fait qu'au moment-même où les militants noirs catholiques revisitaient l'histoire, il devenait nécessaire de revoir les interprétations théologiques sur le noir. Pour le militantisme extérieur comme pour le militantisme interne à l'Eglise, il devenait fondamental de rencontrer les justifications du propre champ religieux. L'importance donnée à la « manière noire de prier » conduit les APNs à créer une pastorale spécifique au cœur de l'Eglise Catholique : la Pastorale Afro-brésilienne.

De nombreux militants s'opposèrent à la création d'une telle pastorale, qui plut surtout à la hiérarchie cléricale. Pour eux, le fait d'institutionnaliser le groupe dans un cadre strictement catholique pourrait limiter ce dernier dans sa façon d'intervenir dans la société.

A partir du moment où elle fut officiellement créée, la Pastorale Afro commença à coordonner les travaux des autres organismes du mouvement noir catholiques, sans toutefois que ces derniers se trouvent pour autant soumis à celle-ci : l'*Institut Mariama* [*Instituto Mariama – IMA*] et le Groupe des Religieux et Religieuses Noire et Indigènes [*Grupo de Religiosos e Religiosas Negros e Indígenas - GRENI*].

Pour les fondateurs de l'IMA, qui surgit en 1999, ce dernier devait être un espace exclusif où les curés, les diacres et les évêques noirs pourraient discuter de questions liées au fait qu'ils soient tous des hommes d'église noirs. Selon eux, les Asus et la Pastorale Afro, parce qu'ils traitaient de thèmes plus amples, n'étaient pas en mesure de produire une réflexion plus approfondie sur cette question particulière, et ceux même s'ils comptaient des prêtres dans leurs rangs.

Une des principales activités de l'IMA est la formation permanente de ses membres, par le biais de rencontres annuelles, tant dans le domaine de la théologie qu'à propos de thèmes liés à la question du noir au Brésil. De telles rencontres mêlent des moments d'étude avec des moments de célébrations incultrées aux côtés des communautés locales ainsi que des visites touristiques de lieux qui conservent une relation avec la production artistique et la culture noires (de manière implicite ou explicite). La 22e assemblée de l'IMAS, par exemple, fut organisée à São João del Rei, dans l'état du Minas Gerais, sous le thème « Art Afro-Brésilien dans l'art sacré à partir du Minas Gerais » [*Arte Afro-Brasileira na arte sacra à partir de Minas Gerais*] et les discussions se consacrèrent de l'« Année Sacerdotale pour le Presbytère Noir dans l'Eglise du Brésil » [*Ano Sacerdotal para o Presbítero Negro na Igreja do Brasil*], ainsi qu'à la vocation et à la réalité de la jeunesse. Si les deux derniers sujets furent seulement l'objet de conférences et de réflexions en groupes, la thématique de l'art sacré reçut un traitement plus conséquent, avec l'invitation faite à un historien qui compléta son intervention d'une visite guidée de São João del Rei et de la ville voisine.

L'objectif était de faire la démonstration de l'influence des africains dans l'art sacré baroque du Minas Gerais. Ces événements comptent rarement la présence de laïcs dans leurs rangs, bien que l'ex-président de l'institution rappelle qu'il s'agit d'espaces ouverts à tous. Un des mots d'ordres de l'IMA est l'augmentation du nombre de prêtres et évêques noirs.

Il est vrai qu'il y a eu une augmentation du nombre d'évêques noirs au Brésil, mais je pense qu'il est nécessaire qu'il y en ait plus. Ils sont encore peu nombreux. Les pères noirs, eux-aussi, sont très peu. Il est nécessaire de fortifier la dynamique de la pastorale vocationnelle afin que les jeunes grandissent et qu'ils puissent augmenter le nombre d'évêques noirs dans le futur<sup>144</sup>.

---

<sup>144</sup> Rencontre Nationale : L'Institut Mariama prépare sa 22e Assemblée Nationale. Disponible sur : <http://institutomariama.blogspot.com.br/> Consulté le 20 mai 2012.

Une des grandes différences qui caractérise le GRENI vis-à-vis des autres organismes intégrant le mouvement noir catholique est l'inclusion des indigènes. Ce n'est pas un hasard, le travail missionnaire auprès de ces derniers remontant à la période coloniale, lorsque des franciscains, des carmélites, des salésiens, entre autres ordres, sillonnèrent le pays afin de le convertir. L'attention portée aux africains et à leurs descendances était minime et une bonne partie des congrégations religieuses utilisaient ces derniers comme main-d'œuvre. Comme nous l'avons déjà mentionné dans ce travail, jusqu'à réalisation du Concile Vatican II dans les années 1960, une grande partie d'entre elles n'admettait par les noirs parmi leurs membres en qualité de frères (ils étaient parfois acceptés comme oblat – une sorte de serviteur lié à l'ordre mais avec un statut différent de celui des religieux).

C'est également dans le contexte indigène que furent lancés les débats autour de l'*inculturation* de la liturgie (PEREIRA, 2006). En 1978, l'action de l'évêque de São Felix de Araguaia (ou centre-ouest du Brésil) dom Pedro de Casaldáglia conduisit ainsi à la réalisation de la première expérience systématisée d'*inculturation*, la « Messe de la Terre-sans-maux » [*Missa da Terra-sem-males*]. C'est cette dernière qui servira ensuite d'inspiration à la première « messe afro » : la Messe des Quilombos [*Missa dos Quilombos*] en 1981 (OLIVEIRA, 2011).

Bien qu'ils aient joué un rôle précurseur, l'action des consacrés (frères et sœurs qui appartiennent aux plusieurs l'ordres religieux) au sein du mouvement noir catholique est moins visible qu'à l'intérieur de la Pastoral afro. Deux raisons peuvent peut-être expliquer cela. Tout d'abord parce qu'une partie des religieux qui sont également prêtres intègrent l'IMA et sont à la tête de paroisses, ce qui les conduit, de fait, à coordonner les travaux de la Pastoral Afro au niveau local. Du fait, ensuite, que l'action des missionnaires est parfois circonscrite aux communautés rurales ou aux périphéries des grandes villes où le combat contre le racisme est l'une des préoccupations majeures (aux côtés de l'inclusion sociale, de la sécurité, de la santé et de l'éducation).

Au fil des années, l'Eglise a ainsi réussi à mettre en place une organisation où le mouvement noir catholique s'est totalement aligné sur les lignes directrices de la CNBB. Même si des conflits peuvent parfois éclater avec les groupes les plus conservateurs, l'espace du militantisme a été conquis.

### **10. 2.3 Conclusion : « inculturer » la religion**

Au cours de ce chapitre, nous avons vu par quels moyens l'Eglise Catholique du Brésil est parvenue à incorporer certains éléments du militantisme noir en son sein, à faire la promotion d'actions de lutte contre le racisme et à adopter des symboles des héritages africains dans ses liturgies. Trois points ont été mis en avant : la formation du mouvement noir catholique, la place des liturgies inculturées et les dialogues tissés entre catholiques et religieux afro.

Au cours des années 1970, un certain nombre de revendications du mouvement noir commencent à être débattues à l'intérieur de l'Eglise, conduisant à une série de controverses entre les dirigeants considérés comme « progressistes » et ceux perçus comme « conservateurs ». De fait, il existait déjà depuis longtemps, parmi les catholiques, une forte mobilisation en faveur des indiens, des personnes vivant en situation de vulnérabilité sociale (enfants orphelins, personnes sans domicile fixe, etc.) et des « pauvres », même si la dimension ethnico-raciale n'était pas prise en compte. Cela eut lieu à partir d'un double mouvement avec, d'un côté, l'effervescence des mobilisations sociales en faveur de la fin de la dictature militaire en vigueur au Brésil depuis 1964 et, de l'autre, la préparation de la Conférence Générale de l'Episcopat Latino-Américain et Caribéen [*Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e Caribenho*] autour du thème de la « culture ».,

Ces événements amenèrent clergés, religieux et noirs à discuter plus directement de la place du noir dans le catholicisme, au-delà de l'espace « traditionnel » qui leur était jusque-là réservé dans le sillage des « manifestations du catholicisme populaire ». La première difficulté fut justement de résoudre la quadrature des différences ethnico-raciales des fidèles au sein de l'axiome de l'« universalité chrétienne ». Le premier pas allant dans ce sens fait par les militants fut de se tourner vers la théologie : il était avant tout nécessaire d'y trouver des éléments sur lesquels pouvoir fonder leurs intentions pour pouvoir ensuite déterminer quelles seraient les actions susceptibles d'être réalisées.

A partir des Agents de Pastorale Noir, tout au moins à leurs débuts, le militantisme catholique développa ainsi des actions aux côtés du mouvement noir au-delà des frontières de l'Eglise, même s'il y menait également des discussions relatives à cette dernière. Cette position à cheval entre le « religieux » et le « politique »

alimenta de nombreux conflits qui culminèrent avec le schisme au sein du groupe et la création de la Pastorale Afro-brésilienne.

Il faut souligner que durant la période de consolidation du mouvement noir catholique les groupes d'étude théologique furent fondamentaux, notamment le Groupe Atabaque coordonné par le père Toninho. Ce fut en effet au sein de ces groupes que les liturgies *inculturées* virent progressivement le jour. Les premières expériences d'incorporation d'éléments issus des religions afro-brésiliennes au rite catholique eurent lieu dans le cadre de ces rencontres fermées, suite à la Messe des Quilombos en 1981.

En venant prendre part au débat public autour des politiques publiques destinées à la population noire, l'Eglise dut nécessairement revoir la place occupée par les noirs en son sein ainsi que la nature de sa position officielle vis-à-vis des religions afro-brésiliennes. Si elle ne rencontra pas de grandes difficultés à assumer partie des revendications du mouvement noir (surtout celles qui concernaient la lutte contre le racisme et la discrimination, l'adoption de politiques réparatrices et le respect de la diversité religieuse), elle dut cependant nécessairement revoir sa posture interne.

Les ajustements internes commencèrent à apparaître avec la réalisation de la Campagne de la Fraternité [Campanha da Fraternidade] de 1988. En plaçant le noir et sa réalité au centre du débat, l'Eglise se vit obligée de confesser une certaine connivence avec l'exclusion et l'exploitation dont souffrit la population noire dès l'arrivée des premiers africains réduits en esclavage au Brésil. Les demandes de pardon se multiplièrent, tout comme les groupes de Pastorale Afro, alors qu'en parallèle l'IMA et le GRENA gagnaient en importance.

Les liturgies *inculturées* semblent être la seconde grande conquête de ce mouvement, aux côtés de la Campagne de la Fraternité de 1988. Elles apparaissent également comme la principale cause de polémiques à l'intérieur comme à l'extérieur du catholicisme.

Comme nous l'avons vu plus haut, en inscrivant au répertoire national les symboles des héritages africains au Brésil, les agents de l'*inculturation* catholique incorporent un ensemble d'éléments issus des religions afro-brésiliennes au rituel romain. La justification donnée par l'Eglise est que ces éléments ne sont pas exclusivement liés à une religion mais qu'ils exprimeraient « la manière de prier du noir » [*o jeito do negro rezar*]. Etant donné que les *terreiros* sont « le locus des cultures

africaines au Brésil », il serait simplement normal de se rendre en ces lieux pour avoir accès à ces symboles.

Il faut donc reconnaître que l'Eglise prend au sérieux le processus de « culturalisation » des religions afro-brésiliennes. A partir du moment où l'Etat lui-même (appuyé par des intellectuels, des artistes et des religieux afro) reconnût la catégorisation des *terreiros* comme « communautés traditionnelles africaines », la « culture » de ces derniers en vint à être considérée comme l'expression directe de l' « être noir au Brésil ». Dans un tel contexte, incorporer de tels symboles à la liturgie catholiques marque une continuité plutôt qu'une rupture.

Une fois transformées en « culture », les religions afro-brésiliennes peuvent ainsi être *inculturées* par le catholicisme. Il est intéressant de noter que ce processus n'est pas perçu comme du syncrétisme par les groupes concernés, afros et catholiques faisant tous le pari, dans ce contexte, d'une lecture de la religion sous un angle culturel. Lorsque l'on extrapole vers le domaine du rituel, la relation avec le *terreiro* s'organise cependant sur un autre plan, comme le démontrent les réunions du DCCU.

Le fait pour l'Eglise Catholique de reconnaître les religions afro-brésiliennes comme des interlocuteurs religieux, comme cela a pu être le cas avec d'autres religions comme l'Islam, le judaïsme et des églises protestant, est une posture inédite. Ce qui impacte le champ religieux brésilien c'est le fait que l'on a affaire à un changement de posture des agents qui sont en relation. L'apparent paradoxe qui consiste à considérer les religions afro-brésiliennes sous l'angle de la « culture » ou de la « religion » selon les moments disparaît lorsque l'on prend en considération le fait que les identités sont générées à travers les relations établies dans chaque contexte, même si pour cela des signes diacritiques contradictoires sont actionnés.

Si dans le cadre du débat public portant sur les actions destinées à la population noire les religions afro-brésiliennes se présentent comme des « communautés traditionnelles », l'Eglise Catholique prend cette déclaration « au sérieux » et l'*inculture*. A partir du moment où les *pais* et les *mãe-de-santo* se présentent comme des prêtres dans le champ religieux, la relation avec les catholiques peut se jouer dans la sphère du dialogue inter-religieux, aux côtés des bouddhistes, des juifs et des musulmans. Dans le jeu des identités, la plasticité est un élément fondamental pour stabiliser mais aussi déplacer les frontières.

## **Chapitre 3-"Aujourd'hui, j'ai prié, il est noir » : le champ évangélique et les problèmes ethnico-raciaux**

---

### **11. 3.1 La présence évangélique au Brésil**

#### *11.1. Les Protestants de Mission*

Contrairement au catholicisme qui débarqua au Brésil avec le colonisateur portugais, la présence protestante affronte un certain nombre de difficultés d'ordre politique et religieux pour s'établir dans le pays. Selon Antônio Gouvêa Mendonça, « le protestantisme n'est parvenu à s'implanter définitivement qu'à partir du moment où les conditions politiques et sociales permirent de neutraliser la présence protestante, de manière à ce qu'elle ne parvienne pas, du fait de son enkystement, à impulser de transformations sensibles dans la culture catholique luso-brésiliennes ». (MENDONÇA, 2008, p. 38). Comme nous le verrons plus bas, cette présence discrète ne commencera à évoluer qu'à la fin du XXe siècle.

En retraçant rapidement l'histoire des protestants au Brésil, on va mettre ici l'accent sur les contextes politiques, économiques et ecclésiastiques qui motivèrent les différentes expéditions missionnaires, depuis la période coloniale jusqu'à la première République. Il faut noter que l'exclusivité catholique ne se contente pas alors d'assurer le « salut des âmes », elle collabore également à la manutention de l'Etat portugais en Amérique. De ce point de vue, il est important de mettre en lumière le fait que les premières tentatives protestantes pour s'établir au Brésil n'étaient pas, elles non plus, dissociables d'un projet de colonisation.

La première trace de la présence officielle de protestants au Brésil remonte à 1555, lorsque la première expédition conduite par Villegaignon prétendit fonder la France Antarctique dans la Baie de Guanabara (MENDONÇA, 2008). L'implantation d'une communauté religieuse inspirée de la Réforme (surtout huguenote) se heurta à la résistante portugaise lors d'un événement qui passa à la postérité sous le nom de *Confédération des Tamoios* [A confederação dos Tamoios]<sup>145</sup>.

---

<sup>145</sup>Sur cet épisode cf. Lestringant (1990), Fausto (1992), Perrone-Moises & Sztutman (2010).

Durant l'invasion hollandaise dans la région du nord-est brésilien (1630-1645), l'effort des missionnaires protestants permit l'organisation d'une première église calviniste. Avec l'expulsion des hollandais disparurent cependant les également les vestiges institutionnels du christianisme réformé au Brésil (MENDONÇA, 2008, p. 40).

Jusqu'au transfert de la famille royale portugaise au Brésil, on ne trouve plus de traces d'une présence institutionnelle protestante dans la colonie. Une telle situation commence cependant à changer avec l'ouverture des ports aux « nations amies ». Après l'indépendance, la constitution de 1824 va établir des règles qui, jusqu'en 1891, régiront la pratique d'autre cultes religieux que le catholicisme, qui restera cependant la religion officielle jusqu'à la proclamation de la République en 1889.

Dans la transition du statut de royaume uni pour celui d'empire, on observe l'implantation des principales dénominations protestantes (qui, dans les recensements actuels sont catégorisées comme « évangéliques de mission » [*evangélicas de missão*]). Les anglais anglicans apparaissent, par exemple, en 1810, et en 1864 arrivent des pasteurs allemands, dans le sillage de la forte immigration allemande initiée dans les décennies précédentes.

Bien que l'Eglise Méthodiste considère que son établissement officiel au Brésil date de 1876, lorsque le révérend fonda la Troisième Eglise Méthodiste du Brésil, à Rio de Janeiro, il faut rappeler que le premier missionnaire de cette dénomination, le révérend Foutain E. Pitts, arriva en 1835 et qu'il commença à prêcher chez les particuliers. Il faut bien voir que le méthodisme qui arrive alors au Brésil vient du sud des Etats Unis de la seconde moitié du XIXe siècle : un pays qui vient de sortir de la guerre de sécession et dont les états du sud étaient partisans de l'esclavage. Parmi les méthodistes, il existe un conflit sur la date réelle de l'implantation de la dénomination dans le pays. Certains affirment aujourd'hui que la première église méthodiste fut implantée en 1871 à Saltinho, dans l'intérieur de l'état de São Paulo. Le premier groupe méthodiste était localisé dans la région de Campinas, dans le même état de São Paulo, dans des villes comme Santa Bárbara, Limeira, Americana, et était exclusivement composé de blancs, nord-américains ou brésiliens, de classe moyenne (BRANCHINI, 2011). Il faut également faire remarquer que le groupe paulistano trouvait ses fondateurs parmi les missionnaires du sud des Etats-Unis, tandis que les communautés cariocas et bahianaises furent fondées par des personnes originaires du nord des Etats-Unis.

(...) l'évangélisation des personnes noires s'est avérée ambiguë et controversée : elle prêchait la liberté spirituelle, sans mobilisation dans la question sociale et concevait les noirs comme des individus de moindres capacités qui devaient être « éduqués » ou domestiqués par la conversion et la discipline chrétiennes. Pour ces raisons, l'évangélisation des personnes noires s'accompagnait d'attitudes paternalistes. Le méthodisme, de la même manière que les autres églises protestantes, rejettait les cultures populaires du Brésil, qu'il considérait comme barbares et immorales (BRANCHINI, 2011, p. 84).

Selon Mendonça (2008), le protestantisme était jusqu'alors pratiquer quasi-exclusivement par des étrangers. Une telle situation commença à bouger avec l'arrivée de Robert Reid Kalley qui fonda à Rio de Janeiro, en 1858, l'Eglise Congréationnelle [*Igreja Congregacional*] avec des adeptes brésiliens et portugais (avant de migrer vers le Brésil, le missionnaire avait passé un certain temps sur l'île de Madère, où il apprit à parler le portugais). L'action des congrégationnistes fut par conséquent cruciale pour le développement des missions protestantes dans le pays, puisque ce fut eux qui commencèrent à proposer sermons et hymnes en langue vernaculaire.

Rio de Janeiro fut également le lieu de fondation de l'Eglise presbytérienne, en 1862, trois ans après l'arrivée du missionnaire Ashbel Green Simonton de la *Presbyterian Church in the United States of America*. La stratégie de Simonton fut alors de se tenir à distance de ses compatriotes et de se rapprocher des brésiliens, ce qui conduisit la dénomination à passer de 18 à plus de 100 membres en une année (BRAGA ; GRUBB, 1932, p. 58 *apud* MENDONÇA, 2008, p. 48).

Comme le souligne Mendonça (2008, p. 47), il s'agissait là de l'Eglise Presbytérienne du Nord des Etats Unis, née d'un schisme en 1857, suite à des désaccords autour de la question abolitionniste. Les disputes entre certaines dénominations du sud et du nord des Etats Unis eurent alors une influence sur les définitions théologiques comme sur les actions missionnaires.

De fait, cette divergence entre protestants originaires du sud des Etats-Unis – et par conséquent compréhensifs envers l'esclavage – et protestants originaires du nord, de tendance plutôt abolitionniste, eut une influence sur le choix du Brésil comme lieu privilégié d'action missionnaire. Pour des raisons symétriquement opposées, sudistes et nordistes rencontrèrent un terrain fertile pour développer leurs missions. De manière paradigmique, les Baptistes en vinrent, par exemple, à constituer deux conventions séparées, l'une à São Paulo, l'autre à Salvador.

La manière selon laquelle les protestants s'organisèrent au Brésil, notamment durant le XIXe siècle (où ils se tournèrent, dans un premier temps, vers les immigrants

européens et nord-américains, ainsi que vers les personnes tenues à l'écart de la vie politique) explique en partie pourquoi, selon le pasteur Marco Davi Oliveira (2015), les églises évangéliques de mission<sup>146</sup> possèdent aujourd'hui un nombre supérieur de personnes noires parmi leurs membres.

Si l'on en croit le pasteur baptiste, le « choix de l'élite », la difficulté avec la langue, la stratégie missionnaire visant à se concentrer sur l'éducation formelle au moyen de la Bible (qui excluait ainsi les analphabètes), ainsi qu'une liturgie européenne : toutes ces raisons concourent à éloigner la population noire du protestantisme. Même si aujourd'hui, près de trois millions de personnes s'auto-déclarant noires [*pretas*] ou métisses [*pardas*] font partie d'une église protestante historique, ce chiffre est infime en comparaison des membres des églises pentecôtistes.

Il est intéressant de noter que l'argument du pasteur Oliveira selon lequel le pentecôtisme attirerait plus de personnes noires du fait d'un langage et d'une liturgie plus accessibles à ces dernières, entre en contradiction avec une certaine perception qui avance que ces églises sont justement plus rétives à la négritude du fait qu'elles rejettent la moindre trace d'héritage culturel africain en leur sein. Avant de revenir en profondeur sur ce point, il est important d'observer comment certaines des principales dénominations pentecôtistes<sup>147</sup> se sont développées au fil du XXe siècle au Brésil.

### *11.2. Les évangéliques d'origine pentecôtiste.*

De nombreux auteurs se sont déjà penchés sur les origines et la configuration des églises pentecôtistes au Brésil<sup>148</sup>. Cette partie vise, par conséquent, à mettre en lumière un certain nombre d'éléments significatifs de ces contextes qui, d'une certaine façon, ont été utilisés par différents agents religieux afin de justifier leurs actions envers certaines dénominations.

---

<sup>146</sup> La pluralité et l'amplitude des différents groupes chrétiens non-catholiques rendant difficile leur classification, nous reprendrons ici la catégorie d'"évangéliques" telle qu'utilisé par l'IBGE pour désigner ces nombreuses églises de manière générique. Lorsque nécessaire, nous désignerons tel ou tel sous-groupe spécifique en croisant les catégories de l'IBGE avec celles proposées par Mariano (1999): "évangéliques de mission ou historiques" (les églises découlant de la Réforme), "pentecostales" (pentecôtisme classique, implanté au Brésil au début du XXe siècle), "néopentecostales" (surtout les églises fondées à partir de 1970), ou le nom propre des dénominations religieuses. Les guillemets seront sous-entendus.

<sup>147</sup> Nous prenons ici en considération les églises qui réunissent le plus grand nombre d'adeptes selon le recensement de 2010 : celles que l'on appelle les églises "évangéliques d'origine pentecostale" (IBGE, 2011).

<sup>148</sup> Freston (1999), Mariano (1999).

Le pentecôtisme apparaît au Brésil avec l'arrivée de missionnaires nord-américains qui vécurent l'expérience du « renouveau charismatique ». On considère que les premières institutions de ce genre à s'installer dans le pays sont la Congrégation Chrétienne du Brésil [Congregação Cristã no Brasil], fondée en 1910 par l'italien Luigi Francescon, et l'Assemblée de Dieu [Assembleia de Deus], fondée en 1911 par les suédois Adolf Gunnar Vingren et Daniel Berg.

Le mouvement de « renouveau » est en effet considéré comme un élément paradigmique du champ religieux chrétien, notamment et surtout évangélique mais pas seulement<sup>149</sup>. Parmi ses fondateurs, les biographies de deux personnes sont mises en avant en fonction des narrateurs ou des objectifs des récits qui sont comptés. A l'orée du XXe siècle, Charles Fox Parham fonde une école biblique à Topeka, dans l'état du Kansas aux Etats-Unis, où l'on cherche à approfondir les expériences de dons charismatiques. Prenant connaissance de l'existence de ce groupe, le pasteur William Joseph Seymour commence à assister aux séances avant de fonder son ministère dans la Rue Azusa, à Los Angeles, en 1906.

Certains militants du mouvement évangélique noir rapportent que malgré les humiliations racistes dont il fut victime de la part de Parham (qui lui permettait d'assister à ses leçons seulement depuis le couloir de sa salle), Seymour parvint à réaliser un grand mouvement de renouveau. Hernani Francisco da Silva souligne le fait que

[Seymour affirma] son héritage noir en amenant la musique des noirs à l'intérieur de l'église, alors que cette musique était démonisée. Pour Seymour le Pentecôtisme était plus que parler des langues, cela signifiait l'amour face à un contexte de haine que subissait alors la société nord-américaine. [...] Dans l'église de Seymour, il n'y avait pas de discriminations, blancs et noirs, hommes et femmes, asiatiques et latinos, étaient tous égaux, et cela des décennies avant le mouvement pour les droits civiques. Pour cette raison, Seymour fut beaucoup persécuté. Charles Parham lui-même se rendit Rue Azusa et dénonça le mélange de races dans l'église de Seymour (SILVA, 2011, p. 22).

Ce biais racial présent dès l'origine du pentecôtisme, se retrouve en quelques sorte dans le projet du Mouvement Noir Evangélique consistant à « réhabiliter la mémoire » [*resgatar a memória*] des protagonistes noirs ayant participé à l'histoire du protestantisme.

---

<sup>149</sup> On peut considérer que, de manière tardive, la Rénovation Charismatique Catholique expérimente le “baptême dans le Saint Esprit” [*batismo no Espírito Santo* ], aux Etats-Unis, au cours de réunions œcuméniques de prières. De ce point de vue, les “catholiques rénovés” présentent des pratiques rituelles très similaires aux pentecôtistes, comme la glossolalie, l’importance donnée aux carêmes (ou dons de service) et à la guérison divine ; ils se différencient en revanche des protestants de par leur obédience radicale à la hiérarchie ecclésiastique (surtout au Pape) et de par leur dévotion à la vierge Marie.

Lorsqu'elles arrivent au Brésil au début du XXe siècle, les premières églises pentecôtistes rencontrent un contexte socio-politique favorable à leur expansion. Le mouvement est pourtant dynamique, ce qui permet aux analystes d'identifier différentes phases (ou vagues) de pentecôtisme. Dans cette optique, le travail de Ricardo Mariano (1999) présente une synthèse et une analyse de premier ordre sur ce phénomène. Le sociologue reprend la typologie développée par Paul Freston (1999), qui divise lui-même le mouvement pentecôtiste en trois vagues, et propose une classification critique des dénominations religieuses.

[...] La première vague correspond à la décennie de 1910, avec les arrivées de la Congrégation Chrétienne (1910) et de l'Assemblée de Dieu(1911) [...] La seconde vague pentecôtiste date des années 50 jusqu'au début des années 60, et voit le champ pentecôtiste se fragmenter, la relation avec la société devenir plus dynamique, et trois grands groupes se distinguent (au milieu d'une dizaine d'autres plus petits) : la Quadrangulaire [*Quadrangular*] (1951), Brésil pour le Christ [*Brasil para Cristo*] (1955) et Dieu est amour [*Deus é Amor*] (1962). [...] La troisième vague commence à la fin des années 1970 et prend de l'ampleur au cours des années 80. Ses représentantes sont l'Eglise Universelle du Règne de Dieu [*Igreja Universal do Reino de Deus*] (1977) et l'Eglise Internationale de la Grâce de Dieu [*Igreja Internacional da Graça de Deus*] (1980). (FRESTON, 1999, p. 66).

Si les frontières entre protestants de missions et pentecôtistes peuvent sembler clairement définies, du fait que « les pentecôtistes, à la différence des protestants historiques, croient que Dieu, par l'intermédiaire du Saint-Esprit et au nom du Christ, continue à agir aujourd'hui de la même manière que dans le christianisme primitif » (MARIANO, 1999, p. 10), cela n'est pas aussi simple du côté du pentecôtisme. Du point de vue institutionnel, on a l'habitude de dresser un panorama historique du développement de ce dernier en s'appuyant sur les dates de fondation de plusieurs dénominations considérées comme exemplaires des innovations théologiques et liturgiques à l'œuvre en son sein. Comme le rappelle Ricardo Mariano (1999), une telle typologie doit cependant être nuancée, étant donné que certaines dénominations considérées comme partie prenante de telle ou telle « vague » spécifique peuvent pourtant arborer certains éléments descriptifs caractéristiques d'une autre période.

En ce sens, alors que le pentecôtisme comprend les deux grandes dénominations qui apparaissent au début du XXe siècle (même à partir des transformations et des scissions qui auront lieu au fil des années – comme celles observées dans l'Assemblée de Dieu), la seconde vague ou *deutero-pentecôtisme* [*deuteropentecostalismo*] (MARIANO, 1999, p. 32) « constitue une évolution

institutionnelle tardive, sur le sol brésilien, du pentecôtisme nord-américain ». Apparue près de quarante ans après la première phase, elle incorpore certaines actions novatrices de prosélytisme comme l'usage de la radio et l'appropriation de grands espaces pour le culte (théâtres, cinémas, chapiteaux, stades, etc.). « On justifie ainsi la division des deux premières vagues pentecôtistes par le critère historico-institutionnel et non par l'existence de différences théologiques significatives entre les deux (Idem, ibid.).

La troisième vague ou neopentecôtisme, enfin, apparaît dans les années 1970 et se consolide au cours des décennies suivantes, avec la fondation de plusieurs églises spécifiques comme, notamment : la Communauté Evangélique Soigne Notre Terre [*Comunidade Evangélica Sara Nossa Terra* – Etat du Goiás, 1976], la Communauté de la Grâce [*Comunidade da Graça* – Etat de São Paulo, 1979], l'Universelle du Règne de Dieu [*Universal do Reino de Deus* – Etat de Rio de Janeiro, 1977], l'Internationale de la Grâce de Dieu [*Internacional da Graça de Deus* – 1980]. Mariano (1999, p. 36) fait néanmoins remarquer que toutes les dénominations qui surgissent à ce moment-là ne peuvent pas être classifiées comme néopentecôtistes. Au-delà de la catégorisation historico-institutionnelle en grandes vagues, il est nécessaire de prendre en considération « les différences théologiques et les différences comportementales (abandon de l'ascétisme intramondain) et sociales (diminution du sectarisme), les deux dernières découlant en partie des premières ». Sous cet angle, les vagues du pentecôtisme pourraient être vues comme les composantes d'un continuum religieux sur lequel elles pourraient être classées en fonction de leurs caractéristiques institutionnelles (contractuelles et relationnelles). A l'une des extrémités de ce continuum, on trouverait le pentecôtisme classique, à l'autre le néo-pentecôtisme, le deuteropentecôtisme occupant alors une position intermédiaire. Une telle distinction est importante, puisque des mouvements de « rénovation charismatique » se retrouvent, comme on l'a vu plus haut, dans de nombreuses dénominations (et dans leurs dissidences), ce qui les rapproche de certaines grandes vagues sans toutefois qu'elles s'y trouvent pleinement intégrées. Mariano précise ainsi que :

[...] ce qui justifie la division entre pentecôtisme classique et deuteropentecôtisme est avant tout l'angle historico-institutionnel, les quarante années qui séparent ces derniers. Dans le cas du neopentecôtisme, cependant, ce sont surtout ses considérables caractéristiques doctrinaires et comportementales, ses audacieuses formes d'insertion sociale et son *ethos*

d'affirmation du monde qui le singularisent[...] On ne peut perdre de vue les généalogies et les liens institutionnels au moment de les analyser ou dès les classifier. Pour être considérée comme néo-pentecôtiste, une église fondée à partir de la moitié des années 1970 doit par conséquent présenter les caractéristiques théologiques et comportementales distinctes de ce courant (MARIANO,1999, p. 37).

Du point de vue de ce qui nous intéresse dans cette thèse, la distinction faite entre les diverses phases du pentecôtisme est pertinente dans la mesure où les propres agents observés sur le terrain se désignent comme pentecôtistes ou néopentecôtistes, que ce soit pour affirmer de manière positive leur identité ou pour déprécier celle d'autres personnes. De fait, dans certains contextes, être traité de « pentecôtiste » équivaut à être considéré comme un « intolérant religieux » et/ou, dans une certaine mesure, comme un « raciste » ; comme si l'univers pentecôtiste classique ou le protestantisme historique ne se caractérisaient pas, eux non plus, par l'existence de discriminations en leur sein.

C'est justement ces contradictions et cette complexité propre au champ religieux évangélique que le Mouvement Noir Evangélique a cherché à mettre en évidence. En affirmant que la majorité des noirs se trouvent dans les églises évangéliques, le pasteur baptiste Marco Davi de Oliveira (2015), a ainsi suggéré que ces lieux offrent des éléments liturgique-pastoraux attirant ce public. D'un autre côté, en étudiant la présence des noirs au sein de l'Eglise Méthodiste, Branchini (2008) a mis en évidence le fait que la préoccupation pour la question raciale apparaît dans les églises protestantes alors qu'elle n'existe pas dans le pentecôtisme.

Les généalogies institutionnelles, mises en avant par Mariano (1999) comme un critère important à prendre en compte dans la classification des dénominations, sont également mobilisées par les évangéliques noirs comme une forme de montrer une certaine continuité de la présence et de l'action de dirigeants noirs à l'intérieur du christianisme non catholique.

Nous reviendrons sur ce thème lorsque nous aborderons le prosélytisme pentecôtiste dans les politiques de discrimination positive sur la base de critères raciaux. Pour synthétiser, on peut déjà souligner qu'au moment où le Mouvement Noir Evangélique s'organise, du fait principalement de la mobilisation de membres d'églises historiques, l'intolérance religieuse contre les religions afro-brésiliennes croît pour sa part de manière importante parmi les néo-pentecôtistes.

## 12. 3.2 Le mouvement noire évangélique

De la même manière qu'on retrouve chez les catholiques une sorte de fil d'Ariane qui court sous les divergences et les multiples facettes du militantisme noir et guide ses agents, le champ évangélique est lui aussi traversé d'une variété de conceptions portant sur les orientations à donner aux politiques destinées à la population noire et dont la lutte contre le racisme, dans les églises en particulier et dans la société en général, peut être considérée comme le point de convergence.

Il est ainsi possible de parler de Mouvement Noir Evangélique (MNE) dans la mesure où il existe un ensemble d'actions développées par des groupes, consolidés ou en construction, dont les agents sont des personnes se considérant comme « évangéliques » et noires (choisissant les options « pretas » ou « pardas », dans la nomenclature adoptée par l'IBGE) et dont les destinataires sont les noirs en général et ceux qui fréquentent une église en particulier. De telles actions partagent la caractéristique d'être organisées à partir d'une certaine orientation théologique-pastoral d'inspiration protestante. Pour comprendre le MNE on ne peut donc le considérer comme un groupe spécifique. Il faut avant tout cartographier les initiatives existant dans les différentes églises pour pouvoir ensuite procéder à l'analyse des structures de ces initiatives. Il est qui plus est important de les appréhender comme un processus en construction plutôt que comme un projet consolidé, à la différence de la Pastoral Afro-Brésilienne pour le cas catholique<sup>150</sup>.

Dans cette partie, on présentera un panorama de l'état de l'art sur le champ afro-évangélique, en mettant en avant l'historiographie du MNE et de certains de ses agents les plus exemplaires. Les données qui suivent furent collectées au cours de ma recherche de terrain. Celle-ci se focalisa sur la production écrite des agents évangéliques, la participation aux cours de formation sur la présence du noir dans l'église, les entretiens et les déclarations recueillies sur différents réseaux sociaux (notamment l'*Afrokut*, qui réunit exclusivement des noirs et des noirs évangéliques) ou lors de conversations informelles.

Reconstituer la trajectoire du Mouvement Noir Evangélique implique, dans une certaine mesure, de retracer la trajectoire de ses agents les plus paradigmatisques et

---

<sup>150</sup> Le premier chapitre de mon travail de master est dédié à l'étude de la configuration de la Pastorale Afro-brésilienne dans le catholicisme (SILVA DE OLIVEIRA, 2011). Sur ce thème, les travaux de Ana Lucia Valente (1994) et Caetana Damasceno (1990) sont d'importantes inspirations.

de certaines institutions. Métaphoriquement, on peut comparer le MNE à un réseau qui interconnecterait de tels acteurs. En partant, de manière aléatoire, de l'un de ses éléments, nous tenterons de mettre en évidence les nœuds de significations qui le composent.

Hernani Francisco da Silva est originaire de l'état de la Paraíba et de famille catholique. A quinze ans, il se convertit à l'Eglise Congrégationnelle [*Igreja Congregacional*] (et donc pentecôtiste)<sup>151</sup>, avant de devenir, deux ans plus tard, membre de l'Eglise Evangélique Le Brésil pour le Christ [*Igreja Evangélica O Brasil para Cristo*] (elle aussi pentecôtiste). Lors d'une interview donnée en décembre 2009 au programme Análise Direta (sur le canal Rede Internacional de Televisão), il explique qu'il connut une « seconde conversion » : le « réveil de sa négritude » au cours de la marche nationale de commémoration du centenaire de l'abolition formelle de l'esclavage au Brésil qui eut lieu le 13 mai 1988. Bien qu'il se soit déjà frotter à celle-ci de manière occasionnelle, c'est à partir de ce moment qu'il sentit naître en lui la volonté de développer un travail tourné vers la lutte contre le racisme dans le champ religieux évangélique. Son expérience comme *fellow* au sein de l'Ashoka<sup>152</sup> lui fournit les compétences pour devenir un entrepreneur social intervenant avant tout dans le domaine des droits de l'homme, avec une attention plus particulière apportée aux personnes noires.

Le 23 janvier 1991, lui et quatre autres personnes fondent la Société Culturelle Missions Quilombo [*Sociedade Cultural Missões Quilombo*], dont l'objectif principal est de « modifier la vision que les églises évangéliques ont de la culture noire » (SILVA, 2011, p. 45). Bien qu'elle ait pris ses quartiers dans le giron d'une Eglise pentecôtiste (O Brasil para Cristo), elle compte parmi ses membres des adeptes d'autres dénominations et a développé des actions qui dépassent bien souvent les frontières du champ évangélique. En compagnie de l'anthropologue nord-américain John Burdick, elle a cartographié les initiatives mises en place par des évangéliques afin de

<sup>151</sup> La majorité absolue des agents du MNE font partie des protestants historiques. Hernani Silva se détache du fait qu'il est l'unique pentecôtiste à avoir participer de manière significative à ce processus.

<sup>152</sup> «L'Ashoka est une organisation mondiale à buts non lucratifs, pionnière dans le champ de l'innovation sociale, du travail et de l'appui aux entrepreneurs sociaux – des personnes avec des idées créatives et novatrices capables de provoquer des transformations avec un ample impact social. Créeée en 1980 par le nord-américain Bill Drayton, l'Ashoka inventa le terme d'Entreprenariat Social et en fit un champ professionnel. Ses premiers champs d'intervention furent l'Inde et le Brésil et elle est aujourd'hui présente dans plus de 85 pays. Tous les entrepreneurs Sociaux de Ashoka sont choisis par un rigoureux processus de recherche et de sélection avec des étapes nationales et internationales. Ces entrepreneurs Sociaux sont leaders dans le champ dans lequel ils agissent et ils influencent les politiques publiques afin de provoquer des changements systémiques». (Disponible sur : <http://brasil.ashoka.org/quem-somos>. Consulté au mois de février 2016)

lutter contre le racisme et la discrimination. Le militantisme d'Hernani Silva relève d'une tentative de revalorisation de la présence noire aux racines du christianisme tout en dénonçant, dans le même temps, ce qu'il considère comme une « théologie évangélique raciste<sup>153</sup> ». Nombreuses sont ainsi les actions développées qui tournent autour de l'histoire du noir au Brésil et dans le protestantisme. On peut notamment citer la création du réseau social virtuel Afrokut et la publication, en 2011, du livre *O movimento Negro Evangélico – um mover do Espírito Santo* [Le Mouvement Noir Evangélique – une action du Saint Esprit] (par l'éditeur Selo da Negritude Cristão).

Conformément à ce qui a été dit plus haut, la pluralité du champ protestant interdit que s'établissent des organisations qui concentreraient toutes les actions et les agents du Mouvement Noir Evangélique. Il se distingue, en ce sens, du catholicisme qui pour sa part, et malgré l'existence de trois grands groupes en son sein (Pastorale Afro-Brésilienne, Institut Mariama – qui réunit des diacres, des curés et des évêques noirs – et le Groupe de Religieux et Religieuses Noirs et Indigènes - GRENI) est doté de politiques coordonnées ; ce qui s'explique notamment par le fait qu'une part importante des membres de ces trois groupes circulent de l'un à l'autre, qu'ils développent des actions communes et, surtout, qu'ils appartiennent à la même institution. Du côté évangélique, il existe de nombreuses initiatives visant à réunir les militants noirs. Une des premières d'entre elles fut le Forum d'Afro descendants Evangéliques [*Fórum de Afrodescendentes Evangélicos*], créé en 2002 sur le réseau social MSN et qui connut un certain succès, si l'on prend en considération les limitations alors inhérentes à ce service de messagerie, ainsi que la popularité au Brésil de cet autre réseau social qu'est Orkut.

De nombreuses communautés surgirent sur ce réseau social. Celles qui se distinguèrent furent Negros Cristãos [*Noirs Chrétiens*], avec plus de cinq mille membres, le Conselho Nacional de Negras e Negros Cristãos [*Conseil National des Noires et Noirs Chrétiens* – CNNC], Negros Evangélicos [*Noirs Evangéliques*], Negros sim!!! [*Noirs, oui !!!*], Somos cristãos [*Nous sommes Chrétiens*], Movimento Negro Evangélico [*Mouvement Noir Evangélique*], Teologia Negra [*Théologie Noire*], entre autres (SILVA, 2011, p. 15).

Ces « communautés virtuelles » partagent toutes le fait qu'elles réunissent des évangéliques de différentes dénominations dans une tentative de mise en place d'un canal de communication entre la variété d'acteurs en présence afin de permettre

---

<sup>153</sup>Entretien du 09 décembre 2009.

l'échange d'informations et, dans une certaine mesure, la réalisation d'activités conjointes, du fait, justement que la principale marque du Mouvement Noir Evangélique est la décentralisation de ses actions. Un tel décentrement découle cependant moins du désir des acteurs concernés que de la propre configuration du champ protestant qui se caractérise par sa fragmentation et sa pluralité.

Avec la désuétude d'Orkut, de nombreux groupes migrèrent vers d'autres plateformes virtuelles comme Facebook, YouTube, Twitter, Wiki etc. Et dans le sillage de ce mouvement d'appropriation des réseaux sociaux, Hernani Silva crée Afrokut en 2008.

Afrokut ne réunit pas seulement des évangéliques noirs et des institutions. Le réseau rend possible l'échange entre ses membres et la création de sous-communautés autour d'intérêts convergents (la plateforme permet notamment de créer des forums de discussion, des blogues, des boutiques virtuelles), il ouvre également la possibilité de réaliser des cours, des conférences ou des réunions en ligne. Selon son fondateur, il compte aujourd'hui plus de trois mille membres.

Ce fut notamment pour son action à la tête de la Sociedade Cultural Missões Quilombos et de l'Afrokut, qu'Hernani Silva se vit remettre de nombreuses récompenses, parmi lesquelles, en l'an 2000, le prix Direitos Humanos du Gouvernement Fédéral brésilien. Si les efforts fournis par ce dernier pour articuler les évangéliques noirs sont reconnus, ils ne sont pourtant pas toujours relayés par la hiérarchie ecclésiastique, Hernani Silva n'étant pas prêtre. Les alliances avec des pasteurs et des curés, des intellectuels et des agents issus d'autres dénominations deviennent alors fondamentales pour le développement de ses actions au sein des églises. Etant pentecôtiste alors que la majorité des acteurs du MNE sont affiliés aux églises protestantes historiques, Silva a, par conséquent, toujours essayé de donner un caractère œcuménique à ses actions.

Cette volonté d'agréger les différentes initiatives du MNE conduisit Hernani Silva à publier un livre intitulé *O movimento negro evangélico*, [Le Mouvement Noir Evangélique] en 2011. Au fil des pages de ce dernier, l'auteur cherche à retracer l'histoire du mouvement. Cet exercice n'est pas inédit dans le processus de revalorisation identitaire du fait, notamment, de l'idée selon laquelle l'« histoire officielle » aurait rendu ces agents invisibles.

De ce point de vue, le livre de Silva représente également une tentative de réécriture de la présence évangélique au Brésil. Alors que l'histoire officielle a, par

exemple, tendance à dater l'apparition du protestantisme dans le pays à l'année 1858, avec la fondation de l'Eglise Fluminense par le révérend Roberto Kalley ; dans *O movimento negro evangélico*, la genèse du protestantisme est située en 1841, lorsque le prêcheur noir Agostinho José Pereira fonda l'Eglise du Divin Maître [*Igreja do Divino Mestre*]. Surnommé le Luther Noir, la fin de ce prêcheur et de son église sont méconnues. On raconte pourtant qu'il aurait été emprisonné et déporté (SILVA, 2011, p. 9). Si l'on remonte encore un peu plus dans le temps, Silva (2011) fait remarquer que la première Pastorale noirs protestante du Brésil naît des prêches de « Mæ Maria » [Mère Marie], une africaine nagô née en Afrique autour de 1825 et acquise comme esclave par le pasteur Voges en 1846. Elle apprit à lire, à écrire et à parler allemand avec sa propriétaire, Elizabetha. De la même manière, les rangs des dirigeants noirs brésiliens comptent des membres d'églises protestantes : João Cândido, qui prit la tête de la *Révolte de la Chibata*<sup>154</sup>, dans l'état de Rio de Janeiro, en 1910, était membre de l'Eglise Méthodiste de São João de Meriti ; Joao Pedro Teixeira, qui fonda la Ligue Paysanne [Liga Camponesa] de Sapé, dans l'état de la Paraíba, était membre de l'Eglise Evangélique Presbytérienne<sup>155</sup> ; Solano Trindade, poète, fut diacre de l'Eglise Presbytérienne et, « déçu par la distance du protestantisme avec les questions sociales, notamment la discrimination contre les noirs, abandonna son église, justifiant sa décision par un verset de la propre Bible 'Si tu n'aimes pas ton frère, que tu vois, comment peux-tu aimer Dieu, que tu ne vois pas ?' » (SILVA, 2011, p. 12).

Dans la seconde partie du livre, Hernani Silva laisse les trajectoires individuelles de côté pour se tourner vers les initiatives collectives. Dans le chapitre *O Movimento Negro Evangélico Contemporâneo* [Le Mouvement Noir Evangélique Contemporain], il considère les années 1970 et 80 comme paradigmatisques, celles-ci voyant naître plusieurs initiatives institutionnelles tandis que de nombreuses personnes « s'éveillent » à leur négritude. Rappelons que l'auteur lui-même situe sa propre « reconversion » en 1988.

De la même manière qu'avec le Mouvement Noir Catholique et les religions afro-brésiliennes, la période de démocratisation du Brésil encouragea les minorités (surtout les noirs et les indigènes) à se réorganiser afin de développer des actions de

---

<sup>154</sup> La *Revolta da Chibata* c'était un mouvement mené par un groupe de matelots contre des punitions physiques institué dans la Marine Nationale.

<sup>155</sup> La vie de Joao Pedro Teixeira fut raconté dans le documentaire de Eduardo Coutinho intitulé *Cabra Marcado pra Morrer* (1984).

lutte contre les injustices dont elles avaient été les victimes. Certains évangéliques ne restèrent pas étrangers à un tel contexte.

Certaines initiatives méritent d'être évoquées et mettent en lumière le rôle de l'Eglise Méthodiste, qui fut la première à officialiser, en 1985, une Commission Nationale de Combat contre le Racisme [*Comissão Nacional de Combate ao Racismo*], qui avait été créée des années plus tôt, en 1973, à l'initiative de fidèles originaires des états du Minas Gerais, de Rio de Janeiro, de São Paulo et du Rio Grande do Sul. (BRANCHINI, 2011, p. 20). La reconnaissance de cette commission douze ans après sa création s'explique par la peur que les discussions qui pourraient en résulter provoquent un schisme dans l'église (FAUTINO, 2014). Une telle officialisation eut lieu sous la gestion du révérend Antonio Olímpio Sant'Ana à la tête du Secrétariat d'Action Sociale de l'Eglise Méthodiste. La commission prit alors le nom de Pastorale Nationale de Combat contre le Racisme [*Pastoral Nacional de Combate ao Racismo*]. Son objectif était :

identifier le langage raciste dans l'hymnologie et dans la propre littérature produite par l'église et former des leaders afin qu'ils puissent agir dans les différentes régions ecclésiastiques. Au cours de cette même décennie, des Pastorales Régionales de Lutte contre le Racisme [*Pastorais Regionais de Combate ao Racismo*] furent créées dans quasiment toutes les régions ecclésiastiques. Elles développèrent un important travail de conscientisation au sein des églises locales. Au cours de cette période surgirent également la Chorale Résistance de Noirs Evangéliques [*Coral Resistência de Negros Evangélicos*], à São Paulo (1988), et le Centre OEcuménique de Culture Noire [*Centro Ecumênico de Cultura Negra*], à Porto Alegre<sup>156</sup>.

Méthodiste originaire de Rio Piracicaba, dans le Minas Gerais, le révérend Sant'Ana affirme, lors d'une interview à la revue Revista Raça Brasil (FAUTINO, 2014) que « La religiosité est la manière d'atteindre et d'entrapercevoir l'Etre Suprême. Ma religion est Méthodiste, mais ma spiritualité est noire. Avant d'être méthodiste ou chrétien, je suis noir ». Toujours dans cette interview, on apprend que c'est à partir de ces principes que Sant'Ana

se transforma en l'un des militants religieux les plus actifs dans la lutte contre le racisme. Un militantisme qui dépasse les frontières brésiliennes. Il a déjà voyagé dans 46 pays, « sur tous les continents, si ce n'est l'Océanie où il sera cette année en tant que membre du Conseil Mondial des Eglises (CMI). Je suis également du Conseil Latino-Américain des Eglises (CLAI) et du Conseil des Eglises Evangéliques Méthodistes d'Amérique Latine (Ciemal) », raconte-t-il. Le Révérend Sant'Anna n'agit pas seulement au sein d'organisations religieuses, mais aussi pour de nombreuses autres organisations du

---

<sup>156</sup>Profil de la page Afrokut des Pastorais de Combate ao Racismo de l'Eglise Méthodiste. Disponible sur: <http://afrokut.com.br/group/pastoraisdecombateoracismodaigrejametodista>. Consulté au mois de février 2016.

Mouvement Noir et de la lutte pour les droits de l'homme. « Je fus, par exemple, membre du Conseil de l'Olodum<sup>157</sup> durant quasiment vingt-cinq ans ».

Sous l'égide du révérend Sant'Anta fut également créée la Commission Œcuménique Nationale de Combat contre le Racisme [*Comissão Ecumênica Nacional de Combate ao Racismo* – CENACORA], rattachée au Conseil National des Eglises Chrétiennes [*Conselho Nacional de Igrejas Cristãs* - CONIC], qui regroupe les églises suivantes : Eglise Catholique Romaine, Eglise Orthodoxe Syrienne, Eglise Episcopale Anglicane au Brésil, Eglise Evangélique de Confession Luthérienne, Eglise Presbytérienne Indépendante ; ainsi que des organisations comme la Société Culturelle Missions Quilombo [*Sociedade Cultural Missões Quilombo*] d'obédience pentecôtiste et le Mouvement Martin Luther King d'Action et de Réflexion [*Movimento Martin Luther King de Ação e Reflexão*]. Avec l'objectif d'être un bras supplémentaire du mouvement noir évangélique dans la lutte contre le racisme et la discrimination

la CENACORA est un organisme œcuménique qui a déjà créé son propre espace à l'intérieur de la réalité ecclésiale œcuménique brésilienne. Elle a cependant dépassé cette dernière et est devenue un des points de référence du mouvement social brésilien et, au-delà, des questions ethniques et de défense des droits de l'homme. La CENACOR est une organisation ouverte, inclusive, engagée dans la lutte contre le racisme, la discrimination, les préjugés, l'intolérance, tout type de violence et la xénophobie. Tout en défendant toujours les droits de l'homme<sup>158</sup>.

Le secrétaire exécutif actuel de la CENACORA est Hernani Francisco Silva. Il est épaulé par Diná da Silva Branchini, elle aussi méthodiste et qui coordonne le Ministère des Actions de Discrimination Positive Afrodescendants [*Ministério de Ações Afirmativas Afrodescendentes*] de l'Eglise Méthodiste du Brésil pour la 3e Région, qui inclut São Paulo et ses banlieues ainsi qu'une partie de l'état de São Paulo. Entre 2002 et 2004, cette dernière coordonna également le Forum des Femmes Noires Chrétiennes [*Fórum de Mulheres Negras Cristãs*], une organisation partie prenante de la CENACORA.

Paulista, originaire de la ville de Piquete, Diná affirme que

Je me suis découverte noire aux alentours de 40 ans. Troisième génération d'une famille méthodiste, je suis la fille d'un pasteur qui pratiqua dans de nombreuses villes, comme Sorocaba, où l'on trouve une communauté quilombola. Mais nous ne réfléchissons jamais à ce sujet. Au contraire, à la

<sup>157</sup> Olodum est un groupe culturel brésilien fondée en 1979 en Salvador de Bahia par la « communauté noir » de la ville. (voir Agier 2001).

<sup>158</sup> Profil Afrokut de la CENACORA na Rede Afrokut. Disponible sur : <http://afrokut.com.br/group/cenacora> Consulté au mois de février 2016.

maison comme à l'église, tout ce qui ramenait aux noirs et à leur culture était déconsidéré. [...] Je pensais que j'étais traité comme les autres, mais lors des disputes je « devenais » la petite noire [negrinha]. [...] Lors d'une fête de la Consciência Negra près de Volta Redonda, on m'invita à défiler avec des vêtements afros et j'acceptai. Je ressemblais à une mère de santo. J'ai trouvé ça super. Ce fut mon auto-reconnaissance (FAUTINO, 2014).

A partir de cette expérience, elle ramena la réflexion à l'intérieur de sa communauté religieuse, arguant que « Zumbi n'est pas le démon et que nous devons penser la souffrance du peuple noir ». Formée en musicologie, elle commença à intégrer des instruments musicaux d'origine africaine dans les cultes de l'église. Titulaire d'un Master en Sciences de la Religion de l'Université Méthodiste de São Paulo, elle a mené une recherche sur la perception et la participation des noirs méthodistes dans la région métropolitaine de São Paulo<sup>159</sup>.

Il faut noter que dans l'univers religieux chrétien, la relation entre militantisme et académie n'est jamais dissociée, justement parce que le débat sur les questions raciales doit être avant tout traité dans le champ théologique ou des justifications académiques mobilisée lors des actions. A São Paulo, le père Antonio da Silva (père Toninho), un des principaux animateurs de la Pastorale Afro, créa le groupe ATABAQUE pour produire études et discussions sur une théologie noire. De la même manière, l'augmentation depuis les années 1990 de la production bibliographique sur la religion et la négritude dans les domaines des Sciences de la Religion et de la Théologie est significative.

De la même manière que le révérend Olímpio Sant'Ana, Diná Branchini croit au pouvoir de la culture pour établir une relation plus profonde avec la religion. Citant le fondateur du méthodisme, John Wesley, elle le rejoint sur le fait que « le religieux et le culturel ne sont pas séparés. Plus je connais notre culture et plus je comprends ma foi » (FAUTINO, 2014).

Dans ce moment d'effervescence du militantisme noir, surgit un ensemble d'initiatives au sein du champ évangélique, certaines de faible durabilité mais qui contribuèrent à configurer le Mouvement Noir Evangélique, comme l'Association Evangélique Palmares [*Associação Evangélica Palmares*] (1987), le Groupe Evangélique Afro-Brésilien [*Grupo Evangélico Afro-brasileiro*] (1988), les Capoeiristes du Christ [*Capoeiristas de Cristo*] (1988). Au cours des décennies suivantes, le nombre de groupes augmenta de manière exponentielle aux différents niveaux locaux,

---

<sup>159</sup> Intitulée *Religião e identidade: um estudo sobre negros metodista da região metropolitana de São Paulo* (défendue en 2008), cette dissertation fait partie des références citées dans cette thèse.

étatiques, régionaux et national. On peut notamment citer : les Noirs Evangéliques de Londrina [*Negros Evangélicos de Londrina*], le Groupe d'Héritage Africain du pasteur méthodiste Rolf de Souza dans l'état de Rio de Janeiro [*Grupo de Herança Africana*]. Durant les années 2000 surgirent dans le nord-est : le Groupe de Femmes Noires Agá [*Grupo de Mulheres Negras Agá*]; le Ministère International d'Afrodescendants [*Ministério Internacional de Afrodescendentes*], le Groupe de Réflexion de Théologie Noire de Feira de Santana [*Núcleo de Reflexão de Teologia Negra de Feira de Santana*], le Conseil des Noires et Noirs Chrétiens [*Conselho de Negras e Negros Cristãos- CNNC*], le Centre d'Ethique Sociale Martin Luther King Jr [*Centro de Ética Social Martin Luther King Jr*], l'Association des Noirs et Noires Evangéliques de la Camaçari (ANEC) [*Associação dos Negros e Negras Evangélicos da Camaçari- ANEC*], la Pastorale de la Négritude de l'Eglise Baptiste du Pinheiro [*Pastoral da Negritude da Igreja Batista do Pinheiro*]. Dans le sud-est: Simeão Niger, Comafro, Ministère Azusa, Ministère Regional de Discrimination Positive pour les afrodescendants de la 3e Région Ecclésiastique de l'Eglise Méthodiste [*Ministerio de Ações Afirmativas para afrodescendentes 3ª Região Eclesiástica da Igreja Metodista - AA-AFRO*], Mouvement Martin Luther King d'Action et de Réflexion ; Jeunesse de la Pastorale de Combat contre le Racisme Eglise Méthodiste – 1e Région Ecclésiastique [*Juventude da Pastoral de Combate ao Racismo Igreja Metodista – 1ª Região Eclesiástica*]. De même que la Pastorale de la Négritude du Conseil Latino-américain des Eglises (CLAI) [*Pastoral da Negritude do CLAI*] et les innombrables groupes créés sur les réseaux sociaux.

Pour Hernani Silva

Le surgissement de ces groupes et organisations nous fait déjà penser à un Mouvement Noir Evangélique se consolidant au Brésil. Ce mouvement est actuellement l'une des forces de lutte contre le racisme et de conscience noire au Brésil. Elle apparaît au sein du segment évangélique brésilien dont une grande partie démontre la culture et l'histoire noire et a une longue histoire de distance et de racisme. La mission du Mouvement Noir Evangélique (MNE) est de promouvoir la réflexion et le débat biblique/théologique dans une perspective noire et de combattre toute forme de racisme (SILVA, 2011, p.16).

L'harmonie et la complémentarité de ces groupes au sein du mouvement noir évangélique sont mises à l'épreuve lorsque l'on observe de manière plus fine la façon dont chacun d'entre eux s'approprie les « symboles de l'héritage africain » au Brésil. De fait, plus que les symboles en eux-mêmes, c'est la propre notion d'héritage africain qui est l'objet des débats. Selon Hernani Silva, il existe deux courants idéologiques au

sein du MNE : d'un côté, le panafricanisme/afrocentrisme, de l'autre la négritude chrétienne et la brasilianité.

Même s'ils partagent la perspective selon laquelle il existerait une origine africaine au christianisme, les défenseurs du panafricanisme et de l'afrocentrisme défendent *grosso modo*, une sorte d'exclusivisme de l'« héritage africain » et rejettent le mélange et les relations interraciales. A la limite, ils rejettent la possibilité de l'existence d'un mouvement noir évangélique, puisqu'il ne pourrait exister qu'un mouvement noir au Brésil. Cette posture fut défendue par le Conseil National des Noires et des Noirs Chrétiens (CNNC) durant la 1ère Rencontre Nationale des Noires et Noirs Evangéliques [*Encontro Nacional de Negras e Negros Evangélicos*], qui eut lieu à Salvador du 8 au 30 avril 2007. Ce fut au cours de cet événement qu'eut lieu le premier schisme.

Si la division institutionnelle s'officialisa en 2007, les divergences commencèrent à se faire sentir dès le début des années 2000. Comme nous l'avons déjà dit plus haut, la première tentative visant à réunir les différentes initiatives du mouvement noir évangélique eut lieu en 2002, via un groupe de discussions sur Orkut (Negros Cristãos, créé par Anderson Henrique, un jeune qui venait d'entrer dans le militantisme), dont les membres ressentirent la nécessité d'approfondir certaines questions relatives à l'identité du mouvement lors d'une rencontre présente de portée nationale. Selon le pasteur Hernani Silva, il existait un consensus entre la majorité des évangéliques pour que soit adopté une posture de lutte contre le racisme, pour la défense de la brasilianité (ou, pour le dire autrement : de l'intégration entre noirs et blancs) et d'une théologie noire, qui ne soit ni afrocentrée, ni eurocentrée. Une discussion similaire traversa le Forum des Dirigeants Noirs Evangéliques [*Fórum de Lideranças Negras Evangélicas*] qui eut lieu en 2003 dans la Cathédrale de l'Eglise Presbytérienne Indépendante à São Paulo.

Articulé depuis 2001 sous la tutelle du professeur José Carlos Barbosa (coordinateur du Centre de Recherche Méthodiste de l'Université Méthodiste de Piracicaba – Unimep – auteur du livre *Negro não entra na Igreja, espia da banda de fora* [Le Noir n'entre pas dans l'Eglise, il espionne depuis le côté]), le forum réunit d'importants dirigeants noirs évangéliques<sup>160</sup> qui représentent des organisations

---

<sup>160</sup> Parmi les dénominations présentes, on a pu compter les églises suivantes : Méthodiste Baptiste, Anglicane, Brasil para Christo, Deus em Cristo et Catholique Romaine. (Disponible sur : <http://annebbahia.blogspot.com.br/p/quem-somos.html>)

comme Simeão Niger, l'Association Evangélique Palmares [Associação Evangélica Palmares], la Cenacora, le Forum des Femmes Chrétiennes Noires de São Paulo [Fórum de Mulheres Cristã Negras de São Paulo], le Ministère Azusa, les Missions Quilombo, le Groupe de Réflexion Martin Luther King et la Vision Mondiale [Visão Mundial]. Sur la base de ces débats s'élabora un manifeste sur les questions raciales au sein de l'église en vue du 1<sup>ère</sup> Congrès Brésilien d'Evangélisation [Congresso Brasileiro de Evangelização] qui eut lieu en 2002.

Le document reçu un bon accueil lors de ce Congrès qui accueillit certains leaders noirs tels que Hernani Silva, Nilza Valéria et Marco Davi de Oliveira. Ce dernier se souvient du mélange de mal-être et d'approbation que provoqua sa prise de parole visant à rappeler la relation entre protestantisme et négritude. « Aujourd'hui j'ai prié, Il est noir » [Hoje eu orei, Ele é negro] aurait-il dit, soulevant les applaudissements d'une audience de plus de mille personnes<sup>161</sup>.

Le besoin d'une réunion se fit alors plus pressant, et ce à partir du groupe virtuel Negros Cristãos. On créa le CNNC afin de viabiliser le Forum National, sous la coordination de Walter Passos et c'est à partir de là que les divergences furent en s'aggravant. Du point de vue de l'histoire officielle de l'ANNEB, ce moment est raconté en ces termes :

Mais l'action du CNNC commença à dévier de l'objectif initial du groupe, qui avait toujours été de mobiliser l'église et la société brésilienne avec une proposition de dépassement du racisme et de revalorisation de la négritude et non pas d'afrocentrisme et de panafricanisme comme le souhaitait le CNNC. Les différences commencèrent à apparaître mais ce fut lors d'une rencontre nationale que la posture du CNCC conduisit cette différence à se transformer en une forte démobilisation du mouvement. Au-delà d'une vision centrée sur l'Afrique, le CNNC n'acceptait pas la dénomination du Mouvement Noir Evangélique, une idée développée par les groupes de São Paulo et de Rio de Janeiro qui ne partageait pas cette idée d'un unique Mouvement Noir mais appuyait l'idée de l'existence de plusieurs mouvements noirs, dont le Mouvement Noir Evangélique ferait partie. Au-delà de ces différences, apparurent également d'autres questions comme la non-acceptation des relations interraciales et l'afro-centrisme du CNNC contrarie la vision défendue par le groupe d'une égalité de tous les peuples et de la brasilianité. Le CNNC finit par se retrancher sur [l'état de] la Bahia<sup>162</sup>.

Et de fait, en s'arrêtant sur la composition des tables et des thèmes débattus durant le Forum National, on perçoit clairement une inclinaison pour un débat panafricaine et afro-centré. Il y eut alors trois types d'activités : « thème libre », des table-ronde et des ateliers. Le thème du panafricanisme occupa alors une bonne partie

<sup>161</sup>Entretien réalisé à São Paulo, le 1<sup>er</sup> janvier 2016.

<sup>162</sup>Page officielle de l'ANNEB. Disponible sur <http://annebbahia.blogspot.com.br/p/quem-somos.html>

de l'espace, en s'imposant comme un des quatre « thèmes libres », lors de deux des trois tables et dans six des dix ateliers.

Dans ce contexte, le groupe venues des États de São Paulo, Rio de Janeiro Pernambuco et Minas Gerais [...] en visaient rétablir l'idée d'origine du Mouvement Noire Evangélique : l'organisation d'une institution capable de gérer tous les actions de discrimination positive vers la population noire au sein des églises évangéliques. Le pasteur Marco Davi de Oliveira, la pasteure Laiza Francisco et le pasteur João Carlos, formulèrent, en compagnie d'autres frères, ont proposé de créer de l'ANNEB – l'Alliance des Noires et de Noirs Evangéliques du Brésil [*Aliança de Negras e Negros Evangélicos do Brasil*]<sup>163</sup>.

Bien qu'active, la CNNC ne semble pas parvenir à atteindre la légitimité nécessaire pour être considérée comme partie intégrante du mouvement noir évangélique par certains. Dans un tel contexte, l'ANNEB assuma alors la tâche d'agréger les différents groupes et actions du mouvement, sans toutefois le faire avec beaucoup de facilité.

### **13. 3.3 Conclusion : une église évangélique noire contre le racisme**

Dans ce processus, deux faits importants retiennent l'attention : la tentative de créer une « église évangélique noire » et l'investissement dans une « théologie de la négritude » avec la perspective, notamment, de publier une bible de la négritude.

Comme on l'a déjà expliqué plus haut dans ce travail, certains membres du MNE considèrent les prêches d'Agostinho José Pereira – le « Luther Noir » – comme la première tentative de fonder une église noire (même si ce dernier n'exprima jamais une telle volonté). Depuis les années 1990, on assiste cependant à de nouvelles initiatives. L'une d'entre elles fut impulsée par le pasteur et historien Walter de Oliveira Passos, qui fonda l'Eglise de la Révélation Ancestrale [*Igreja da Revelação Ancestral* - IRA], en 1992. Celle-ci porta un discours de dénonciation du racisme présent dans « les églises blanches brésiliennes, d'affirmation d'une identité noire et d'une théologie noire »(SILVA, 2011, p. 35). Elle disparut durant la même décennie.

---

<sup>163</sup>Página oficial da ANNEB. Disponível em <http://annebbahia.blogspot.com.br/p/quem-somos.html>

En 2008, le pasteur Walter Passos fonda la COPATZION – Communauté Panafricaine de Tzion [*Comunidade Pan-Africanista de Tzion*], qui

se reflète dans une tradition africaine, dans le cadre d'une réélaboration de la foi des ancêtres africains, dénonçant le fait que le Christianisme existant, qu'il soit catholique ou protestant, omet la vérité historique des premières communautés africaines chrétiennes. « Yeshua ne fut jamais en Europe. Ce fut un homme africain avec une famille africaine et portant un message de réconciliation, de libération, de paix pour les africains et leurs descendants », affirme-t-il (SILVA, 2011, p. 36).

Le pasteur nord-américain Charles Harrison Mason fonda la *Church of God in Christ* en 1897, qui dénonçait le racisme dans la société américaine. Le pasteur noir passa même par le renouveau de la rue Azusa, en 1907, avant que Martin Luther King soit emprisonné pour avoir lutter contre les préjugés raciaux et la discrimination. Voyageant aux Etats-Unis en 1892, le pasteur Rubens visita la *Church of God* et implanta l'église pentecôtiste noire au Brésil, fondant la Communauté Martin Luther King avec l'objectif de combattre le racisme au sein de l'église. Il abandonna finalement l'église Baptiste et implanta définitivement l'*Igreja de Deus em Cristo* au Brasil en 1993. Après la mort de son fondateur, 18 communautés affiliées à la dénomination restèrent dans le pays, sans toutefois mener de véritable travail de lutte contre le racisme, si ce n'est le projet AZUSA-COGIC conduit par le pasteur et gendre de Rubens Sérgio Melo.

Au cours d'une interview, Marco Davi de Oliveira, lui aussi pasteur baptiste, révéla son désir de fonder une église évangélique noire, où les hymnes seraient pulser par des rythmes de samba, où les costumes « suivraient la tradition africaine » et où la théologie serait tournée vers le noir. L'idée était d'implanter la communauté à Rio de Janeiro, dans le quartier de Lapa. Il déplora toutefois que le projet en était encore à une phase initiale et qu'il y avait peu de chances qu'il voit le jour.

L'autre cheminement adopté par les noirs évangéliques est la constitution d'une théologie noire ou reflétant la présence noire dans le christianisme. Un des grands porteurs de ce point de vue est le Groupe de Noirs de l'Ecole Supérieure de Théologie (Groupe Identité) [*Grupo de Negros da Escola Superior de Teologia (Grupo Identidade)*], fondé et animé par des étudiants de théologie du Séminaire Théologique Luthérien de l'état du Rio Grande do Sul. Le groupe édite une revue académique théologique présentant des articles rédigés par des théologiens mais aussi par des chercheurs issus d'autres domaines réfléchissant à ces questions (on retrouve surtout, parmi ces derniers, des spécialistes de la religion, des historiens et des sociologues).

Encore en phase de formation, le mouvement noir évangélique semble reproduire la même dynamique que le champ religieux protestant, pulvérising les actions, les groupes et les agents, en maintenant néanmoins un point minime vers lequel converger. Il convient d'ajouter que la plus grande partie des initiatives s'épanouissent dans le giron des églises protestantes historiques (ou de mission, si l'on reprend la classification de l'IBGE), plutôt que pentecôtistes ou néopentecôtistes, ces dernières regroupant pourtant la majorité des fidèles se déclarant noirs [*pretos ou pardos*] dans leurs rangs. Cet apparent paradoxe s'explique tout d'abord par le fait que la présence massive des noirs pentecôtistes et néopentecôtistes ne conduit pas pour autant à impulser des activités de combat contre le racisme (à l'intérieur comme à l'extérieur de l'église). On note également l'intolérance croissante à l'égard des religions afro-brésiliennes et des symboles de l'héritage africain au Brésil.

Face à cette situation, Marco David de Oliveira appelle les protestants historiques à se mobiliser. Dans son livre *La religion la plus noire du Brésil* [A religião mais negra do Brasil], dont la seconde édition fut publiée en 2015, il se demande pourquoi les noirs choisissent l'option pentecôtiste. Selon lui

Ainsi, de la même manière qu'avec les églises historiques, il n'y eut pas, dans le pentecôtisme brésilien, de proposition claire pointant en direction des pauvres de manière spécifique et unique. Mais une différence cruciale est toutefois évidente entre le pentecôtisme et le protestantisme historique : le message. Tandis que les églises historiques priaient à destination des leurs, du point de vue de l'origine, de la culture, de l'ethnie, les églises pentecôtistes, pour leur part, se proposaient d'annoncer le message à tous, sans distinctions de race, de couleur ou de croyances (OLIVEIRA, 2015, p. 44).

Pour Oliveira, ce ne sont donc pas les pentecôtistes qui choisirent les pauvres et les noirs mais ce furent, bien au contraire, les noirs qui optèrent pour ces églises. Selon lui, cela s'explique assez simplement du fait de la religiosité, de la liturgie, de l'exclusion sociale, de la joie et de l'encadrement de la liberté des fidèles.

En ce qui concerne la religiosité, « elle a tendance à être plus participative du fait qu'elle ne se fonde pas seulement sur les concepts d'une théologie abstraite et métaphysique – une religiosité où la foi devient réelle également du fait que le noir a foi en sa négritude et ses origines » (OLIVEIRA, 2015, p. 48). Cet argument selon laquelle il y a chez le noir une « manière spécifique » d'entrer en relation avec le sacré, une spiritualité propre plus liée à la nature et au matériel (à la différence du christianisme européen, plutôt tourné vers la rationalisation de la foi) se retrouve de manière récurrente dans l'univers du militantisme noir, arborant différentes facettes en

fonction des acteurs concernés. Chez les catholiques, ce fut, par exemple, la recherche d'une « manière propre de prier » qui donna l'impulsion à la formulation d'une liturgie inculturée, comme nous l'avons montré dans notre dissertation de master (OLIVEIRA, 2011). Parmi les religieux afros, on retrouve également cet accent mis sur une religiosité spécifiquement noire qui se différencierait de celle du « blanc ». Dans un tel raisonnement, la liturgie, en tant qu'expression de cette religiosité spécifique, présente-t-elle aussi des éléments particuliers, avec des caractéristiques magiques.

Un des aspects mis en avant dans l'univers pentecôtiste qui garde un lien intime avec la « culture noire » est la musique. Dans les églises protestantes, « généralement ce sont des musiques éloignées de la culture, de la douleur, des préoccupations, de la vie du peuple brésilien qui souffre et rit de sa façon à lui de souffrir et de sourire, qui pleure et fait la fête avec sa manière particulière de pleurer en souriant et de faire la fête en pleurant », affirme Marco Davi Oliveira (2015, p. 57). Et cette joie spontanée serait présente dans les communautés pentecôtistes, contrastant avec le sérieux des cultes évangéliques traditionnels.

Sans approfondir, le pasteur affirme que face à un scénario d'exclusion sociale vécu par les noirs, ce furent les pentecôtistes qui leur offrirent des espaces les valorisant indépendamment de leurs origines et qui leur offrirent la possibilité de prospérer matériellement parlant.

Il conclut finalement de la manière suivante :

Une dernière caractéristique de l'église pentecôtiste qui attira les noirs au Brésil fut la force des limites imputées aux membres de ces églises. Alors que les religions de matrice africaine proposaient une liberté quasi-anarchiste, étant donné que les limites devenaient évidentes dans les espaces liturgiques, le pentecôtisme impose des limites fortes dans les relations avec ce qu'elle appelle le « monde » (elle signifie, par ce terme, la culture, la danse, les boissons, etc.), avec le sexe opposé (dans de nombreuses églises pentecôtistes, les hommes s'assoient du côté opposé à celui des femmes), avec les leaders (ce que dit un pasteur ou un leader est une loi qu'on peut pas contester), et avec Dieu lui-même (le Dieu de l'église pentecôtiste classique est révéré comme quelqu'un toujours prêt à punir) (OLIVEIRA, 2015, p. 50).

Bien qu'elle traite spécifiquement du pentecôtisme classique (celui qui a été consacré par la littérature sociologique de la relation), la comparaison proposée par Marco Davi semble moins proposer une analyse rigoureuse des différents modèles religieux qu'elle défend un certain nombre de propositions elles-mêmes assises sur plusieurs présupposés développés par le protestantisme classique.

Concernant l'*ethos* religieux afro-brésilien, le travail de Rita Amaral (2002), pour ne prendre qu'un exemple, ne corrobore par l'hypothèse selon laquelle l'univers afro-religieux se reconnaîtrait pas une certaine permissivité morale et religieuse. De fait, une bonne partie des religions afros se caractérise par une absence des notions de faute et de péché telles qu'elles sont élaborées dans l'univers chrétien. Les relations entre l'initié, la divinité, le prêtre et la communauté religieuse se donnent ainsi dans d'autres termes, imposant ainsi d'autres obligations et d'autres restrictions (par exemple, la formation de coupes des fidèles qu'ont été « initialisé » par le même *pai de santo*).

Si on prend en compte le fait que la préoccupation de Davi est de provoquer une réflexion sur la place du noir à l'intérieur du protestantisme, la comparaison qu'il propose acquiert une signification importante puisqu'elle dénonce le processus d'exclusion construit historiquement et toujours à l'œuvre dans ces églises. Cette invisibilité est également abordée dans les propos d'un autre pasteur, Rogério Donizetti Bueno, de la Communauté Chrétienne Vineyard [*Comunidade Cristã Vineyard*] (de Campinas et d'Americana, dans l'état de São Paulo), spécialiste en Histoire et Culture Afro-brésilienne (2011) et titulaire d'un master en Education Sociocommunautaire du Centre Universitaire Salésien de São Paulo - UNISAL (2014), lors d'une conférence donnée à la Faculté de Théologie Méthodiste Libre de São Paulo le 22 octobre 2015 à l'occasion du jour du théologien.

Dans sa présentation, le professeur chercha à démontrer la manière dont les origines africaines du christianisme ont souffert d'un processus d'invisibilisation tel que l'histoire ne se souvint plus que les influences européennes. Au Brésil, un tel mouvement s'articula à un processus d'exclusion du noir et de sa culture pour favoriser des situations d'intolérance et de racisme. Bueno proposait par conséquent de revaloriser les héritages africains du christianisme, en mettant en évidence les personnages bibliques noirs et en racontant à nouveaux frais l'histoire du christianisme sans toutefois recourir aux religions afro-brésiliennes communément considérées comme les « dépositaires des cultures noires » au Brésil. Se questionnant sur la position correcte à adopter face au candomblé, le pasteur fut catégorique en affirmant qu'en tant que chrétien il n'approuvait pas ce qui s'y pratiquait mais qu'étant cependant une religion le respect devait prévaloir. Il ajoutait que la démonisation des organisations afros est également une forme de racisme.

Comme l'a démontré Vagner Gonçalves da Silva (2011), il y a, de fait, dans le champ protestant, une négation des symboles de l'héritage africain. De ce point de vue, contrairement à l'église catholique, les protestants ne cherchent pas à incorporer des symboles considérés comme appartenant à la culture noire mais tentent plutôt de trouver à l'intérieur-même du christianisme (surtout dans la bible), les éléments sur lesquels bâtir une négritude chrétienne. Sont ainsi mis en évidence des personnages et des actions bibliques africaines (ou liés au continent africain). Le défi du mouvement noir évangélique est de résoudre l'ambiguïté entre universalisme et particularité au sein de l'identité chrétienne car au final, le credo selon lequel « nous sommes tous fils de Dieu » ne laisse pas d'espace aux différences ethnico-raciales.

Notre hypothèse est que le MNE expulse du champ protestant un certain nombre de symboles généralement considérés relevant de l'héritage africain au Brésil, tout au moins du point de vue discursif et cela pour au moins trois raisons. Du fait, tout d'abord, que le système ne permet pas l'existence de médiateurs, comme cela se fait dans le catholicisme ou les religions afro-brésiliennes. Au motif, ensuite, que le MNE rejette l'idée que le candomblé puisse être utile pour penser la culture noire du fait d'une lecture considérant ce dernier sous le seul angle de la religion, alors que le catholicisme et l'Etat le considère sous le double angle religieux et culturel (OLIVEIRA, R., 2011). De par l'existence, enfin, d'un mouvement de radicalisation de la notion d' « héritage africain » à un point tel qu'il devient possible de considérer les religions abrahamiques (le judaïsme, le christianisme, l'islam) comme partageant toutes une origine africaine (basée sur des fondements biblio-historiques) sans toutefois démoniser les religions afro-brésiliennes.

Le matériel collecté au cours de cette thèse semble indiquer que les évangéliques vident les symboles d'africanité de leur *ethos* religieux afro-brésilien et les réinterprètent à la lumière du « christianisme ». Dans une telle logique, considérer Jésus comme le « véritable ancêtre de la capoeira » en vient à faire sens étant donné que si la capoeira est d'origine africaine, elle appartient alors aux africains et non pas à un complexe religieux afro-brésilien (même si c'est au cœur des *terreiros* de ce dernier qu'elle fut préservée). Etant donc africaine, la capoeira pourrait par conséquent être autant chrétienne que judaïque ou même islamique. Le MNE semble ainsi radicaliser le mouvement de « retour aux origines » ou de « réafricanisation » initié par certains *pais* et *mães-de-santo*. Si ce n'est que ce dernier est maintenant double : on cherche, d'un côté, les racines africaines du christianisme en l'enlevant ses références

« européennes », et de l'autre les origines de symboles de la négritude pour les « décandomléniser ». Pour le dire autrement, ni le christianisme présent au Brésil (le christianisme d'origine européenne), ni les religions afro-brésiliennes ne sont bonnes pour penser la négritude. Il est nécessaire de se tourner à nouveau vers l'Afrique afin d'y rencontrer le christianisme noir et les éléments culturels africains dépouillés de leurs influences transatlantiques. Mais il n'existe pas, sur ce point, de consensus établi. Alors que certains cherchent à mettre en lumière les personnages noirs présents dans la Bible (afin de produire une Bible de la négritude), d'autres se demandent en effet, à l'image du pasteur Marco Davi, « où sont les blancs dans la Bible ! »<sup>164</sup>.

Cette tentative s'heurte cependant à d'innombrables difficultés avec l'existence d'actes systématiques d'intolérance religieuse et du fait de la méfiance des religieux afros et de certaines sphères du mouvement noir. Sans compter les accusations émises par le propre champ évangélique selon lesquelles les agents du MNE encourageraient un schisme racial au sein de l'église. Une accusation qui fait parfois son apparition au sein du catholicisme au sujet de la Pastorale Afro-brésilienne. Selon nous ces accusations s'expliquent par le fait que ces différentes églises ne sont pas coupées des valeurs ayant cours dans les sociétés dans lesquelles elles prennent place. Dans le contexte brésilien, il est courant d'entendre qu'en réclamant des politiques publiques destinées à la population noire, les militants noirs tenteraient en vérité de radicaliser la société et d'instituer une sorte d'*apartheid*.

---

<sup>164</sup>Entretien donné à São Paulo, le 1er janvier 2016.

## Considérations finales - La couleur de la foi : « religion » et identité

---

En partant de l'étude de trois segments religieux (afro-brésilien, catholique et évangélique), l'objectif de cette thèse a été d'analyser la manière selon laquelle un certain nombre de dirigeants religieux mobilisent des catégories d'identification ethnico-raciales dans le dialogue qu'elles nourrissent avec le pouvoir public et développent des actions visant à rendre effective l'application de politiques publiques destinées à la population noire au Brésil. Bien qu'ils aient été analysés séparément, nous partons du principe que ces différents segments interagissent et qu'ils forment un champ unique d'observation empirique.

Si l'on suit les pistes proposées par Silva (2011), on constate qu'il est possible, pour ce qui concerne le champ religieux, de parler de trois formes distinctes d'appropriation de ce que l'on appelle les « symboles des héritages africains » au Brésil.

Concernant les afro-brésiliens, on s'aperçoit de l'existence d'un mouvement de « culturalisation » des *terreiros*, afin que ceux-ci puissent faire l'objet de politiques publiques de patrimonialisation. En analysant le 1er Plan National de Développement Durable des Peuples et Communautés Traditionnels de Matrice Africaine ainsi que le débat auquel donna lieu la promulgation de celui-ci, nous nous sommes rendus compte de l'existence de ce processus qui, à l'initiative des leaders afros, vise à dépasser le champ « religieux » et à se présenter dans l'espace public comme étant des « communautés traditionnelles » dotées de manières d'être et de faire spécifiques ayant besoin d'être préservées pas l'Etat.

Vu sous cet angle, le caractère « religieux » de ces « communautés traditionnelles » émergent uniquement lors de situations de crise, comme lors d'actions de dépréciation, catégorisées comme des cas d'« intolérance religieuse » par les adeptes des religions afro-brésiliennes. Se situant au croisement identitaire entre religion et « culture », ces dernières doivent néanmoins toujours insister l'un ou l'autre de ces deux aspects en fonction des situations.

Une fois « culturalisées », les religions afro-brésiliennes se trouvent alors en position de voir une partie de leurs éléments insérés dans le contexte liturgique

catholique. Du point de vue des fidèles et de leurs meneurs, il ne s'agit plus de syncrétisme ou de mélange mais bien d'*inculturation*, ce processus par lequel des éléments considérés comme faisant partie de la culture locale se trouvent incorporés aux rites, révélant ainsi la « manière spécifique qu'a un peuple de prier » ; la « manière noire de prier » dans le cas qui nous concerne.

Contrairement à ce que l'on pourrait croire, le processus d'*inculturation* des religions afro-brésiliennes promu par les agents catholiques n'invalider pas l'action des afros. Bien au contraire, il la renforce. Comme on l'a démontré dans le second chapitre, le dialogue noué entre l'Eglise Catholique (qui jouit d'ores et déjà d'une légitimité incontestée dans l'espace public et qui est un interlocuteur privilégié des dirigeants politiques) et les *pais* et *mãe-de-santo* légitime également l'action de ces derniers. En assumant la présence d'éléments des religions afro-brésiliens, considérés comme des « éléments culturels noirs », dans leurs liturgies ils renforcent l'idée que se fut bien au sein des *terreiros* que les symboles des héritages africains au Brésil furent préservés. De la même manière, créer un groupe de dialogue avec des représentants de ces religions permet de réaffirmer la position de ces dernières comme protectrices de ces symboles (non pas que ces dernières aient besoin de l'aval des catholiques, mais dans le jeu des identités la reconnaissance de l'autre sous une identification que l'on s'est attribué est importante pour stabiliser les différences).

Pensant un continuum avec les religions afro-brésiliennes considérées comme le « locus de la culture noire au Brésil » à l'une des extrémités, le catholicisme et ses liturgies *inculturées* dans une position intermédiaire et, à l'autre bout, le mouvement noir évangélique qui commence à se configurer, rejetant l'incorporation des symboles des héritages africains au Brésil.

De fait, les évangéliques qui sont à l'origine d'un débat sur les questions ethnico-raciales au sein des églises et dans l'espace public le font sans faire référence aux religions afro-brésiliennes. Ils évoquent plutôt la Bible et une certaine historiographie du christianisme.

De la même manière que ce que firent les catholiques au début de leur militantisme, afin de justifier leur mouvement à l'intérieur de l'Eglise les évangéliques parient sur une nouvelle exégèse biblique et sur une lecture de la situation du noir brésilien à partir de cette nouvelle interprétation. Considérant qu'il n'y a pas, dans la cosmologie évangélique, de place pour les êtres de la médiation

(comme, par exemple, les saints dans le catholicisme), la recherche des « personnages bibliques noirs » (ou même le projet d'une « Bible de la Négritude ») devient plus pertinente.

Rejeter les « symboles de la négritude » force le mouvement noir évangélique à établir un autre discours de valorisation de la différence ethnico-raciale et à miser jusqu'à maintenant sur la maxime selon laquelle tout le monde est important devant Dieu, celui-ci ne faisant pas de tri entre les gens. A l'aune d'un tel diapason, le racisme apparaît comme un péché que les fidèles doivent vaincre.

Que ce soit par le biais de la « culturalisation », de l' « *inculturation* » ou du rejet des religions afro-brésiliens, le fait est que dans le contexte religieux qui nous intéresse ici, parler d'identité noire au-delà des catégories de classification ethnico-raciale nous amène à nous demander s'il ne serait pas possible de mettre le terme de « religion » entre guillemets, à la manière dont Manuela Carneiro da Cunha suggère d'aborder le terme de culture. Ou pour le dire autrement : il y a nécessité dans ce débat de mettre l'ensemble des termes en suspensions et d'observer les différents couleurs que la foi a pu endosser.