



Universidade Federal do Rio de Janeiro
Instituto de História
Departamento de História
Programa de Pós-Graduação em História Comparada

ROGÉRIO JOSÉ DE SOUZA

COR, CONTEXTO E CONTRADIÇÃO:
a pluralidade da experiência negra no Brasil

Rio de Janeiro
2025



UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE HISTÓRIA
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA COMPARADA

ROGÉRIO JOSÉ DE SOUZA

COR, CONTEXTO E CONTRADIÇÃO:
a pluralidade da experiência negra no Brasil

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Comparada, do Instituto de História da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários para obtenção do título de Doutor em História Comparada.

Orientador: Prof. Dr.^o André Chevitarese

Rio de Janeiro
2025

CIP - Catalogação na Publicação

D729c DE SOUZA, ROGÉRIO JOSÉ
COR, CONTEXTO E CONTRADIÇÃO: a pluralidade da
experiência negra no Brasil / ROGÉRIO JOSÉ DE SOUZA.
- Rio de Janeiro, 2025.
161 f.

Orientador: André Leonardo Chevitarese.
Tese (doutorado) - Universidade Federal do Rio
de Janeiro, Instituto de História, Programa de Pós
Graduação em História Comparada, 2025.

1. Identidade negr . 2. religião evangélica. 3.
consciência racial. 4. militância negra. 5.
subjetividade negra.. I. Chevitarese, André
Leonardo, orient. II. Título.

Elaborado pelo Sistema de Geração Automática da UFRJ com os dados fornecidos
pelo(a) autor(a), sob a responsabilidade de Miguel Romeu Amorim Neto - CRB-7/6283.

ROGÉRIO JOSÉ DE SOUZA

Título da tese: **COR, CONTEXTO E CONTRADIÇÃO: a pluralidade da experiência negra no Brasil**

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Comparada no Instituto de História da UFRJ, como parte dos requisitos para obtenção do título de Doutor em História Comparada.

Data da provação: 05 de novembro de 2025.

Banca examinadora

Documento assinado digitalmente
gov.br ANDRÉ LEONARDO CHEVITARESE
Data: 13/01/2026 17:19:02-0300
Verifique em <https://validar.it.gov.br>

Orientador(a): Prof. Dr. André Leonardo Chevitarese

Documento assinado digitalmente
gov.br FLÁVIO DOS SANTOS GOMES
Data: 07/01/2026 12:29:59-0300
Verifique em <https://validar.it.gov.br>

Prof. Dr. Flávio dos Santos Gomes (PPGHC)

Documento assinado digitalmente
gov.br IAMARA DA SILVA VIANA
Data: 06/01/2026 10:10:32-0300
Verifique em <https://validar.it.gov.br>

Profa. Dra. Iamara da Silva Viana (PPGHC)

Documento assinado digitalmente
gov.br RENATO NOGUEIRA DOS SANTOS JUNIOR
Data: 06/01/2026 10:27:17-0300
Verifique em <https://validar.it.gov.br>

Prof. Dr. Renato Nogueira (UFRRJ)

Documento assinado digitalmente
gov.br ALEXANDRE PALMA DA SILVA
Data: 23/12/2025 20:36:48-0300
Verifique em <https://validar.it.gov.br>

Prof. Dr. Alexandre Palma da Silva (UFRJ)

Suplentes

Prof. Dr. Daniel Brasil Justi

Prof. Dr. André Luís dos Santos Barroso

AGRADECIMENTOS

A conclusão desta tese é também a celebração de todas as pessoas que, de diferentes formas, me sustentaram, me ensinaram e caminharam ao meu lado nesta longa travessia.

À minha mãe, Elza Pontes, minha primeira e permanente escola de amor, dignidade e resistência. Ao meu pai, Paulimar José (in memoriam), cuja memória carrego como guia, exemplo e afeto. Aos meus irmãos, Ângelo e Mariana, por todo carinho, companheirismo e confiança.

À minha bem-amada Giselle Moraes, que é abrigo, força, ternura e partilha nesta jornada e em todas as outras que ainda virão.

Ao professor, orientador e irmão de caminhada, André Chevitarese, por sua generosidade, escuta, rigor e acolhimento.

Agradeço aos professores(as) Flávio Gomes, Iamara Viana, Alexandre Palma e Renato Nogueira, por tantos encontros, palavras, silêncios, risos e aprendizados. À Secretaria do PPGHC, em especial, a Vanessa e Mônica, por toda atenção que recebi. Aos meus sobrinhos, Antonio Jorge, Maria Pontes, Nicolas Pontes, Gabriel, Miguel, Pedro e Julia, por me lembrarem cotidianamente a alegria e a esperança. Aos meus afilhados, Christopher, Iana e Nina, por serem parte da minha trajetória.

Aos amigos e amigas que são também família: Julio Vitor, Carol, Carla, Claudia Miranda, Bapt, Umberto, Louise, Kátia, Baba Iusufi e Mãe Torody, pela amizade que sustenta, pela partilha da vida, das lutas e dos sonhos.

Às minhas e meus ancestrais, cujos nomes faço questão de dizer em voz alta e com respeito: Emília Marinho, Leone, Palmiro, Romeu, Tia Teresinha, Tia Nega, Juvenil, Lenora Louro, Marlene Louro, Antônio Louro, Maria Athayde Agrícola, Sr. Almir, Sr. Jair, e a todas as pessoas que hoje são ancestrais e que passaram pela minha vida, deixando marcas de afeto, sabedoria e ensinamentos.

Uma menção especial à saudosa professora Maria José Lopes Silva, cuja presença, orientação e exemplo foram fundamentais nesta caminhada.

A todas essas e tantas outras pessoas, no Ayê ou Orum, minha mais profunda gratidão.

Este trabalho é também fruto de vocês!

RESUMO

Esta tese propõe análise sobre as tensões e articulações entre identidade negra, religiosidade evangélica e consciência racial, com foco nas experiências plurais de sujeitos negros evangélicos no Brasil contemporâneo. Ao problematizar os limites do essencialismo racial e da leitura homogênea da negritude, o trabalho quer refletir como trajetórias de fé, pertencimento e engajamento político configuram formas diversas de ser negro. A pesquisa parte do reconhecimento de que a identidade negra não é uma essência fixa, mas uma construção histórica, situada e atravessada por múltiplas mediações — entre elas, a religião. Além disso, o estudo discute a relação entre militância negra e intelectualidade orgânica, refletindo a exclusão do debate da pluralidade religiosa negra dos espaços de legitimidade política e acadêmica. A investigação revela a existência de uma intelectualidade negra evangélica — frequentemente marginalizada — que elabora reflexões críticas sobre raça, fé, cidadania e justiça social a partir de lugares periféricos e espirituais. Com isso, a tese contribui para ampliar o entendimento das diversas formas de consciência racial e para repensar os parâmetros da militância e do pensamento negro no Brasil.

Palavras Chaves: Identidade negra; religião evangélica; consciência racial; militância negra; intelectualidade negra; pluralidade; subjetividade negra.

ABSTRACT

This thesis proposes an analysis of the tensions and connections between Black identity, evangelical religiosity, and racial consciousness, focusing on the plural experiences of Black evangelical individuals in contemporary Brazil. By problematizing the limits of racial essentialism and homogeneous readings of Blackness, the study seeks to explore how trajectories of faith, belonging, and political engagement shape diverse ways of being Black. The research starts from the recognition that Black identity is not a fixed essence, but rather a historical and situated construction, mediated by multiple factors — among them, religion. Furthermore, the study examines the relationship between Black activism and organic intellectualism, reflecting on the exclusion of the debate around Black religious plurality from spaces of political and academic legitimacy. The investigation reveals the existence of an often-marginalized Black evangelical intellectualism that produces critical reflections on race, faith, citizenship, and social justice from peripheral and spiritual standpoints. Thus, the thesis contributes to broadening the understanding of various forms of racial consciousness and rethinking the parameters of Black activism and thought in Brazil.

Keywords: Black identity; evangelical religion; racial consciousness; Black activism; Black intellectualism; plurality; Black subjectivity.

LISTA DE TABELAS

Tabela 1- Busca por combinações de palavras-chave na Biblioteca Digital Brasileira de Teses e Dissertações (BDTB)	80
---	----

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	8
2 PANORAMA DAS PRODUÇÕES ACADÊMICAS SOBRE EVANGÉLICOS NEGROS NO BRASIL.....	13
2.1 QUAL A RELIGIÃO DOS NEGROS? ALGUMAS PISTAS NA OBRA DE NINA RODRIGUES.....	17
2.2 FREYRE: O “LIRISMO” DO CATOLICISMO BRASILEIRO NAS EXPERIÊNCIAS RELIGIOSAS DOS NEGROS.....	28
2.3 ROGER BASTIDE E O PROTESTANTISMO DE NEGROS.....	35
2.4 A PRODUÇÃO DOS ANOS 1980: OS NEGROS NO PROTESTANTISMO.....	45
2.5 AGOSTINHO JOSÉ: O LUTERO NEGRO.....	58
2.6 MOVIMENTO NEGRO EVANGÉLICO E A TEOLOGIA NEGRA.....	66
2.7 EVANGÉLICOS NEGROS NO BRASIL: NOVAS PERSPECTIVAS E CAMPOS INVESTIGATIVOS.....	74
2.8 PRODUÇÃO DO CONHECIMENTO SOBRE NEGROS E PROTESTANTISMO NO BRASIL.....	78
3 ENTRE A MILITÂNCIA E A PRODUÇÃO DE SABERES: A Intelectualidade Negra como Agente Educador.....	95
3.1 CONSCIÊNCIA RACIAL EM QUATRO VOZES: PERSPECTIVAS DE ABDIAS NASCIMENTO, LÉLIA GONZALEZ, CLÓVIS MOURA E BEATRIZ NASCIMENTO.....	107
3.1.1 Abdias Nascimento: Quilombismo, História e Panafricanismo.....	108
3.1.2 Lélia Gonzalez — interseccionalidade, Amefricanidade e a reinvenção do pensamento negro.....	120
3.1.3 Clóvis Moura: Práxis Negra, Luta de Classes e Resistência Histórica.....	128
3.1.4 Beatriz Nascimento: Ôrí, Corpo e Memória Quilombola.....	135
3.2 A CONSCIÊNCIA NEGRA COMO PROCESSO POLÍTICO, IDENTITÁRIO E EPISTEMOLÓGICO: DIÁLOGOS ENTRE ABDIAS NASCIMENTO, LÉLIA GONZALEZ, CLÓVIS MOURA E BEATRIZ NASCIMENTO.....	142
4 CONSIDERAÇÕES FINAIS: Identidade Negra, Consciência Negra e Evangélicos Negros no Brasil – Por uma Leitura Plural e Descentrada.....	145
5 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	149

1 INTRODUÇÃO

Desde a infância, a experiência religiosa evangélica nunca me foi estranha. Minha trajetória pessoal sempre esteve atravessada por uma grande diversidade de expressões de fé. Nas famílias paterna e materna coexistiam pentecostais, batistas, candomblecistas, católicos, kardecistas e umbandistas. Essa miríade de pessoas e crenças se encontrava ocasionalmente em festas familiares, sobretudo, churrascos, e havia entre todos um acordo tácito: não se falava sobre religião. Tal silêncio era compreensível, considerando o potencial conflituoso que o tema poderia despertar, dada a pluralidade e — por vezes — antagonismo das posições religiosas entre os presentes.

Naquela época, eu me identificava como católico, assim como meus pais. Tínhamos uma percepção dos evangélicos marcada por estereótipos: eram vistos como os que não bebiam, evitavam “as músicas do mundo” (ainda que essa reticência muitas vezes durasse pouco, e logo dançavam e se divertiam), vestiam-se de forma mais austera e mantinham um certo distanciamento em relação aos demais. Recordo especialmente a imagem dos meus tios evangélicos, figuras paternas rígidas, que enxergavam nos sobrinhos não convertidos uma ameaça moral à criação de seus filhos cristãos. Entre essas figuras, meu avô paterno — membro de uma igreja batista conservadora — se destacava: sempre muito sério, sempre de terno, frequentemente contrariado com a forma “livre demais” como meus pais me criavam.

A relação com meu avô, apesar de frequente, era distante. Restrita a um abraço protocolar, era atravessada por um sentimento de desconforto. Observava sua postura dura com as enteadas, que mal falavam e pareciam intimidadas. Isso me incomodava. Criado em um lar não evangélico, talvez parecesse, aos olhos dele, uma criança desrespeitosa — não pedia a bênção, tratava meus pais por “você” (algo, inclusive, incentivado por eles próprios).

Em contraste, a relação com minha avó paterna era de profundo afeto. Candomblecista, sempre exerceu um papel acolhedor e formativo em minha vida. Nunca impôs sua religião, tampouco demonstrou incômodo com a forma como fomos criados. No entanto, naquela época, eu, meus irmãos e meus pais carregávamos um temor — culturalmente aprendido — em relação ao candomblé. O “quarto de santo” era evitado por nós, não porque ela o proibisse, mas por puro medo. Lembro com nitidez do constrangimento e da hesitação quando precisávamos pegar objetos

próximos aos instrumentos de culto, especialmente os ligados a Exu. Mesmo assim, minha avó e meu avô, cada qual fiel à sua fé, sempre nos incluíam em suas orações, pedindo proteção para todos os membros da família.

A questão racial nunca era tema de conversa entre eles ou entre os demais familiares. Apesar de todos sermos negros, os assuntos ligados à identidade racial, racismo ou afirmação da negritude eram raramente mencionados — o que, em retrospecto, revela muito sobre os silêncios estruturais que atravessam as vivências negras no Brasil.

Anos mais tarde, passei a perceber com mais nitidez um fenômeno que agora leio nas produções acadêmicas sobre os evangélicos: uma parte significativa da minha família se converteu ao protestantismo, sobretudo, ao pentecostalismo. A conversão foi mais intensa entre os antigos candomblecistas, embora alguns católicos também tenham migrado para igrejas evangélicas. Entre os convertidos, percebem-se diferentes formas de lidar com o passado religioso: ora há o silenciamento, ora a negação ativa e o julgamento do candomblé como manifestação demoníaca. Ainda que haja variações entre os discursos, predomina a lógica binária que opõe Deus ao “mundo” e, conseqüentemente, associa as religiões de matriz africana ao mal.

Essa vivência pessoal tornou-se ainda mais relevante quando o professor André Chevitarese me propôs desenvolver uma pesquisa que contemplasse a articulação entre raça, religiosidade e identidade negra no campo evangélico. A partir daí, comecei a confrontar memórias, afetos e contradições que me acompanham desde a infância.

Gostaria, então, de destacar dois pontos centrais que atravessarão esta tese. O primeiro refere-se à ausência de debate racial: ela não se inicia com a conversão ao evangelicalismo¹. Ainda que o candomblé seja muitas vezes associado à

¹ O Evangelicalismo brasileiro é um movimento religioso protestante que tem experimentado um crescimento significativo nas últimas décadas. Ele se caracteriza pela ênfase na conversão pessoal, na autoridade da Bíblia e na busca por uma vida transformada pela fé em Jesus Cristo. Dentro desse movimento, destacam-se três correntes principais: a primeira é o evangelicalismo tradicional, que foca na conversão individual, na centralidade das Escrituras e na prática da evangelização; a segunda corrente é o deuteropentecostalismo, uma evolução do pentecostalismo clássico, que enfatiza a experiência do batismo no Espírito Santo e as manifestações espirituais, como o falar em línguas; por fim, o neopentecostalismo representa uma vertente mais recente, que, além de manter as ênfases anteriores, valoriza a prosperidade material e a saúde física como sinais das bênçãos divinas, adotando também estratégias modernas de comunicação e marketing religioso para atrair fiéis. Ver: SILVA, João Paulo. “Evangélicos no Brasil: perfil socioeconômico, afinidades...” *Opinião Pública*, Campinas, v. 20, n.º 2, p. 269-291, jul./dez. 2014.

Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/op/a/n4WbzcvpzQYfwgd643NMQdq/>>.
Acesso em: 11/04/2025.

valorização da ancestralidade africana, isso não garante, por si só, uma consciência racial crítica. No meu contexto familiar, mesmo em meio ao culto aos orixás, não havia um discurso ou prática explícita de afirmação da negritude (ainda que a experiência de “ser negro” seja vivenciada diariamente a partir do racismo estrutural). Isso nos convida a repensar a suposta coerência entre identidade negra e religiosidade afro-brasileira, tão frequentemente assumida de forma automática por parte da literatura acadêmica e militante.

O segundo ponto diz respeito à transição religiosa para o campo evangélico, fenômeno crescente entre a população negra. A adesão às igrejas evangélicas se dá em um contexto de forte capilaridade institucional, presença audiovisual marcante, e um discurso de acolhimento e renovação moral. Entretanto, essa conversão se inscreve também em um processo histórico mais amplo de demonização das expressões religiosas afro-brasileiras, que não começa com os evangélicos, mas é herança do catolicismo colonial, do racismo científico do século XIX e da produção midiática e institucional do século XX, ou seja, um fenômeno de longa duração². Ao longo da história, construiu-se um imaginário racial que inferioriza, folcloriza ou amaldiçoa as culturas negras e seus símbolos.

Por fim, é fundamental considerar as experiências negras vividas dentro e fora das igrejas. A literatura sobre o protestantismo no Brasil ainda é marcada por uma lacuna em relação às questões raciais, especialmente quando não considera os movimentos negros evangélicos ou as tensões vividas por fiéis negros. Contudo, é impossível ignorar que o racismo é experienciado por evangélicos negros, ainda que muitas vezes não seja nomeado como tal. Diante de agressões raciais, como reagem? Que leitura fazem dessas situações? Quais repertórios religiosos são mobilizados para enfrentá-las ou justificá-las? Como o discurso da igualdade perante Deus dialoga — ou se choca — com a desigualdade nas relações sociais?

Essa investigação me colocou diante de questões densas: a experiência religiosa negra não é homogênea, tampouco pode ser analisada de forma isolada; envolve dimensões de gênero, classe, território, corporeidade, afetos e disputas simbólicas.

² A história na longa duração só é compreensível quando visualizada em séculos, pois é estrutural: “[...] para nós, historiadores, uma estrutura é, sem dúvida, articulação, arquitetura, porém mais ainda, uma realidade que o tempo utiliza mal e veicula mui longamente. Certas estruturas [...] tornam-se elementos estáveis de uma infinidade de gerações” (Braudel, 2007, p. 49).

A tese, portanto, parte de uma suspeita: muito do que se imputa exclusivamente ao campo evangélico — como a intolerância religiosa — já está presente no histórico de discursos racistas sobre os negros e suas culturas. Os evangélicos não estão à parte da história, mas são seus herdeiros: carregam traços da moral católica, das epistemologias racistas do século XIX, das representações negativas perpetuadas por instituições estatais, acadêmicas e culturais.

Dito isso, a tese está dividida em duas partes. Na primeira parte, desenvolvemos um levantamento bibliográfico e documental sobre as produções acadêmicas que abordam a presença negra no protestantismo brasileiro. Reunimos estudos sociológicos, antropológicos e históricos que evidenciam a trajetória de negros evangélicos do século XIX aos dias atuais, com atenção especial à atuação de lideranças e às formas de pertencimento religioso e étnico-racial. Essa etapa busca mapear as principais interpretações, lacunas e tensões em torno da construção de uma identidade negra evangélica e os conflitos com a normatividade institucional das igrejas cristãs.

Na segunda parte, realizamos uma análise dos conceitos de “identidade negra” e “consciência racial” a partir das contribuições de quatro intelectuais fundamentais para o pensamento negro no Brasil: Abdias Nascimento (1914–2011), Lélia Gonzalez (1935–1994), Clóvis Moura (1925–2003) e Beatriz Nascimento (1942-1955). Suas obras revelam que identidade e consciência racial não são categorias fixas, mas construções políticas e históricas em disputa, marcadas por experiências de opressão e resistência. No entanto, é importante reconhecer que as reflexões, ainda que poderosas e fecundas para a interpretação da experiência negra no Brasil, não esgotam a multiplicidade das trajetórias, subjetividades e modos de viver a negritude no país.

Ao apresentar as contribuições teóricas dos autores mencionados e articulá-las às produções analisadas no primeiro capítulo, referentes aos evangélicos negros, buscamos evidenciar a complexidade e a pluralidade das vivências religiosas negras. Nosso objetivo é reconhecer essas experiências como espaços atravessados por tensões, mas também como campos férteis para a crítica e para a construção de possibilidades emancipatórias, independentemente do campo religioso em que a fé é professada.

Nesse sentido, gostaria de concluir ressaltando que qualquer projeto político do movimento negro para o Brasil passa, necessariamente, por uma aproximação,

diálogo e compreensão das vivências de homens e mulheres negros evangélicos. O quilombismo, enquanto proposta de articulação e resistência, precisa incorporar essa expressiva comunidade negra evangélica, conciliando seus novos símbolos e experiências com aqueles que tradicionalmente caracterizaram o quilombo. A “experiência de ser negro” pode e deve servir como fundamento para a construção de uma unidade, desde que se reconheça que essa experiência é, por sua natureza, múltipla e plural. Não deve haver hierarquizações ou legitimações seletivas entre essas vivências: todas precisam ser reconhecidas como expressões legítimas da existência negra na diáspora. Tal reconhecimento é essencial para que a luta antirracista e quilombista seja, de fato, inclusiva e representativa da diversidade que constitui o povo negro brasileiro.

2 PANORAMA DAS PRODUÇÕES ACADÊMICAS SOBRE EVANGÉLICOS NEGROS NO BRASIL

Em um artigo publicado na revista *Carta Capital*, o sacerdote Pai Rodney William (2018)³, do Ilê Obá Ketu Axé Omi Nlá, argumenta sobre a incompatibilidade entre a fé evangélica e a defesa da identidade negra. Segundo ele, três elementos centrais sustentam essa tensão: (1) a perseguição histórica e sistemática aos cultos de matriz africana; (2) a origem colonialista e eurocêntrica das religiões cristãs e (3) a noção de “libertação” advinda da aceitação de Jesus como salvador que, segundo o autor, impede o acesso à reconstrução de uma identidade negra fundamentada em valores culturais africanos preservados nos terreiros de candomblé e em outros espaços de resistência afro-brasileira.

No entanto, o artigo apresenta uma abordagem que carece de maior precisão analítica ao agrupar, sob uma mesma categoria, evangélicos, neopentecostais e, de forma sub-reptícia, até mesmo o movimento negro evangélico. Essa generalização acaba por obscurecer a pluralidade interna do campo evangélico no Brasil e, sobretudo, a complexidade das experiências religiosas negras no país. Pai Rodney, ainda que expresse a perspectiva legítima de um intelectual e sacerdote de matriz africana, mobiliza uma interpretação enraizada em uma crítica histórica e essencialista da presença cristã no Brasil, sem considerar as transformações recentes no campo religioso e os deslocamentos identitários promovidos por sujeitos negros em contextos evangélicos.

A literatura sobre os protestantismos no Brasil ainda carece de aprofundamento quando o assunto é a relação entre negritude, fé e resistência nas igrejas evangélicas. Em vez de apenas reiterar o debate sobre intolerância religiosa ou a suposta “interdição” da questão racial nesses espaços, é necessário reconhecer que a inserção de sujeitos negros nas igrejas protestantes, seja por imposição histórica (como nos casos das missões protestantes nos séculos XIX e XX), seja por adesão consciente e política, deve ser compreendida como parte integrante das experiências religiosas da diáspora africana.

³ Pai Rodney William é babalorixá, antropólogo, doutor em ciências sociais pela PUC-SP. Colunista da revista *Carta Capital* e autor de livros *A Benção aos mais velhos: poder e senioridade nos terreiros de candomblé* (2017), *Palavras de Axé* e *Apropriação Cultural* (2019). Em 2019, foi premiado, pelo MIPAD/ONU, com uma das 100 pessoas mais influentes do Mundo. É sacerdote do Ilê Obá Axé Omi Nla.

Tais experiências não se reduzem a um modelo de assimilação cultural ou apagamento identitário. Pelo contrário, em muitos casos, a presença negra no protestantismo brasileiro revela uma agência ativa e estratégias de reinterpretação teológica, organização comunitária e luta antirracista dentro do campo evangélico. O movimento negro evangélico, por exemplo, representa uma tentativa de reconciliar fé e ancestralidade, combatendo o racismo religioso e as estruturas discriminatórias tanto na sociedade quanto nas próprias igrejas.

Colocar em perspectiva os estudos sobre as experiências religiosas negras no protestantismo brasileiro exige, portanto, uma análise crítica da literatura existente, bem como uma abertura para novas abordagens interdisciplinares que articulem religião, cultura, raça, política e história. Questões como: “O protestantismo brasileiro se destitui, de fato, de qualquer afirmação identitária negra?”; “A experiência religiosa protestante dos negros brasileiros teria origem exclusivamente nas formas de protestantismo missionário que aqui chegaram no século XIX?”. Essas perguntas seguem ecoando em diversos trabalhos acadêmicos e ganham novas camadas de complexidade à medida que se observa o crescimento dos evangélicos negros no Brasil contemporâneo.

Muitos desses debates, por vezes, são atravessados por comparações com a realidade dos Estados Unidos, onde o protestantismo negro teve um papel central na luta por direitos civis e no fortalecimento da identidade afro-americana. No entanto, é necessário cautela ao transpor esse modelo para o contexto brasileiro, dadas as diferentes configurações históricas, sociais e religiosas entre os dois países. Ainda assim, a comparação pode iluminar possibilidades de articulação entre fé e resistência também no Brasil, especialmente quando se reconhece a potência política e simbólica dos sujeitos negros evangélicos que desafiam tanto o racismo estrutural quanto os limites de suas próprias tradições religiosas.

As “raízes históricas” da produção das ciências humanas no Brasil, ao relacionarem escravidão, racismo e religiosidades, concentraram-se majoritariamente nas tradições católicas e nas religiões de matriz africana, negligenciando quase por completo a experiência protestante — especialmente a dos negros dentro do protestantismo. Desde o final do século XIX até meados do século XX, os principais intelectuais das ciências sociais brasileiras contribuíram para a construção de tipologias raciais e ideológicas que, ao enfatizarem o catolicismo e os cultos

afro-brasileiros como os principais lócus das experiências religiosas negras, deixaram à margem o protestantismo como objeto legítimo de investigação.

Foi apenas a partir da década de 1960, que uma produção intelectual mais sistemática sobre o negro no protestantismo começou a emergir, ainda que de forma tímida. Mesmo assim, essa produção muitas vezes abordou o fenômeno sob a ótica da assimilação, pressupondo que a presença negra no protestantismo representaria uma espécie de distanciamento cultural ou ruptura com suas raízes africanas, o que reforçou, de modo sub-reptício, a ideia de que as verdadeiras expressões religiosas negras estariam exclusivamente nos terreiros e não nos templos evangélicos.

Os pioneiros dos estudos sociológicos e antropológicos brasileiros, como Nina Rodrigues, Arthur Ramos e Gilberto Freyre, ou ignoraram ou fizeram raras referências ao protestantismo nascente no país — e ainda mais escassas menções à presença negra nesse campo religioso. Nina Rodrigues, por exemplo, embora tenha conferido centralidade à religião em sua obra, não registra qualquer menção ao protestantismo brasileiro ou à sua adesão por parte de negros. Essa ausência talvez se explique pelo contexto histórico em que viveu: nascido em 1862 e falecido em 1906, ainda presenciou o Brasil imperial e os primeiros anos da República, quando o catolicismo gozava de posição hegemônica no imaginário e nas instituições brasileiras, mesmo com as tensões da relação entre Igreja e Estado.

Durante esse período, a Igreja Católica ainda era reconhecida como portadora da verdade objetiva, uma verdade ancorada em seus dogmas, e que se constituía como fundamento das práticas políticas e morais da nação (Hoornaert, 1994, p. 41). A religião católica servia de referência dominante para os estudos sociais e históricos, sendo o “teatro de operações” sobre o qual os primeiros estudos sobre religião no Brasil se desenvolveram. Paralelamente, os cultos africanos também despertaram o interesse da academia, sobretudo, pela sua suposta “exotização” e pela visibilidade pública que ganhavam como manifestações culturais afro-brasileiras.

Já o protestantismo, que passou a fincar raízes mais sistemáticas no Brasil, ao longo do século XIX, permaneceu à margem do interesse científico. Parte disso se explica por seu alcance ainda restrito à população imigrante e a pequenos núcleos urbanos, não despertando atenção sociológica significativa. Os dados do Censo de 1872 (Santos, 2014, p. 19-20) corroboram essa leitura: enquanto os católicos representavam a esmagadora maioria da população, os chamados “acatólicos” —

categoria que incluía protestantes, judeus, espíritas e outros grupos religiosos — somavam apenas 0,3% do total de religiosos do país.

Ademais, tanto o catolicismo quanto os cultos africanos apresentavam uma base empírica mais robusta e visível para os estudiosos da época, o que favoreceu seu protagonismo nas análises sociais. Contudo, isso não justifica a omissão quase completa da experiência protestante — e, mais especificamente, da presença negra nesse universo — nas abordagens clássicas das ciências sociais brasileiras. A adesão de pessoas negras ao protestantismo seguiu, por décadas, secundarizada nos estudos acadêmicos, reforçando a ideia de que a experiência religiosa negra era exclusiva das tradições afro-religiosas.

Mas por que isso importa para os estudos contemporâneos? Porque o lugar que o negro e suas religiosidades ocuparam no campo intelectual brasileiro revela mais do que uma simples lacuna empírica: trata-se de uma construção simbólica e política sobre quem o negro é — ou deve ser — dentro do imaginário nacional. A associação quase automática entre “negritude” e religiões de matriz africana, e entre “branquitude” e cristianismo (especialmente, protestante), reflete um contraste racializado que, como argumenta Edward Said (2007, p. 24), constrói o outro como imagem em oposição à norma. A experiência negra é, nesse sentido, constantemente posicionada como alteridade religiosa — como exotismo, ancestralidade ou resistência, mas raramente como parte da vivência protestante.

No entanto, como destaca Stuart Hall (2003), a diáspora africana produziu identidades fragmentadas e híbridas, que não podem ser reduzidas a modelos essencialistas de tradição ou autenticidade. Todos os sujeitos da diáspora “estão longe do que pertenciam originalmente” (Hall, 2003, p. 30) e constroem suas experiências religiosas em contextos múltiplos e em constante transformação. A construção de uma visão homogênea das religiosidades negras, centrada exclusivamente nas religiões de matriz africana, ignora as múltiplas vivências nas quais a população negra está inserida, inclusive no interior das igrejas protestantes — sejam elas históricas, pentecostais ou neopentecostais.

Isso não significa cobrar dos pioneiros da sociologia brasileira uma sensibilidade que transcendesse os limites históricos e epistemológicos de seu tempo. Contudo, é preciso reconhecer que as investigações sobre os negros foram moldadas por uma lógica de interpretação que priorizava certas formas de religiosidade em detrimento de outras. O resultado disso foi a institucionalização de um “lugar especial”

para o negro e sua “religião” — lugar esse que, embora tenha visibilizado práticas afro-brasileiras, também aprisionou a diversidade da experiência religiosa negra em um único campo de referência.

Em tempos de crescente pluralização religiosa e presença afirmativa de negros em espaços protestantes — inclusive na liderança de comunidades evangélicas e na articulação de movimentos negros evangélicos — torna-se urgente revisar esse legado interpretativo, ampliando o escopo das análises e reconhecendo o protestantismo como mais um terreno de construção identitária, disputa simbólica e resistência política da população negra brasileira.

2.1 QUAL A RELIGIÃO DOS NEGROS? ALGUMAS PISTAS NA OBRA DE NINA RODRIGUES

Nina Rodrigues, considerado um dos pioneiros nos estudos das religiões afro-brasileiras, publicou entre 1890 e 1897, na *Revista Brasileira*, uma série de quatro capítulos sob o título “O Animismo Fetichista dos Negros Baianos” (2006). Esses textos foram posteriormente reunidos por Arthur Ramos, em 1935, e publicados em formato de livro com o mesmo nome. Trata-se de uma das primeiras etnografias sistematizadas sobre os cultos afro-brasileiros, com ênfase nas religiões de orixás praticadas na Bahia, especialmente nas tradições iorubanas (nagôs).

Desde as primeiras páginas, o autor estabelece duas teses centrais que marcam sua abordagem racialista da religiosidade afro-brasileira: -1) a ausência, segundo ele, de uma verdadeira adesão ao monoteísmo cristão por parte da população negra e mestiça; -2) a suposta incapacidade das “raças inferiores” de compreender as “elevadas abstrações do monoteísmo” (Rodrigues, 2006, p. 27). Tais premissas evidenciam o viés cientificista e eugenista que orientava a obra de Rodrigues, e que se manifesta ao longo de seu texto como uma tentativa de classificar e hierarquizar não apenas religiões, mas também raças humanas, com base em critérios supostamente científicos (embora o fosse à época).

O objetivo de sua análise é distinguir os diferentes graus de “pureza” dos cultos africanos na Bahia, exaltando aqueles que, segundo ele, preservavam características mais próximas da religiosidade iorubana tradicional, em oposição ao sincretismo e às manifestações que indicavam “degenerescência” cultural. Ainda que se trate de uma

das primeiras etnografias da religiosidade afro-brasileira, sua leitura é marcada por uma tentativa de justificar a inferioridade dos negros com base em argumentos biológicos, culturais e religiosos — prática comum à produção científica racialista do final do século XIX.

A própria expressão “animismo fetichista”, utilizada por Rodrigues para descrever os cultos africanos, carrega hoje uma carga fortemente pejorativa. No entanto, no contexto do século XIX, essa terminologia fazia parte do vocabulário das ciências sociais europeias, que classificavam as religiões dos povos colonizados como formas inferiores e irracionais de espiritualidade, em contraste com as religiões monoteístas ocidentais — vistas como mais evoluídas. Essa perspectiva eurocêntrica contribuía para legitimar a dominação colonial e o racismo científico, ao apresentar a religião como evidência da hierarquia entre civilizações.

A obra de Rodrigues apresenta um roteiro analítico detalhado de suas concepções sobre os negros e suas práticas religiosas. Entre as principais ideias defendidas, destacam-se: 1) a teoria poligênica da origem humana, segundo a qual as raças teriam origens distintas, sendo a branca superior à negra; 2) a mestiçagem como fator de degeneração racial, vista como um processo patológico que comprometeria a pureza das “raças”; 3) a religião africana — que ele chama de “fetichismo” — como prova de incapacidade de evolução espiritual e racional por parte dos negros e, portanto, como ameaça à ordem moral da sociedade brasileira.

No pensamento de Rodrigues, as religiões de matriz africana não apenas estariam aquém das tradições cristãs e islâmicas, mas seriam também um entrave à civilização e à ordem pública. Para ele, os negros não se convertiam verdadeiramente ao cristianismo — seja católico, protestante ou islâmico —, mas apenas justapunham os elementos dessas religiões às suas práticas ancestrais, resultando em formas híbridas que ele interpretava como degeneradas, “[...] influência do fetichismo, se adapta ao animismo rudimentar do negro que, para torná-lo assimilável, materializa e dá corpo e representação objetiva a todos os mistérios e abstrações monoteístas” (Rodrigues, 2006, p. 107).

A despeito de reconhecer o relativo sucesso das conversões católicas entre a população negra no Brasil (p. 121), Nina Rodrigues sustentava que o chamado “fetichismo africano” representava, de forma mais genuína, o sentimento religioso do negro e da grande maioria dos mestiços (p. 30). Na Bahia, segundo ele, essa religiosidade se manifestava predominantemente sob a forma da mitologia iorubá,

conhecida localmente como “religião dos negros de santo” ou candomblé. Para Rodrigues, essa forma de culto se adequava melhor à “inteligência rudimentar” e aos “sentimentos” dos africanos que desembarcaram na região — evidenciando o viés racista e evolucionista que permeava sua análise.

Nina interpretava os elementos centrais dos cultos afro-brasileiros — como os rituais de possessão, o uso de feitiços e oráculos — como manifestações de uma religiosidade primitiva, resultante de processos psicológicos inferiores. Em sua ótica, essas práticas não passavam de simulações inconscientes, reflexos de uma mente “subdesenvolvida”, incapaz de discernir o racional do mágico ou sobrenatural. Tais interpretações se alinham ao pensamento científico de sua época, no qual religiões não monoteístas, especialmente, as de origem africana, eram frequentemente classificadas como expressões de atraso civilizacional.

Contudo, o referido intelectual foi além da explicação restrita à população negra e mestiça. Ele reconheceu que essas crenças e práticas religiosas não estavam confinadas a uma única classe ou cor. As religiões de origem africana, segundo ele, estavam disseminadas entre indivíduos de todas as camadas sociais, incluindo membros da elite branca. Pessoas que publicamente negavam ou ridicularizavam tais cultos, muitas vezes os acessavam de forma privada, buscando curas, proteção e respostas para suas angústias. A mestiçagem, para ele, não era apenas física ou intelectual, mas também afetiva e religiosa: “[...] no Brasil, o mestiçamento não é só físico e intelectual, é ainda afetivo ou do sentimento, religioso, portanto [...]” (Rodrigues, 2006, p. 116).

Com base nos dados etnográficos e nos relatos que coletou, Rodrigues equiparava o sincretismo religioso ao processo de miscigenação racial e cultural. Para ele, o sincretismo seria uma espécie de transição entre o “fetichismo primitivo” e a religiosidade católica, expressando o grau de mestiçagem cultural da sociedade baiana — com exceção de uma minoria intelectual que, segundo ele, teria discernimento superior para compreender o “verdadeiro valor” dessas manifestações (Rodrigues, 2006, p. 116).

É dentro dessa lógica que o autor projeta um processo de extinção da religiosidade africana: com o desaparecimento das últimas gerações de africanos escravizados, os cultos fetichistas desapareceriam, sendo substituídos pela adoração aos santos católicos. Em suas palavras, ocorreria a substituição progressiva da “natureza primitiva” dos candomblés nacionais, que perderiam suas referências

originais para dar lugar a expressões religiosas mais assimiladas ao cristianismo (2006, p. 109).

Essa leitura de Rodrigues revela uma tentativa de explicar o sincretismo religioso a partir de uma matriz evolucionista, que hierarquiza religiões e culturas segundo um suposto grau de racionalidade. As religiões africanas, dentro dessa lógica, ocupam o degrau mais baixo, sendo vistas como resquícios de um passado arcaico destinado ao desaparecimento com o avanço da civilização ocidental. Assim, o sincretismo é compreendido como uma etapa transitória rumo à absorção pelo cristianismo — a religião hegemônica e, para ele, superior.

Outra obra significativa de Nina Rodrigues é *Os Africanos no Brasil* (2010), publicada postumamente em 1933. Diferentemente de *O Animismo Fetichista dos Negros Baianos* (2006), essa obra apresenta uma abordagem menos etnográfica e mais analítica, com um escopo mais amplo ao tratar da influência africana na formação da sociedade brasileira. Embora o autor mantenha o olhar hierarquizado e racista característico do pensamento científico do final do século XIX — especialmente no que se refere à classificação das “raças humanas”, há, nesse trabalho, momentos de maior sofisticação analítica e até de ambiguidade interpretativa. Ao lado de seu compromisso com os pressupostos do racismo científico, observam-se manifestações de simpatia e até respeito pelos sujeitos africanos e afrodescendentes que ele estuda.

Um dos destaques da obra é um capítulo dedicado ao candomblé da Bahia, no qual Rodrigues retoma e reinterpreta temas anteriormente desenvolvidos em *Animismo Fetichista*, agora sob o viés de um esforço mais amplo de reconstrução histórica e cultural da presença africana no Brasil. Ele recupera algumas das mesmas fontes bibliográficas utilizadas anteriormente, mas amplia seu repertório, incorporando autores voltados ao estudo direto das culturas africanas, especialmente a iorubá. Essa mudança de abordagem permite observar certo deslocamento: o autor, embora ainda preso aos pressupostos evolucionistas e poligênicos, realiza um movimento de “nobilitação” da cultura iorubá, reconhecendo sua complexidade e papel estruturante nas práticas religiosas afro-brasileiras, particularmente no candomblé da Bahia.

Segundo Leal (2020, p. 7), esse deslocamento pode ser atribuído à influência do britânico A. B. Ellis (1852–1894), oficial colonial e estudioso das culturas da África Ocidental, cujo trabalho etnográfico sobre os iorubás foi amplamente utilizado por Rodrigues. A leitura de Ellis permitiu ao autor brasileiro desenvolver uma narrativa

mais elaborada sobre a religião e mitologia iorubá, culminando em uma perspectiva que alguns estudiosos chamam de *nagocentrismo*⁴, isto é, a ênfase conferida à herança nagô como a mais sofisticada e autêntica dentro do conjunto das tradições religiosas afro-brasileiras.

É este um espetáculo ainda vivo, que em sua estratificação psicológica, o momento atual da evolução religiosa no Brasil, porém em notável evidência. Aqui na Bahia, melhor discriminada que por todos alhures, a análise psicológica facilmente a decompõe em zonas superpostas. Na primeira, a mais elevada, mas extremamente tênue, está o monoteísmo católico, se por poucos compreendido, por menos ainda sentido e praticado. A segunda espessa e larga, da idolatria e mitologia católica dos santos profissionais (...) abrange a massa da população, aí compreendendo brancos, mestiços e negros. Mestiços e negros mais inteligentes e cultos. Na terceira está, como síntese do animismo superior do negro, a mitologia gege-iorubana, que a equivalência dos orichas africanos com os santos católicos [...] está derramando na conversão cristã dos negros crioulos. Vem finalmente o fetichismo estreito e inconvertido dos africanos das tribos mais atrasadas, dos índios, dos negros crioulos e dos mestiços de mesmo nível intelectual (Rodrigues, 2010, p. 241).

A obra *Os Africanos no Brasil* (2010) estrutura-se em duas partes principais. Na primeira, Nina Rodrigues faz um levantamento histórico e etnográfico das origens africanas da população negra no Brasil. Ele aborda aspectos como as rotas de tráfico transatlântico, as “nações” africanas escravizadas, o islamismo entre os negros malês, as revoltas escravas — com destaque para o Quilombo dos Palmares — e, por fim, o processo de diluição das identidades étnicas africanas no Brasil com a extinção das chamadas “nações pretas”. A segunda parte da obra concentra-se nas “sobrevivências” africanas no Brasil, abordando manifestações culturais como a língua, as artes, as festas populares, o folclore e, sobretudo, a religião, que ele chama de “mitologia e culto”.

Essas “sobrevivências” são interpretadas por Rodrigues sob o prisma da antropologia de sua época, como resquícios de formas culturais arcaicas que resistiram à suposta “civilização” brasileira. Ainda assim, seu esforço em documentar e descrever esses elementos conferiu uma inegável importância histórica à obra,

⁴ Nagocentrismo refere-se a uma perspectiva ou abordagem que supervaloriza a influência da cultura e das tradições do povo Nagô (iorubá) na formação das religiões e culturas afro-brasileiras, em detrimento de outras etnias africanas que também contribuíram significativamente para essa formação. Essa visão, por vezes, levou a uma hegemonia do modelo iorubá na interpretação e estudo das manifestações culturais de matriz africana no Brasil. Ver: DRUCKER, C. P. Fenomenologia e ciências sociais anotações sobre os estudos africanistas no Brasil. *Revista Fragmentos de Cultura - Revista Interdisciplinar de Ciências Humanas*, Goiânia, Brasil, v. 31, n. 1, p. 206–218, 2021. DOI: 10.18224/frag.v31i1.8717. Disponível em: <https://seer.pucgoias.edu.br/index.php/fragmentos/article/view/8717>. Acesso em: 10 abril de 2025.

tornando-a referência para estudiosos posteriores. Em várias passagens, ele sugere que tais expressões culturais possuem valor simbólico, social e até estético, o que o distancia — em parte — da pura patologização presente em seus textos anteriores.

A ambiguidade da obra se expressa justamente nesse duplo movimento: por um lado, a adesão aos paradigmas científicos do racismo do século XIX; por outro, a tentativa de compreender e valorizar certos aspectos das culturas negras, em especial a iorubana. Isso é perceptível quando ele analisa o sincretismo religioso⁵ e a permanência de estruturas cosmológicas africanas no Brasil não apenas como formas de resistência, mas como componentes fundamentais da identidade cultural do povo negro brasileiro. Ainda que continue tratando tais práticas como “resíduos” de um passado primitivo, seu discurso se complexifica, abrindo espaço para um reconhecimento — ainda que limitado — da agência cultural dos africanos e seus descendentes (Schwarcz, 2008, p. 47-53).

Nina Rodrigues dedica atenção ao que denomina de “[...] valor social dos povos negros que colonizaram o Brasil e de seus descendentes”. No entanto, esse reconhecimento não impede que o autor, fiel ao paradigma racialista do final do século XIX, reforce a associação entre herança africana e traços considerados negativos, como a degenerescência moral, a criminalidade e a incapacidade de assimilação plena à “civilização” ocidental. Essa tensão entre certa valorização cultural e estigmatização racial atravessa toda a sua obra, espelhando os impasses típicos do pensamento positivista e eugenista da época, no qual o negro é simultaneamente sujeito da cultura e objeto de suspeição científica (Schwarcz, 1993, p. 287).

Nina Rodrigues reconhece, de forma ambígua, a importância dos povos sudaneses (grupo que inclui os iorubás) para a conformação da cultura afro-brasileira. Em diversas passagens, destaca a sofisticação das suas estruturas religiosas, sociais e linguísticas — especialmente em contraste com os povos bantos, aos quais atribui uma condição inferior. Assim, mesmo dentro do escopo das culturas africanas, o autor constrói uma hierarquia racial e cultural, reforçando a ideia de que nem todos os africanos partilhavam o mesmo “grau de primitivismo”. Essa diferenciação interna,

⁵ Sincretismo religioso é o processo de fusão ou assimilação de diferentes doutrinas, crenças e práticas religiosas, resultando em uma nova forma de expressão religiosa que mantém traços perceptíveis das tradições originais. No Brasil, o sincretismo religioso é um fenômeno marcante, especialmente devido à interação entre o catolicismo popular e as religiões de matriz africana. Ver: FERRETTI, Sérgio. “Sincretismo e hibridismo na cultura popular”. *Revista Pós Ciências Sociais*, v. 11, n.º 21, 25/09/2014 Disponível em: <<https://periodicoseletronicos.ufma.br/index.php/rpcsoc/article/view/2867>>. Acesso em: 26/01/2025.

embora ainda orientada por categorias raciais fixas, representa uma tímida flexibilização da polaridade predominante em suas obras anteriores e um ensaio de refinamento analítico diante da complexidade das culturas da diáspora africana.

Outro ponto de destaque na obra é a comparação entre o negro nos Estados Unidos e no Brasil. Rodrigues elogia o modelo estadunidense de segregação racial, que, segundo ele, teria conseguido manter a “pureza racial” da população branca, restringindo o contato e o cruzamento com a população negra. O autor apresenta isso como uma estratégia bem-sucedida de “progresso civilizacional”, em contraste com o que considera o fracasso do modelo brasileiro. Aqui, o elevado número de africanos escravizados, o intenso processo de mestiçagem — que ele denomina “afrolusitano” — e a ausência de barreiras rígidas entre raças teriam, em sua visão, comprometido o desenvolvimento da nação.

Trata-se de uma leitura profundamente racializada da história nacional, na qual o mestiçamento é tratado como patologia social e a democracia racial brasileira — mesmo incipiente no discurso da época — é percebida como um erro de percurso. Essa perspectiva revela o quanto Nina Rodrigues, apesar de seu esforço classificatório e etnográfico, permanecia preso à lógica da inferiorização do negro e da exaltação do modelo eurocêntrico de civilização.

Contudo, há passagens em que sua análise se complexifica, sobretudo no que diz respeito à religiosidade afro-brasileira. Embora reproduza os estigmas do “fetichismo” e insista na ideia de que essas crenças seriam manifestações primitivas, o autor reconhece o papel central dessas religiões na conformação da cultura nacional. Mais do que isso: em algumas passagens, defende a legitimidade do culto aos orixás e critica a repressão policial contra os terreiros, invocando inclusive os princípios da Constituição republicana para garantir a liberdade de culto. Trata-se, evidentemente, de uma contradição: ao mesmo tempo em que inferioriza o conteúdo simbólico e cultural das religiões negras, reivindica sua proteção no campo dos direitos civis.

Um ponto particularmente relevante para nossa reflexão aparece quando Nina Rodrigues discute a possibilidade de sobrevivência das práticas religiosas africanas — que ele denomina “fetichistas” — tanto no interior do catolicismo quanto do protestantismo. Para ele, em determinadas condições de liberdade, tais elementos não apenas sobrevivem, mas adaptam-se às novas formas religiosas. Ao citar Bourget (apud Rodrigues, 2010, p. 280), que descreveu uma cerimônia metodista conduzida

por negros nos Estados Unidos, Rodrigues conclui que: “[...] para todo aquele que tiver assistido a uma sessão de candomblé na Bahia, esta cerimônia metodista não é mais do que uma cópia fidelíssima, verdadeiro clichê fotográfico das danças do Botucagé e dos estados de santo”. (Rodrigues, 2010, p. 281).

Assim, a incapacidade intelectual das “raças inferiores” para as “abstrações do monoteísmo” (Rodrigues, 2006, p. 281) teria relação com a forma pelos quais os grupos negros mantiveram a “sobrevivência” de seus cultos, imiscuindo-se ao cristianismo (e mais facilmente ao catolicismo, segundo o autor), e mantendo “indisfarçavelmente” o fetichismo africano. Na Bahia, região que concentra o foco etnográfico de sua análise, Rodrigues estrutura a religiosidade negra em camadas ou zonas de influência sobrepostas no topo, ele identifica elementos católicos, como a veneração dos santos; em seguida, aponta a correspondência entre esses santos e os orixás, associando esse nível à “mitologia jeje-iorubana” — que ele considera um “animismo superior”; por fim, descreve o que chama de “fetichismo estreito e inconvertido”, atribuído aos negros das “tribos atrasadas”, aos indígenas, crioulos e mestiços de “baixo nível intelectual”. Essa hierarquização revela uma tentativa de classificar as expressões religiosas afro-brasileiras com base em critérios racializados e evolucionistas, sustentados por uma lógica pseudocientífica que marcava as ciências sociais no final do século XIX.

Embora centrado na Bahia, Rodrigues amplia sua análise ao comparar a experiência religiosa dos negros brasileiros com a dos afro-americanos. Nesse paralelo, ele reconhece traços semelhantes de expressividade corporal, musicalidade e “posse espiritual” entre o candomblé e os cultos protestantes negros nos EUA, especialmente em igrejas metodistas e batistas. No entanto, ele uniformiza essas experiências distintas sob a categoria generalizante e depreciativa de “fetichismo”, ignorando suas dinâmicas próprias, contextos históricos específicos e complexidades teológicas. Ao fazer isso, homogeneiza tradições religiosas diversas — candomblé, catolicismo popular e protestantismo negro — como meras variações de uma suposta religiosidade primitiva africana.

Esse tipo de abordagem, ao mesmo tempo que documenta o sincretismo e a resiliência das práticas religiosas negras na diáspora, o faz a partir de uma lente biologizante, que reduz tais fenômenos à expressão inevitável da “natureza” de um grupo racial inferiorizado. Ainda assim, as observações de Rodrigues antecipam, de forma embrionária, a noção de sincretismo, que posteriormente seria ressignificada

nas ciências sociais como estratégia de resistência, adaptação e recriação cultural — e não como simples “resíduo” de atraso.

No Brasil, essa visão sobre o sincretismo religioso ganharia novos contornos no século XX, sendo exaltada como expressão da riqueza cultural do país e como símbolo da chamada “democracia racial”. Nesse contexto, autores como Gilberto Freyre reinterpretariam as obras de Nina Rodrigues, enfatizando o aspecto “positivo” da mestiçagem cultural, embora muitas vezes mantendo intacta a estrutura hierárquica entre as culturas envolvidas.

Mesmo hoje, as análises sobre protestantes e, sobretudo, neopentecostais, demonstram como há um contínuo intercuro simbólico entre o cristianismo — especialmente em sua vertente carismática — e elementos oriundos das religiões de matriz africana. Muitas igrejas neopentecostais, ao mesmo tempo em que demonizam as religiões afro-brasileiras, reconfiguram em sua própria liturgia noções como feitiço, possessão, libertação espiritual e maldição hereditária, retirando esses conceitos de seu contexto original e reinscrevendo-os no vocabulário cristão. Como afirma Prandi (2007, p. 226), as religiões neopentecostais operam em “duplo sentido”: combatem o “feitiço” e, simultaneamente, reconhecem a força mágica presente no universo simbólico das religiões afro-brasileiras, apropriando-se dele em suas narrativas e práticas de cura e libertação espiritual.

Nesse sentido, as análises de Nina Rodrigues⁶ forneceram um arcabouço inicial que seria tensionado, transformado e ampliado por diferentes correntes das ciências sociais brasileiras. Sua percepção de que o “fetichismo” podia sobreviver e se metamorfosear no interior das religiões cristãs antecipa, ainda que de forma imprecisa e carregada de preconceitos, a riqueza do debate posterior sobre a hibridez religiosa na diáspora negra. Essas ambivalências são fundamentais para compreender a gênese de parte do pensamento social brasileiro e a forma como ele forjaram as representações da religiosidade negra até os dias atuais.

Estamos convencidos de que, mesmo levando em conta o contexto histórico e as condições intelectuais em que se inscreve a produção de Nina Rodrigues, a ideia de uma suposta homogeneidade religiosa entre os negros, que perpassa suas obras,

⁶ Nina Rodrigues é citado como referência pelos dois autores que analisaremos a seguir Gilberto Freyre (1933) e Roger Bastide (1960). Parte das reflexões que eles construíram sobre as religiões africanas no Brasil foi provida pelas obras do referido médico eugenista, ainda que haja um rompimento conceitual de ambos com o autor mencionado.

constitui uma das chaves interpretativas centrais para compreender a imagem que o autor — e aqueles que o referenciaram posteriormente — construiu sobre as experiências religiosas da população negra no Brasil. A religiosidade negra, em seus textos, é concebida como um bloco monolítico, invariavelmente associado aos cultos africanos e, mais especificamente, ao que ele denomina de “fetichismo”.

Mesmo quando reconhece a adesão de negros ao cristianismo — especialmente ao catolicismo —, Rodrigues o faz por meio da lógica da hibridez degenerativa: a incorporação do cristianismo seria, na verdade, uma justaposição superficial, marcada pela persistência de elementos africanos que contaminariam e “fetichizariam” a nova fé. Em sua perspectiva, não haveria para o negro nenhuma possibilidade legítima de vivência espiritual fora dos limites dos cultos africanos, reafirmando o estereótipo de que sua religiosidade estaria aprisionada a formas mágicas, emotivas e pré-lógicas.

As alegadas inaptidões dos negros para compreender as “abstrações” do monoteísmo cristão seriam, para Rodrigues, simultaneamente causa e efeito da continuidade das religiões africanas no Brasil. Por um lado, essa continuidade seria sinal de inferioridade intelectual; por outro, funcionaria como obstáculo à assimilação religiosa plena, revelando uma circularidade argumentativa que naturaliza a permanência das formas religiosas africanas como resultado de uma suposta essência racial. Nesse enquadramento, a experiência religiosa negra torna-se fixa, imutável, ancorada em um passado africano que, ainda que deslocado geograficamente, persistiria sem transformação.

Entretanto, sob essa leitura marcadamente racista e evolucionista, é possível vislumbrar, ainda que de forma embrionária e não intencional, a percepção da religiosidade como um espaço de formação identitária e de contínua transformação simbólica — processo que, mais tarde, seria interpretado por autores como Stuart Hall (2001, p. 13) como expressão das formas pelas quais os sujeitos são representados e interpelados dentro dos sistemas culturais que os rodeiam. O que Nina Rodrigues compreende como degenerescência — a fusão entre elementos do catolicismo e dos cultos africanos — pode ser, à luz de abordagens mais recentes, lido como manifestação de agência, adaptação e reelaboração cultural.

Na obra de Rodrigues, portanto, os termos “negro”, “religião” e “culto africano” aparecem como sinônimos quase indissociáveis, formando um triângulo identitário que reduz a diversidade das experiências religiosas negras a uma única via possível:

a do “fetichismo africano”. Ainda que essa concepção reforce estigmas e ignore a pluralidade interna das tradições religiosas negras, ela teve, paradoxalmente, um papel importante na consolidação do campo de estudos sobre as religiões afro-brasileiras nas ciências sociais.

Como precursor dos estudos sobre os cultos africanos no Brasil, Nina Rodrigues contribuiu para garantir às religiões de matriz africana um lugar “especial” (ainda que profundamente tensionado) no escopo das investigações sociológicas e antropológicas nacionais. Após ele, autores como Gilberto Freyre (1933) e Roger Bastide (1960), que dialogaram com sua obra, ainda que com reservas, reorientaram o debate ao criticar a matriz biologizante e inferiorizante de Rodrigues. Ao invés de associar automaticamente religiosidade negra e degenerescência, esses autores passaram a valorizar os cultos afro-brasileiros como expressões legítimas de cultura, identidade e resistência da população negra.

Freyre, ao enfatizar a mestiçagem como traço constitutivo da cultura brasileira e Bastide, ao investigar o sincretismo e a dinâmica da “dupla pertença religiosa”, contribuíram para a consolidação de uma visão culturalista da religiosidade afro-brasileira. No entanto, mesmo esses autores reproduziram, em certa medida, o silenciamento ou a secundarização da presença negra em tradições religiosas não-africanas, como o protestantismo. Quando mencionam o ingresso de negros no protestantismo, o fazem como uma espécie de exceção ou desvio, reforçando, ainda que involuntariamente, a associação exclusiva entre negros e religiosidades de matriz africana.

Dessa forma, a tradição interpretativa iniciada por Nina Rodrigues, embora marcada por uma leitura racista e determinista, lançou as bases para o reconhecimento das religiões afro-brasileiras como objetos legítimos de estudo acadêmico. Contudo, sua obra também contribuiu para cristalizar uma representação reducionista da experiência religiosa negra, que, ainda hoje, desafia pesquisadores a romper com estereótipos e ampliar a compreensão da diversidade religiosa presente nas comunidades negras, incluindo suas trajetórias no interior das igrejas cristãs — católicas, protestantes e neopentecostais.

2.2 FREYRE: O “LIRISMO” DO CATOLICISMO BRASILEIRO NAS EXPERIÊNCIAS RELIGIOSAS DOS NEGROS

Freyre, em *Casa-Grande e Senzala* (1933), inaugura uma vertente interpretativa que se contrapõe diretamente às teorias raciais científicas do final do século XIX. Ao invés de enxergar a mestiçagem como degeneração, como defendido por autores racialistas como Nina Rodrigues, Freyre a valoriza como elemento fundante da cultura brasileira. Para ele, a convivência e o entrelaçamento cultural das três raças formadoras da nação — negra, branca e indígena — geraram uma experiência histórica única, rica em trocas simbólicas, afetivas e institucionais. Essa visão otimista da mestiçagem é a base do que viria a ser conhecido como o mito da democracia racial: a ideia de que o Brasil, ao contrário de outros países marcados por uma segregação mais rígida, teria se constituído sob a égide de uma convivência cordial e harmoniosa entre os diferentes grupos étnico-raciais.

O autor argumenta que o Brasil dificilmente poderia ser considerado um país racista, uma vez que sua formação histórica teria sido pautada por um contínuo “hábito recíproco de convivência com a diferença racial”, especialmente no âmbito doméstico e íntimo, nos quais as relações entre senhores e escravizados se entrecruzaram nas dinâmicas da casa grande e da senzala. Essa convivência, marcada por assimetrias de poder e violência estrutural, é, entretanto, reinterpretada por Freyre como um processo que teria resultado em uma integração cultural fecunda.

A religião, nesse contexto, ocupa um lugar central nas reflexões do autor. Freyre ressalta o caráter singular do catolicismo brasileiro, derivado tanto da distância entre a metrópole (Roma) e as colônias quanto da flexibilidade própria do catolicismo lusitano. Tal maleabilidade teria possibilitado a incorporação de elementos das culturas indígenas e africanas, tornando o catolicismo no Brasil uma prática “mais humana e mais lírica”, menos marcada pela rigidez doutrinária típica do catolicismo europeu ou do protestantismo ascético:

Temia-se no adventício acatólico o inimigo político capaz de quebrar ou de enfraquecer aquela solidariedade que em Portugal se desenvolvera junto com religião católica. Essa solidariedade manteve-se entre nós esplendidamente através de toda a nossa formação colonial, reunindo-nos contra os calvinistas franceses, contra os reformados holandeses, contra os protestantes ingleses. Daí ser tão difícil na verdade separar o brasileiro do católico. O catolicismo foi realmente o cimento da nossa unidade. (Freyre, 2006, p.29-30)

Essa forma de cristianismo teria, segundo Freyre, facilitado uma espécie de comunhão inter-racial, permitindo a assimilação do catolicismo pelos negros sem que houvesse, necessariamente, a extinção de suas crenças anteriores. A mestiçagem religiosa, portanto, não seria apenas tolerada, mas celebrada como símbolo da formação nacional:

A catequese era a primeira fervura que sofria a massa de negros, antes de integrar-se na civilização oficialmente cristã aqui formada com elementos tão diversos. Esses elementos, a Igreja quebrou-lhes a força ou a dureza, sem destruir-lhes toda a potencialidade. (Freyre, 2006, p. 335).

Nesse processo de cristianização, os negros preservaram elementos de suas religiões de origem, muitas vezes disfarçando-os sob a roupagem do culto católico. Para Freyre, essa “dissimulação” não é um sinal de resistência ou tensão, mas a manifestação dos chamados “antagonismos equilibrados”, que dariam forma a uma cultura brasileira complexa e integradora, na qual as metades branca e preta se enriquecem mutuamente (Freyre, 2006, p 376-377).

Essa leitura se distancia significativamente da perspectiva de Nina Rodrigues. Se para esse último, a adesão do negro ao cristianismo era apenas aparente — um verniz sob o qual persistiam práticas fetichistas inconvertidas —, Freyre vê nesse processo uma verdadeira fusão cultural, marcada por trocas simbólicas e afetivas profundas. Em crítica direta a Rodrigues, Freyre reafirma: “cristianização do negro” e o papel “educativo, abasileirante moralizador da religião católica sobre a massa escrava” (Freyre, 2006, p. 357)⁷.

Esse processo teria contribuído decisivamente para o desenvolvimento de uma identidade negra no Brasil, cuja religiosidade exerceu papel de mediação entre as diversas etnias africanas e entre essas e a sociedade colonial. A religião católica, nesse sentido, foi tanto instrumento de controle quanto meio de sociabilidade e preservação cultural, permitindo a criação de irmandades negras, a realização de festas públicas e o culto a divindades africanas camufladas sob a forma de santos católicos.

Importante destacar que, ao contrário da concepção biologizante de Nina Rodrigues (2006; 2010) — que via a religiosidade negra como imutável e presa à sua

⁷ Freyre também aborda também a influência islâmica na formação da religiosidade no Brasil. Para ele, “[...] o catolicismo das casas-grandes aqui se enriqueceu de influências muçulmanas”, interpenetrando-se tanto entre os negros fetichistas quanto no catolicismo brasileiro. Freyre, 2006, p 313.

suposta inferioridade mental —, Freyre (2006) rejeita a noção de inaptidão do negro para as “abstrações cristãs” e insere a religião no cerne da formação da identidade nacional, como elemento de aproximação e comunhão entre as diferentes culturas:

[...] tornou-se o ponto de encontro e de confraternização entre as duas culturas, a do senhor e a do negro, e nunca uma intransponível ou dura barreira. Os próprios padres proclamavam as vantagens de concederem-se aos negros seus folguedos africanos (Freyre, 2006, p. 356).

Tanto em Nina Rodrigues quanto em Gilberto Freyre, a mestiçagem se configura como categoria analítica fundamental para compreender a religiosidade brasileira. No entanto, enquanto Nina a interpreta como degenerescência e diluição das religiões cristãs sob o influxo do “fetichismo africano”, Freyre a celebra como riqueza cultural e expressão da capacidade brasileira de síntese e convivência. Para Freyre, a religiosidade mestiça é uma ponte que aproxima culturas e torna possível a construção de uma identidade nacional plural; já para Rodrigues, ela é sintoma de degeneração racial e cultural.

No campo da religião, portanto, os dois autores representam paradigmas antagônicos: em Freyre, o catolicismo “flexível” e sincrético é o motor da cristianização e da integração; em Rodrigues, os cultos animistas e fetichistas protagonizam a corrupção das formas religiosas europeias. Essa tensão entre integração e degeneração, presente nas leituras desses autores, ainda ecoa nas formas contemporâneas de interpretar a religiosidade afro-brasileira e os lugares da população negra nas tradições religiosas cristãs.

Essa superposição do catolicismo brasileiro é uma das chaves para compreender o olhar de Gilberto Freyre sobre o protestantismo, especialmente quando comparado ao “lirismo doméstico e festivo” do cristianismo popular brasileiro. Em suas análises, Freyre aponta para uma profunda fusão de valores e afetos entre a casa-grande e a senzala, que teria sido possível justamente por conta do tipo peculiar de cristianismo que se enraizou no Brasil:

Verificou-se entre nós uma profunda confraternização de valores e de sentimentos. Predominantemente coletivistas, os vindos das senzalas; puxando para o individualismo e para o privatismo, os das casas-grandes. Confraternização que dificilmente se teria realizado se outro tipo de cristianismo tivesse dominado a formação social do Brasil; um tipo mais clerical, mais ascético, mais ortodoxo; calvinista ou rigidamente católico (Freyre, 2006, p. 355).

Ao enfatizar essa “confraternização”, Freyre busca não apenas descrever uma particularidade da religiosidade brasileira, mas construir uma explicação sociológica sobre o modo como o catolicismo português — segundo o autor mais flexível e adaptável — teria sido decisivo para a mediação cultural entre colonizadores e colonizados. Com isso, opõe-se ao modelo anglo-saxão, associado à rigidez moral, à ortodoxia protestante e à segregação racial.

Apesar de minimizar a influência do protestantismo na formação histórica e cultural do Brasil, Freyre não deixa de reconhecer, já em *Casa-Grande & Senzala*, a possibilidade de adesão de negros e mestiços ao credo reformado. Ele chega a sugerir uma afinidade entre o protestantismo e certos elementos culturais africanos, especialmente os de origem islâmica:

E é possível que certa predisposição de negros e mestiços para o protestantismo, inimigo da missa, dos santos, dos rosários com a cruz, se explique pela persistência de remotos preconceitos antecatólicos, de origem maometana. (Freyre, 2006, p. 312).

Em outra obra de Freyre, *Ordem e Progresso*, publicada em 1959, o autor analisou as mudanças sociais na transição da Monarquia para a República, dentre as quais podemos elencar: a desintegração da família patriarcal e semipatriarcal; a elevação do contingente de brancos e mestiços na composição étnica brasileira, com o fim do tráfico e a imigração europeia; uma crescente urbanização da vida e da paisagem nacionais, provocando a desvalorização dos valores rurais; o advento de uma crescente consciência individualista que atinge as relações afetivas, quando o amor romântico torna-se mais importante na escolha do cônjuge do que os interesses econômicos ou étnico-raciais.

Por outro lado, o autor aponta as continuidades — ou “constantes” — sociais e psicológicas (o patriarcado, o paternalismo, o clientelismo), que permaneceriam caracterizando as relações sociais no Brasil, em paralelo às rupturas advindas das mudanças políticas com a ascensão da República.

No campo da religião, o protestantismo ganhou uma atenção especial. O livro destacou, com certa crítica, a adesão que a elite brasileira do período republicano dedicava às “modas europeias e anglo-americanas” (Freyre, 2013, p. 44). O autor, que atribuía a essa questão o sucesso das escolas norte-americanas de missionários protestantes entre a classe dominante brasileira nos primeiros anos do século XX,

apresentou um cenário no qual parte da elite brasileira repudiava o passado católico, escravagista e monárquico do país, alinhando-se às experiências de progresso personificadas em países como França, Suíça e Estados Unidos.

Em relação aos colégios americanos de orientação protestante, Freyre destacou que o ensino teria acentuado o individualismo e o antipatriarcalismo, rivalizando com as escolas católicas e até mesmo influenciando-as na prática pedagógica (Freyre, 2013, p. 469). Freyre, com certa ironia, diria que:

As mães receiam o protestantismo, a heresia, a irreligião. Mas os pais enfrentam o risco, contanto que seus filhos voltem da Inglaterra e dos Estados Unidos falando inglês, jogando tênis e aptos a transformarem o Brasil num grande país industrial, comercial e de homens “essencialmente práticos” (Freyre, 2013, p.44).

Essa preferência pelo modelo anglo-americano, como nota Schwartz (1996), dialogava com a política imigratória brasileira da virada do século XIX, que privilegiava povos do norte da Europa em detrimento de grupos da Europa Central e meridional. O Brasil era concebido como uma “raça em formação”, cuja regeneração passava pelo aprimoramento biológico e moral da população por meio da imigração “qualificada”. A “qualidade da imigração” era vista como um fator essencial e estratégico para a transformação das características físicas e morais da população brasileira (Schwartz, 1996, p. 171).

Pensar o futuro do Brasil, ainda que sob a égide de proposições marcadamente racistas, constituía o eixo central dos esforços intelectuais e políticos da elite brasileira no final do século XIX. Esse grupo, influenciado pelas leituras dominantes da época — em especial as oriundas da Europa e dos Estados Unidos — passou, a partir da década de 1870, a incorporar as premissas do positivismo, do evolucionismo e do darwinismo social. Tais teorias, embora reinterpretadas à luz das especificidades brasileiras, contribuíram para consolidar uma visão de progresso associada ao “branqueamento” cultural e biológico da população, e ao repúdio das heranças hispano-católicas, especialmente da matriz luso-ibérica:

[...] reforço étnico-cultural em período agudo de despreço, da parte do brasileiro médio, pelas suas origens hispano-católicas — particularmente luso-católicas — sob a sedução de evidências de superioridade técnica de anglo-saxões e alemães, predominantemente protestantes (Freyre, 2013, p.317).

Nesse contexto, a adesão ao protestantismo por parte de certos segmentos sociais aparece como expressão de um ideário de progresso. O ingresso de camadas médias e até mesmo de famílias tradicionais em igrejas protestantes era visto como forma de aproximação simbólica e cultural com os modelos anglo-americanos. Esse processo não significava, no entanto, o abandono total do catolicismo: segundo Freyre, a religião católica recuava ao espaço íntimo e doméstico, “refugiada na consciência de cada um”, enquanto o protestantismo se afirmava como linguagem pública da modernização (Freyre, 2013, p. 315–317).

Para Freyre, esse movimento também revelava uma lacuna estrutural aberta com a transição do Império para a República. O novo regime político, ao enfraquecer as relações patriarcais e o papel tradicional da Igreja Católica como mediadora social, deixou milhares de ex-escravizados à deriva, sem o amparo simbólico e afetivo das estruturas coloniais. O protestantismo, nesse cenário, teria operado como uma forma de recomposição simbólica para os que haviam perdido seus “senhores”, “sinhas” e “tios-padres”. Nas palavras de Freyre: “[...] sem senhores, sem sinhas, sem tios-padres para cuidar deles” (2013, p. 317).

Embora Freyre não se aprofunde analiticamente na adesão dos negros ao protestantismo, está implícito em sua obra que esse processo rompe com o universo lírico, ritual e relacional da tradição católica patriarcal. O ingresso de negros no protestantismo seria, portanto, expressão de uma reorganização social mais ampla, marcada por novos modos de subjetivação, novas éticas comunitárias e reconfiguração dos vínculos espirituais e institucionais (Freyre, 2013, p. 317). No entanto, há uma aparente contradição em algumas de suas reflexões. Se o protestantismo teria um caráter “higienizador”, “helênico”, “eugênico”, como conseguira acolher os negros, já que estes representavam uma “raça inferior”, que não se alinhava à perspectiva do progresso? Talvez a explicação esteja no entendimento que o autor tinha da estrutura das relações raciais brasileiras que, mais “flexíveis” e ancoradas num passado patriarcal, católico e democraticamente racial, subsistiram no Brasil mesmo com as transições políticas, sociais e intelectuais.

Nesse sentido, ainda que *Ordem e Progresso* articule passado e presente para compreender as rupturas e permanências entre o Império e a República, é notório o viés filocatólico da obra. Essa filiação é apontada por Siepierski (2002, p. 86), para quem o abandono, por Freyre, de sua origem protestante e sua aproximação com a cultura luso-católica moldaram sua leitura do protestantismo como oposição ao

catolicismo. O autor, como vimos anteriormente, prefere o “doce cristianismo lírico” brasileiro a modelos religiosos mais “duros”, como o calvinismo ou o catolicismo castelhano: “[...] nem a religião dura do norte reformado, nem a religião dramática de Castela, mas (...) um doce cristianismo lírico” (Freyre, 2006, 21-22)

Nesse modelo católico luso-brasileiro, Freyre enxerga uma singularidade capaz de explicar a maior tolerância e miscigenação entre indígenas, africanos e europeus. Para ele, o catolicismo brasileiro foi não apenas fator de unidade nacional, mas também veículo de preservação e adaptação das religiões africanas — papel que o protestantismo, com sua rigidez doutrinária, não teria sido capaz de desempenhar. É nesse ponto que emerge uma crítica relevante: ao destacar o papel do catolicismo na mediação cultural entre as raças e na preservação dos cultos afro-brasileiros, Freyre contribuiu para a consolidação de uma narrativa hegemônica sobre a religiosidade negra no Brasil, centrada nas religiões de matriz africana e no catolicismo popular. Essa perspectiva ofuscou outras experiências religiosas, especialmente o protestantismo negro, relegado a um plano secundário na análise sociológica brasileira.

A idealização freyriana da “confraternização de raças e culturas” — que se estenderia à religiosidade — contribuiu, ainda que involuntariamente, para o silenciamento de experiências religiosas dissidentes, como a dos negros protestantes. Na tradição sociológica brasileira, essa ausência traduziu-se na escassez de estudos sistemáticos sobre o protestantismo negro, cuja existência foi marginalmente reconhecida e raramente problematizada. A partir da segunda metade do século XX, alguns estudos pontuais passaram a preencher essa lacuna, embora de forma ainda tímida e fragmentada. O campo da sociologia da religião, dominado por análises sobre o catolicismo e as religiões afro-brasileiras, começaria a abrir espaço para compreender os sentidos da conversão evangélica entre os negros e suas implicações sociais, políticas e identitárias. No entanto, o legado freyriano — ao mesmo tempo iluminador e limitador — continuaria a influenciar a forma como o imaginário religioso brasileiro era construído, marcado por uma forte filiação católica e pela romantização da mestiçagem cultural.

2.3 ROGER BASTIDE E O PROTESTANTISMO DE NEGROS

Entender o “protestantismo dos negros” (Bastide, 1971, p. 474) no Brasil não foi uma preocupação das ciências humanas. As experiências religiosas protestantes protagonizadas por sujeitos negros foram, por décadas, relegadas a um plano secundário na produção intelectual, sendo ofuscadas por uma tradição acadêmica que privilegiou, quase exclusivamente, as religiões de matriz africana e o catolicismo popular como objetos legítimos de estudo sobre a religiosidade negra. Tal predomínio reflete, em parte, a própria formação histórica e religiosa do Brasil, onde o catolicismo se institucionalizou como religião oficial desde o período colonial e as religiões afro-brasileiras emergiram como forma de resistência cultural, social e espiritual dos povos africanos escravizados e seus descendentes.

Nesse contexto, a adesão de negros ao protestantismo aparece tardiamente nas fontes e estudos, com registros mais consistentes apenas a partir do século XIX. A ausência de um marco fundacional ou de mitos de origem compartilhados pelos protestantes negros — como os terreiros históricos nas religiões afro-brasileiras ou as irmandades negras no catolicismo — pode ser uma das razões do silenciamento analítico em torno dessa experiência religiosa. A falta de referenciais simbólicos e espaços de memória coletiva compromete a visibilidade histórica e social desse grupo no imaginário religioso nacional. Como observa Carlos Guilherme Mota (2008), “... a construção de identidades sociais está intimamente ligada à memória e à tradição simbólica compartilhada por um grupo”. Nesse sentido, a carência de elementos fundacionais que expressem uma ancestralidade ou uma origem comum entre os protestantes negros⁸ pode ter dificultado o reconhecimento de sua trajetória como um campo legítimo de investigação acadêmica e de valorização cultural. Essa lacuna contribui para que a experiência religiosa negra no protestantismo permaneça à margem dos estudos históricos e sociais, muitas vezes, invisibilizada pela narrativa dominante que associa o protestantismo à branquitude, elitismo e europeização dos costumes.

⁸ Esse debate, de muita importância, vem sendo feito pelo Movimento Negro Evangélico e os intelectuais que o integram. O Movimento Negro Evangélico (MNE) propõe a construção de uma fé cristã comprometida com a justiça racial, questionando o racismo estrutural presente nas igrejas e na sociedade brasileira. Defende uma leitura bíblica libertadora, centrada na valorização da identidade negra, no combate à discriminação racial e na denúncia da convivência histórica de setores evangélicos com práticas racistas. Além disso, o MNE busca articular ações de formação, acolhimento e incidência pública, promovendo o diálogo entre espiritualidade, direitos humanos e antirracismo.

Até a década de 1990, as bases interpretativas sobre a religiosidade negra se estruturaram majoritariamente em torno da herança africana e da convivência com o catolicismo, enquanto no protestantismo, a pessoa negra figurava apenas como pano de fundo genérico, indiferenciado, geralmente citado como fenômeno das “[...] classes populares”, sem ênfase na racialização de suas práticas e pertencimentos.

A obra de Roger Bastide, especialmente, *As Religiões Africanas no Brasil* (1971) constitui uma tentativa sistemática de examinar o protestantismo negro no Brasil, embora o autor o faça sob um viés marcadamente assimilacionista. Bastide argumenta que, ao contrário dos Estados Unidos, onde as igrejas negras, especialmente, pentecostais e de reavivamento, preservaram elementos da tradição africana — como a musicalidade, a corporeidade ritual, o êxtase e a comunhão espiritual com o divino —, no Brasil o protestantismo negro não teria desenvolvido qualquer especificidade cultural ou litúrgica. Segundo ele: “Aqui o protestantismo dos negros não se diferenciaria do protestantismo dos brancos e teria um caráter ‘puritano, dogmático e legalista’” (Bastide, 1971, p. 505).

Nessa linha, o autor defende que a assimilação completa “... das crenças e dos sentimentos” (1971, p. 505) ao ethos protestante representaria, no Brasil, um apagamento das referências culturais ancestrais africanas. Enquanto nos EUA as igrejas negras, sobretudo, as de reavivamento, se constituíram como um espaço de afirmação étnica e resistência simbólica, no Brasil, o protestantismo seria, para os negros, um instrumento de inserção social e ascensão individual. Como afirma Bastide: “O negro protestante procura na sua fé um meio de subir e de se assimilar a uma elite de brancos, não de se separar e se exprimir enquanto homem de cor, mediante a entrada em uma Igreja onde há um mínimo de superstição e um máximo de puritanismo” (1971, p. 506).

Apesar de também defender a pouca capilaridade do protestantismo entre os negros⁹, aponta, nesse sentido, três vetores principais: (1) o letramento, uma vez que o protestantismo exige conhecimento direto das Escrituras; (2) a abertura das escolas e templos protestantes às pessoas negras, ao contrário do catolicismo, mais

⁹ Para termos uma noção do protestantismo no Brasil, em 1960, o censo registra 208.662 protestantes. O número de católicos é 9.297.156 de pessoas (não consta o quantitativo de adeptos das religiões afro-brasileiras). Não há como inferir dos dados publicados o número de adeptos negros (pretos e pardos) protestantes, entretanto a população negra a época era de 3.942.671. IBGE. Censo Demográfico de 1960. Biblioteca IBGE, 1960. Disponível em: https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/periodicos/68/cd_1960_v1_t9_mg.pdf. Acesso em: 07 de junho de 2021.

excludente; e (3) o discurso antiescravagista das missões protestantes, que teria despertado a adesão de parte das elites negras (Bastide, 1971, p. 506).

Para Bastide (1971, p. 508), os negros que aderem à religiosidade puritana buscam a proibição da bebida, da dança, do fumo e a saída da vida de pecadores após a conversão. Por consequência, o homem de cor seria atraído pela possibilidade de sair “da classe baixa”, de se “aburguesar” (1971, p. 511). O negro seria mobilizado num processo de assimilação horizontal e pela mudança de um modo de vida a outro, na qual a conversão ao protestantismo e a aquisição de um prestígio de novo tipo apagariam a lembrança da cor. Mediante a experiência no protestantismo, os negros experienciariam a valorização de sua pessoa, num contexto que, mesmo marcado por discriminações, subordinaria a cor em detrimento dos laços de solidariedade religiosos.

A conversão ao protestantismo, nesse modelo, representa mais um esforço de autopurificação moral e social do que uma continuidade de vínculos com a ancestralidade: “... os negros que aderem à religiosidade puritana buscam a proibição da bebida, da dança, do fumo e a saída da vida de pecadores após a conversão” (Bastide, 1971, p. 508). Para o autor, tal mudança de hábitos permitiria ao negro “... sair da classe baixa”, construir um novo prestígio e apagar as marcas da cor. A suposta ausência de discriminação racial entre protestantes metodistas e batistas, além do caráter igualitário das escolas dominicais, favoreceria esse movimento: “Os círculos de estudos bíblicos e as escolas dominicais, que não aceitando nenhum tipo de discriminação, proporcionam uma educação idêntica à dos brancos e, por consequência, estabelecem uma assimilação completa das crenças e sentimentos ao credo protestante” (Bastide, 1971, p. 507).

De modo geral, Roger Bastide buscou sistematizar, em sua obra, as explicações para os fenômenos religiosos protestantes vivenciados por negros a partir de duas categorias analíticas centrais: “reinterpretação” e “assimilação”¹⁰. Tais categorias são mobilizadas pelo autor para explicar os contrastes entre os contextos brasileiro e norte-americano, tanto em termos sociais quanto culturais e religiosos. No Brasil, segundo Bastide, a ideia de uma suposta “democracia racial”, a rejeição ao catolicismo popular (considerado supersticioso pelas elites letradas), bem como a

¹⁰ Estas categorias não foram usadas apenas para o protestantismo brasileiro e estadunidense, Bastide, no livro *As religiões africanas no Brasil* (1971), faz um estudo mais abrangente analisando as religiões africanas no Brasil e o catolicismo.

aparente ausência de discriminações raciais formais entre os protestantes teriam favorecido o que ele denomina de processo de assimilação. Já nos Estados Unidos, por outro lado, a segregação e a existência de igrejas racialmente separadas teriam contribuído para a preservação de elementos culturais de matriz africana entre os protestantes negros (Bastide, 1971, p. 507).

Nesse sentido, para Bastide, o protestantismo dos negros brasileiros teria seguido um caminho distinto daquele dos afro-americanos: se nesses prevaleceu a reinterpretação — marcada pela conservação simbólica e estética de elementos africanos —, entre os negros brasileiros predominou a assimilação, com a incorporação integral do ethos protestante branco, marcado por racionalismo, puritanismo e moralismo. Trata-se de uma leitura que ainda hoje é tensionada por estudos que recusam o modelo binário entre assimilação e resistência e buscam captar os múltiplos modos de agência, apropriação e reconstrução do religioso por sujeitos negros nas igrejas protestantes brasileiras.

Para compreender melhor a raiz desse olhar assimilacionista de Bastide sobre o protestantismo negro no Brasil, é necessário considerar outros de seus escritos, especialmente, o artigo “Color, Racism, and Christianity” (1967)¹¹. Logo no início do texto, o autor sustenta que a mais profunda clivagem do cristianismo moderno se dá não entre confissões doutrinárias, mas entre brancos e pretos. Nesse sentido, afirma que a questão cromática, visualizada na representação simbólica da cor preta, como expressão do diabólico, e da branca, sinônimo de pureza, “[...] serve para defender o argumento do simbolismo da cor como sendo enraizado nas próprias origens do preconceito de cor” (Bastide, 1967, p. 44).

Bastide evidencia que o simbolismo negativo atribuído à cor preta atravessa tanto o catolicismo quanto o protestantismo, funcionando como base teológica e cultural para a hierarquização racial. Ao comentar essa sobreposição simbólica, escreve:

Desta forma, a pele escura passou a simbolizar, tanto na África quanto na América, o abandono voluntário e teimoso de uma raça em pecado. O contato com essa raça colocava em risco a alma do branco e a brancura de seu espírito. O simbolismo da cor assim assumiu em uma das formas mais complicadas e sutis, tanto no protestantismo e o catolicismo, através das

¹¹ O artigo mencionado, que tem várias versões, foi publicado 7 anos após o livro “Religiões negras no Brasil” (1971) cuja data do impresso é de 1960. Ver: Bastide, Roger. “Color, Racism, and Christianity.” *Daedalus*, vol. 96, no. 2, 1967, p. 312–327. *JSTOR*. Disponível em: www.jstor.org/stable/20027040. Acesso em: 17 Aug. 2021.

quais a escuridão da cor tornou-se associada ao próprio mal (Bastide, 1967, p. 44).

Ainda que reconheça essas semelhanças no plano simbólico entre as duas matrizes cristãs, Bastide se concentra, ao longo do artigo, nas distinções estruturais e culturais que marcam a expansão do catolicismo e do protestantismo nas Américas. Ele observa que os colonizadores católicos legaram às suas colônias uma herança medieval, marcada pelo patriarcalismo, pelo “tabu da mulher branca” e pelos direitos feudais do senhor sobre as mulheres subalternizadas. Já os protestantes, oriundos de sociedades burguesas e urbanas, teriam importado uma cultura de classe média, “[...] marcada por uma moral familiar estrita e um puritanismo severo” (Bastide, 1967, p. 42).

Segundo o autor, apesar de a doutrina protestante pregar uma igualdade espiritual entre os homens — na qual, a salvação seria universalmente acessível —, os processos missionários, especialmente, os calvinistas, acabaram estabelecendo distinções radicais entre os europeus e os “outros” (africanos, indígenas), sobretudo, quando esses resistiam à evangelização. Quando indígenas e africanos recusavam a doutrina cristã — mantendo seus “hábitos pagãos”, suas práticas de culto ancestrais ou mesmo uma ética voltada para a satisfação imediata —, passavam a representar um risco à salvação dos brancos. Assim, o calvinismo teria consolidado um sistema simbólico em que a cor negra se associava ao mal, e a convivência com o negro tornava-se espiritualmente perigosa para o branco.

Essa lógica teria impacto direto na subjetividade de negros convertidos, particularmente nos Estados Unidos. Bastide argumenta que os descendentes de escravos afro-americanos, ao assimilarem os “valores norte-americanos” via protestantismo, teriam internalizado um “narcisismo branco”¹², ou seja, um processo de identificação com os códigos culturais e morais da branquitude, que culminaria em uma forma de alienação de si. Esse fator mostrou-se, segundo Bastide (1967, p. 42), na única via de identificação dos negros com a América, definindo, assim o protestantismo negro como uma religião da classe média negra.

¹² No artigo “Efeitos do preconceito de cor” (1959), Bastide emprega a expressão psicanalítica “narcisismo branco” se referindo ao negro que tem a mentalidade e os valores brancos: “[...] ele admira-se na medida em que pensa e sente como um branco, em que se sente ‘latino’, ‘ocidental’ e não mais africano” (Bastide; Fernandes, 1959, p. 235).

O autor aprofunda essa crítica ao sugerir que a classe média negra protestante dos EUA teria adotado um credo que originalmente condenava os indígenas e os africanos como “selvagens inveterados”, assumindo, assim, uma autonegação. Ao introjetar o simbolismo racial hierarquizado e moralista da tradição protestante branca, essa classe média negra teria desenvolvido um tipo de neuropatia espiritual, caracterizada por um “complexo de culpa”¹³ e pela busca por respeitabilidade social via moralidade puritana.

Ao comparar com o Brasil, Bastide reconhece que algo semelhante pode ter ocorrido, mas sublinha que, no contexto latino-americano, e, especialmente, no brasileiro, a solução para a questão racial teria tomado um rumo distinto:

[...] a sexualidade interracial foi aceita por lá, e a questão encontrou sua solução na mistura de sangue. O sangue branco agiu como um tônico tanto fisicamente quanto moralmente para o negro, em um processo que os brasileiros chamam de “purgar o sangue”. O branqueamento progressivo da raça africana foi acoplado com sua progressiva espiritualização (Bastide, 1967, p. 46).

Essa leitura evidencia como o autor, mesmo ao criticar o racismo estrutural presente nas tradições cristãs, termina por reproduzir parte da lógica racial que pretende descrever, ao aceitar termos como “espiritualização” ou “purgar o sangue” como categorias explicativas. De forma ambígua, Bastide se aproxima da tradição filocatólica brasileira — particularmente associada à obra de Gilberto Freyre¹⁴ (Motta,

¹³ Roger Bastide (1950) produziu trabalhos no campo da psiquiatria e psicanálise. Em um desses trabalhos, o capítulo “O Choque das raças, as civilizações e a psicanálise”, refuta as análises de Freud como aplicáveis a todas as civilizações e defende a heterogeneidade social com relação à libido. O objeto dessa reflexão é o choque civilizacional entre Africanos e Europeus no contexto dos Estados Unidos. Sobre os negros de classe média americanos ele aponta que “[...] concorda-se em reconhecer que o status do negro não é estabelecido de acordo com a riqueza, mas de acordo com a moralidade ou o puritanismo; esse é percebido como o comportamento, livre, quase fora da família anormal da classe baixa, é substituído pelo comportamento do branco (educação dos filhos, transição da religião emocional para a religião formalista, hipocrisia sexual etc.). Finalmente, o negro percebe “vantagens econômicas” contra o branco. A frustração social, portanto, tem raízes mais profundas do que as da inferioridade econômica; Quando um negro reclama que não pode subir mais alto por causa de sua cor, ele racionaliza os complexos inconscientes”. Ver: BASTIDE, R.. *Sociologia e Psicanálise*. Buenos Aires, Compania General Fabril, 1961, p. 269-299.

¹⁴ Gilberto Freyre (2006, 160) diria que “[...] nem as relações sociais entre as duas raças, a conquistadora e a indígena, aguçaram-se nunca na antipatia ou no ódio cujo ranger, de tão adstringente, chega-nos aos ouvidos de todos os países de colonização anglo-saxônica e protestante”. O referido autor, apesar de ter uma origem Batista, era um entusiasta das relações raciais brasileiras e do catolicismo brasileiro que “permitiu” um intercuro cultural com indígenas e africanas. Essas reflexões que exaltaram a “maleabilidade” religiosa e racial no Brasil tiveram impacto na obra de Bastide. Para o autor pernambucano a fé católica teria nos reunido, solidariamente, contra a os calvinistas franceses, contra os reformados holandeses e os protestantes ingleses consubstanciando-se no “cimento da nossa unidade” *ibidem*, 2006, p. 30).

2008, p. 311), ao enaltecer as formas “flexíveis” de mestiçagem e convivência simbólica presentes no catolicismo e no candomblé, ao mesmo tempo em que apresenta protestantismo como uma religião da rigidez, da negação do corpo e do silenciamento da ancestralidade.

Essa inclinação é ainda mais perceptível quando lida à luz do que Motta (2008, p. 306) denominou de “pensamento filocatólico”. Em sua análise, Motta argumenta que Bastide, embora de origem protestante, demonstra em sua obra uma clara simpatia pela matriz católica-luso-brasileira, especialmente, por sua suposta abertura ao sincretismo, à pluralidade cultural e à mestiçagem — valores que, para ele, confeririam autenticidade à identidade nacional brasileira.

Duas passagens da obra de Roger Bastide são ilustrativas de sua afinidade com o sistema simbólico e religioso brasileiro, sobretudo no que diz respeito ao catolicismo e às religiões afro-brasileiras. A primeira encontra-se logo na abertura do artigo *Color, Racism, and Christianity* (1967) e refere-se à percepção dos cegos em relação ao simbolismo da cor:

Eles (os cegos, grifo nosso) pertenciam a um país em que o preconceito não se baseia na raça, mas na cor, onde a discriminação varia em proporção direta à escuridão da pele. A mulher ideal não é loira ou de pele clara mulher, mas uma morena ou mulher de pele escura e, especialmente, uma mulata “rosada” (Bastide, 1967, p. 34).

A segunda citação recupera um episódio marcante (Bastide, 1967, p. 35, apud Ribeiro, 1956), no qual um pastor protestante norte-americano, ao pregar em Recife, apresentava-se como tolerante e racialmente imparcial. Contudo, ao retornar aos Estados Unidos, sua postura anterior dava lugar ao preconceito racial sulista, revelando a frágil construção da tolerância fora do contexto de origem.

Essas passagens reforçam a impressão de que o percurso interpretativo de Bastide sinaliza uma inclinação em favor do modelo brasileiro de relações raciais, especialmente aquele que articula mestiçagem, sincretismo e religiosidade popular. Tal afinidade se estende ao campo religioso, não apenas em relação ao catolicismo, mas também — e principalmente — às religiões afro-brasileiras, como o candomblé. É nessa confluência simbólica e cultural que Bastide identifica a originalidade da formação do povo brasileiro e, de modo particular, a singularidade da experiência religiosa dos negros no Brasil. Com efeito, Bastide reconhece que: -1) os cultos africanos e, conseqüentemente, os negros que o professam, “[...] não são um tecido

de superstições” e, ao contrário, “[...] subentendem uma cosmologia, uma psicologia e uma teodiceia; enfim, que o pensamento africano é um pensamento culto” (1961, p.12); -2) os santos católicos “[...] acham-se em estreita correspondência com santos católicos” e isso teria facilitado a introdução dos últimos aos cultos africanos (1960, p. 361); -3) e o Brasil seria um modelo, no qual os grupos negros “[...] conseguiram reunir harmoniosamente o novo e o antigo, a África e a Europa”, conciliando “[...] técnicas modernas de trabalho e a espiritualidade herdada de seus antepassados” (1973, p. 282).

Nesse sentido, restou ao protestantismo de negros brasileiros uma conversão que, ao contrário da experiência dos negros estadunidenses, “[...] não buscava satisfação de tendências ancestrais” (Bastide, 1971, p. 551). O protestantismo negro brasileiro seria reduzido ao desejo de retidão, ascensão social, “aburguesamento”, afastamento dos vícios e do pecado (Bastide, p. 551). Mesmo as experiências pontuais do esforço de construção de igrejas negras¹⁵, seriam meras tentativas individuais que não teriam longevidade, pois:

[...] o negro protestante procura na sua fé um meio de subir e de se assimilar a uma elite de brancos, não de se separar e se exprimir enquanto homem de cor, mediante a entrada em uma Igreja onde há um mínimo de superstição e um máximo de puritanismo (Bastide, 1961, p 508).

Se, por um lado, Bastide oferece uma leitura inovadora ao considerar a adesão de negros ao protestantismo como uma estratégia de mobilidade social no contexto urbano-industrial, por outro, sua análise perde complexidade ao reduzir essa experiência à lógica da assimilação. Essa limitação torna-se mais evidente quando o autor se ancora nos próprios testemunhos de protestantes negros — os quais, segundo ele, confirmariam a ausência do “preconceito de cor” entre os fiéis. Assim, a conclusão de Bastide sobre o protestantismo negro no Brasil assume um tom de definitividade, obscurecendo outras possibilidades interpretativas.

Essa assertividade assimilacionista parece ter sido reforçada pela atenção que o autor confere às religiões afro-brasileiras e ao catolicismo, em detrimento do protestantismo negro. Com efeito, as referências ao protestantismo entre negros

¹⁵ Roger Bastide (1967, p. 507-508) recupera a história de um preto chamado Bibiano que fundou a Igreja Católica militante e triunfante em São Paulo. Para o autor, trata-se da primeira igreja brasileira fundada por um negro (algo que historiografia mais recente atribuiria ao Agostinho José o “Divino Mestre”) e que possui as características do protestantismo negro.

encontram-se dispersas em sua obra, limitadas a passagens pontuais e a um único capítulo mais sistemático. Em comparação com o vasto espaço concedido ao candomblé, ao sincretismo e às práticas religiosas católicas, o protestantismo negro emerge como coadjuvante — um fenômeno periférico que não integra, de maneira robusta, a sua noção de religiosidade negra no Brasil.

Além disso, os estudos de Bastide¹⁶ sobre o protestantismo de negros não deram origem a um campo de investigação continuado, nem foram objeto de maior retomada crítica por parte de seus intérpretes. Ainda que simpático às ideias de Gilberto Freyre, e embora a religião ocupe lugar central em sua obra, Bastide parece inserir o protestantismo negro à margem de sua concepção de cultura religiosa afro-brasileira.

Estamos, portanto, persuadidos de que essa concepção de assimilação total dos negros ao protestantismo — como apresentada por Bastide — repercutiu amplamente no pensamento social brasileiro. Até a década de 1990, ela foi praticamente normativa, presente nos discursos de pesquisadores, professores e militantes, sem que se atentasse para a diversidade interna do campo evangélico. Ignorava-se, assim, que o universo evangélico era (e continua sendo) profundamente heterogêneo, e composto por homens e mulheres negros com trajetórias plurais, experiências distintas e práticas de fé variadas.

As noções de assimilação do protestante negro, tal como delineadas por Bastide (1967; 1971), compuseram o arcabouço teórico de estudos posteriores. A partir dos anos 1990, um novo olhar começou a se firmar: a conversão de negros às religiões protestantes passou a ser analisada a partir de sua diversidade denominacional, identitária e cultural. A categoria “protestante”, que até então reunia diversas tradições cristãs sob uma mesma rubrica, começa a ser desagregada, permitindo investigações mais específicas. As generalizações cedem lugar à análise das particularidades das denominações e às formas como elas se articulam com as questões raciais. Dessa forma, os negros protestantes deixam de ser vistos apenas

¹⁶ Ver: GOLDMAN, Marcio. “Cavalo Dos Deuses: Roger Bastide e as Transformações Das Religiões De Matriz Africana No Brasil.” *Revista De Antropologia*, vol. 54, n.º 1, 2011, p. 407–432. JSTOR, Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/41825789>>. Acesso em: 28/08/ 2021; PEIXOTO, Fernanda Áreas. 2000. *Diálogos brasileiros. Uma análise da obra de Roger Bastide*, Edusp/Fapesp, São Paulo. NUCCI, Priscila. *Odisseu e o abismo/ Roger Bastide, as religiões de origem africana e as relações raciais no Brasil*. Campinas, SP: [s. n.], 2006.; MOTTA, Roberto. “Cor e raça: origens religiosas do debate – Roger Bastide e Talcott Parsons”. *Afro-Ásia*, 38 (2008), p. 303-319; BORDIEU, Pierre; WACQUANT, Loïc. “Sobre as artimanhas da razão imperialista”. *Estudos Afro-Asiáticos*, Ano 24, nº 1, 2002, p. 15-33.

como “assimilados” e passam a ser reconhecidos como sujeitos ativos, agentes de sua própria história, cuja fé e religiosidade também produzem identidade, resistência e memória¹⁷.

O modelo assimilacionista bastidiano, no entanto, revela limites significativos quando confrontado com pesquisas mais recentes que destacam a heterogeneidade interna do protestantismo, bem como as dinâmicas específicas de racialização que afetam suas diversas denominações. A generalização do “protestantismo” como bloco monolítico, ignorando as especificidades doutrinárias, teológicas e organizacionais entre batistas, metodistas, presbiterianos, pentecostais e neopentecostais, enfraquece a análise. Ademais, o próprio conceito de “assimilação” precisa ser revisto à luz das estratégias de agência, pertencimento e reinterpretação cultural operadas pelos sujeitos negros nas diversas tradições cristãs protestantes.

A leitura bastidiana ecoa, em parte, uma tendência filocatólica presente em setores da intelectualidade brasileira, notadamente em Gilberto Freyre, com quem Bastide dialoga de forma implícita. Ao valorizar o catolicismo brasileiro como mediador das relações raciais e como estrutura cultural aberta à mestiçagem e à convivência com os cultos africanos, Bastide confere à tradição protestante um lugar marginal, funcional e subordinado às dinâmicas de branquidade e mobilidade individual. Tal abordagem tende a invisibilizar a pluralidade de experiências vividas por homens e mulheres negras que, ao aderirem ao protestantismo, nem sempre, buscaram se apagar ou se “embranquecer”, mas, sim, ressignificar suas trajetórias num ambiente social hostil e racialmente hierarquizado.

A contribuição de Bastide é incontestável ao inserir o protestantismo negro na agenda das ciências sociais no Brasil. No entanto, sua interpretação permanece tributária de um olhar que privilegia o sincretismo como marca da religiosidade autêntica e, por isso, subestima a complexidade das escolhas religiosas que se afastam desse padrão. Ainda hoje, sua tese da “assimilação completa” continua influente, moldando a forma como pesquisadores e instituições interpretam o

¹⁷ Cabe ressaltar o artigo de BOMBART, J. P.. “Les cultes protestants dans une favela de Rio de Janeiro”. *América Latina*, v. 12, n.º 3, p. 137-59, jul. 1969. Nesse artigo, o autor identifica os diferentes estratos sociais na favela do Jacarezinho no Rio de Janeiro através da participação dos indivíduos em diversos cultos protestantes. Para ele as denominações protestantes podem ser entendidas como uma resposta à necessidade de integração, segurança e promoção social dos favelados. Infelizmente, em razão da pandemia que manteve as bibliotecas públicas fechadas por questões sanitárias, não tivemos acesso à integralidade deste trabalho.

protestantismo negro, muitas vezes sem perceber a heterogeneidade, a resistência e os rearranjos identitários que nele coexistem.

2.4 A PRODUÇÃO DOS ANOS 1980: OS NEGROS NO PROTESTANTISMO

Um exemplo significativo de abordagem das relações raciais no interior de uma comunidade religiosa protestante — ou, mais precisamente, de um grupo cristão restauracionista — é a dissertação *Os Mórmons em Alagoas: religião e relações raciais*, defendida em 1981 (e publicada em 1986) pela pesquisadora Nádia Amorim. Trata-se de um estudo pioneiro que investiga a presença e as práticas da Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias no contexto nordestino, com ênfase nos seus mecanismos internos de sociabilidade e nas tensões raciais observáveis em sua doutrina e organização institucional.

O mormonismo, ou Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias, é um credo religioso surgido nos Estados Unidos no final da década de 1820, fundado por Joseph Smith, figura central da tradição restauracionista norte-americana. Smith estabeleceu a igreja no contexto de efervescência religiosa que marcou a primeira metade do século XIX, quando múltiplas dissidências sacudiram o panorama cristão norte-americano, desafiando as igrejas tradicionais — como metodistas e presbiterianas — por meio de movimentos que prometiam um retorno à “pureza” do cristianismo primitivo.

Segundo Amorim (1986), após intensas leituras da Bíblia e processos de meditação e oração, Joseph Smith teria tido sua primeira revelação mística: dois personagens celestiais lhe apareceram afirmando que não se filiasse a nenhuma seita existente, pois todas estavam equivocadas. Anos depois, outras revelações teriam conferido a ele autoridade espiritual e temporal, culminando com a fundação formal da Igreja em 1830. Como observa a autora, essas revelações não apenas sustentaram a legitimidade profética de Smith como deram início à edificação de uma cosmologia singular que conjugava teologia, genealogia espiritual e projetos de organização social.

A Igreja Mórmon estabelece um código ético rigoroso que abarca interdições ao consumo de álcool, tabaco e outras substâncias, além de preceitos morais que valorizam o casamento heterossexual, a castidade pré-nupcial, a fidelidade conjugal

e a prosperidade financeira — entendida como manifestação da retidão espiritual. Tais condutas são vistas como requisitos indispensáveis para a conquista do “reino celestial”. Notoriamente, até 1890, a igreja defendia publicamente a prática da poligamia, uma doutrina que seria posteriormente abandonada por razões tanto doutrinárias quanto políticas.

A autora ressalta que até 1978, a Igreja também impunha restrições explícitas à participação de pessoas de cor (categoria utilizada pela autora), impedindo que negros fossem admitidos plenamente como membros da instituição ou ordenados ao sacerdócio. Tais restrições tinham, segundo a doutrina oficial, fundamento teológico e escatológico. Em relação à poligamia, Amorim observa que a prática encontrava legitimação religiosa em uma cosmologia que atribuía função sagrada à multiplicação de matrimônios, sobretudo, diante do descompasso numérico entre homens e mulheres no período inicial de consolidação da Igreja. Segundo essa concepção a referida prática revestiu-se de uma aura sagrada. De sua ação resultaria a possibilidade de exaltação (processo necessário de acesso ao plano celestial) para todas as mulheres e de aquisição de corpos (por meio da geração de filhos) para os seres espirituais. Na cosmovisão dos mórmons, é o que proporcionará aos espíritos o aperfeiçoamento em direção à glória celestial (Amorim, 1986, p. 68).

A restrição às pessoas de cor¹⁸ dos sacramentos e das funções religiosas encontra justificativa teológica no mito de origem associado à figura bíblica de Caim. Segundo a doutrina mórmon, à época, os negros — ou aqueles identificados como seus descendentes — seriam portadores da marca de Caim, visível na cor da pele, como punição pela rebelião contra Deus e pelo assassinato de Abel. Por essa razão, estariam impedidos de receber a “mensagem evangélica da salvação”, sendo excluídos do batismo e, especialmente, do acesso ao sacerdócio.

A própria estrutura eclesiástica da Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias, portanto, operava com base numa hierarquização racial que, embora naturalizada teologicamente, resultava em práticas discriminatórias sistemáticas. Na doutrina Mórmon, ressalta-se que esta desigualdade ou restrição não proviria do homem, mas da imposição de Deus (Amorim, 1986, p. 100).

A retórica da imposição divina, nesse contexto, funcionava como legitimadora de desigualdades raciais e de uma forma de exclusão espiritual, reafirmando a

¹⁸ A autora usa essa expressão para se referir aos pretos e pardos.

centralidade da raça branca como valor teológico e normativo na comunidade mórmon. Ao inserir sua análise no contexto específico de Alagoas, a autora também revela como essas estruturas doutrinárias globais eram operacionalizadas e reinterpretadas nos espaços sociais brasileiros, nos quais as identidades raciais assumem outras complexidades e ambivalências.

No bojo das concepções doutrinárias dos mórmons acerca das relações raciais — e no processo de introdução e estabelecimento desse credo na cidade de Maceió, capital de Alagoas — onde a pesquisa de Amorim (1986) se desenvolve. Para compreender o proselitismo seletivo da Igreja, fundado na cor e na genealogia (ou seja, na origem), a autora mobiliza os conceitos de “preconceito de marca” e “preconceito de origem”¹⁹, conforme propostos por Oracy Nogueira (2007, p. 292). A Igreja atuava com base em um preconceito de origem, típico das sociedades norte-americanas, enquanto os convertidos brasileiros eram socializados em um regime de “preconceito de marca”, como é característico no Brasil. Essa diferença geraria uma tensão duradoura e fricções entre o ethos religioso da Igreja e o imaginário racial brasileiro, dificultando a consolidação do mormonismo em Alagoas.

Para fins analíticos, Amorim divide a trajetória do mormonismo em Maceió em três momentos distintos. O primeiro momento (1966–1970): Implantação e organização - esse período marca a chegada dos primeiros missionários mórmons, predominantemente estadunidenses, que se estabeleceram em bairros nobres da cidade; a ação missionária consistia, inicialmente, em abordar transeuntes e ministrar lições introdutórias sobre o mormonismo a interessados. Apenas nas últimas etapas do processo de conversão é que se revelava — “de forma muito sutil” — a política institucional de exclusão de pessoas negras: “Somente nos dois últimos encontros é que se apresentava a restrição da instituição aos negros ‘e de forma muito sutil’” (Amorim, 1986, p. 103). Segundo Amorim, os missionários demonstravam plena consciência das particularidades das relações raciais brasileiras e agiam com parcimônia na explicação da política racial da Igreja, presumivelmente, para garantir

¹⁹ “Quando o preconceito de raça se exerce em relação à aparência, isto é, quando toma por pretexto para as suas manifestações os traços físicos do indivíduo, a fisionomia, os gestos, o sotaque, diz-se que é de marca; quando basta a suposição de que o indivíduo descende de certo grupo étnico para que sofra as consequências do preconceito, diz-se que é de origem”. Ver: NOGUEIRA, Oracy. “Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem: sugestão de um quadro de referência para a interpretação do material sobre relações raciais no Brasil”. *Tempo Social* [online]. 2007, v. 19, n.º 1., p. 287-308. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0103-20702007000100015>>. Acesso em: 27/01/2021. Epub 21/08/2007.

a adesão inicial dos convertidos. Após o batismo e a aceitação dos dogmas da fé, as restrições aos negros eram finalmente apresentadas de forma mais clara. Os missionários argumentavam que tais proibições tinham origem divina e que, apesar de sua aparente injustiça, deveriam ser respeitadas como parte do plano de Deus. A autora argumenta que essa conduta revela uma estratégia de proselitismo seletivo (Amorim, 1986, p. 105) baseada no rastreamento genealógico e na suposta origem “pura” dos candidatos. A conversão de pessoas não brancas era, portanto, adiada ou evitada, sendo acompanhada pela esperança de que uma futura “revelação” divina modificasse essa orientação. A seletividade racial, combinada com a rigidez ética e moral da Igreja — além da memória da poligamia —, teria contribuído para o insucesso da missão nesse período. O número de membros permaneceu inferior a uma centena e, conforme depoimentos de ex-convertidos colhidos por Amorim, a hierarquização racial causou tensões significativas. Tais conflitos colidiam com o ideário da “democracia racial” difundido entre os brasileiros, culminando no fechamento oficial do “Ramo” (unidade local da Igreja) de Maceió entre novembro de 1970 e maio de 1975.

O Segundo momento (1970–1978), que subdivide-se em dois períodos: Período A (1970–1975) - correspondente à retração e esvaziamento da Igreja após a saída dos missionários; Período B (1975–1978) - dedicado à reimplantação e ao retorno dos missionários norte-americanos. Durante o Período A, a comunidade remanescente — composta por conversos brasileiros da fase inicial — manteve os encontros religiosos e permaneceu fiel à doutrina mórmon. Amorim observa que, embora reconhecessem a exclusão dos negros, esses fiéis justificavam-na pela fé. Um dos entrevistados chegou a dizer: “Coitados, eles terão o seu tempo” (Amorim, 1986, p. 104). Essa resposta sintetiza a forma como a exclusão era internalizada, não como um ato de racismo humano, mas como parte da economia salvífica divina. A fé, nesse contexto, funcionava como racionalização da discriminação racial. No Período B, com o retorno dos missionários, a Igreja retoma sua expansão, agora com uma flexibilização parcial do proselitismo racial. O batismo de pessoas “mulatas”, segundo Amorim, torna-se mais frequente. É nesse contexto que, em junho de 1978, a liderança mundial da Igreja anuncia uma “revelação” que extingue a restrição à ordenação de homens negros ao sacerdócio, independentemente de raça ou ascendência.

No terceiro momento (1978 em diante) dá-se a expansão efetiva. A “revelação” de 1978 modifica substancialmente o cenário. A Igreja Mórmon passa a crescer vertiginosamente em Maceió, agora incluindo membros não brancos em número crescente. A mudança na política racial teve efeitos importantes não apenas sobre o público-alvo das ações missionárias, mas também sobre a composição interna da Igreja: “A nova perspectiva de proselitismo junto à população produziu resultados não só para o público que se queria recrutar como entre os próprios convertidos” (Amorim, 1986, p. 121).

Apesar do novo quadro institucional e do crescimento expressivo da membresia, a autora não se debruça sobre os impactos simbólicos e subjetivos da chamada “revelação” dentro da comunidade. Questões como “as novas relações entre negros e brancos na estrutura da Igreja” ou “os significados de ‘ser negro e mórmon’ no Brasil pós-1978”²⁰ não são exploradas em profundidade. Ainda assim, sua pesquisa oferece uma das primeiras análises sistemáticas sobre a recepção local de um credo cristão com doutrina publicamente restritiva em relação a negros. Ao fazê-lo, revela os embates entre um sistema teológico racializado e uma sociedade marcada por um mito fundante de democracia racial. Por fim, a autora sugere que o fim da exclusão racial no sacerdócio tornou o mormonismo mais “palatável” para os brasileiros — sobretudo, no contexto nordestino —, favorecendo a sua expansão, o relaxamento do proselitismo seletivo e a transformação do perfil racial e socioeconômico dos convertidos nos anos subsequentes.

Não obstante, cabem algumas perguntas fundamentais: “Com o fim do proselitismo seletivo e das restrições oficiais à ordenação de negros, as tensões raciais realmente se dissiparam no interior da Igreja Mórmon em Alagoas?”; “Qual passou a ser o status social e religioso do negro convertido ao mormonismo?”; “Ainda que a interdição tenha cessado formalmente, a maldição teológica imposta aos negros — frequentemente associada à narrativa de Caim e a chamada ‘marca da pele escura’

²⁰ Outra autora de nome Maria Quintas (1976), que escreve “Os mórmons em Pernambuco: uma sociedade fechada”, se propõe a pensar as relações sociais da religião mórmon com o mundo atual, do ponto de vista ético e étnico. Entretanto, sobre a questão racial, ela dedica um pequeno tópico intitulado “Racismo”. Nesse, a pesquisadora descreve a “filosofia discriminatória” da Igreja em relação aos negros, destacando que eles, embora não estejam completamente afastados da Igreja, não possuem o “grau de valor” necessário para ser um religioso dos Santos dos Últimos Dias. Expõe a passagem que, para os Mórmons, justificaria a exclusão dos negros e finaliza apontando para o afrouxamento do preconceito racial. E conclui, parecendo concordar, mesmo que o capítulo analise o racismo na referida instituição religiosa: “Julgamos, entretanto, conveniente esclarecer que os missionários no Recife, ao se referirem a negros, sempre o fazem com respeito e admiração. Procuram ressaltar, inclusive, que a tendência um tanto discriminatória da parte da Igreja Mórmon, não é senão consequência de um princípio doutrinário. Enfocam também que não há na Igreja exclusão do negro, e sim a tentativa de aperfeiçoamento da raça para que essa venha a participar de todas as etapas e degraus da crença de Joseph Smith”. Ver: QUINTAS, Maria de Fátima de Andrade. “Os mórmons em Pernambuco: uma sociedade fechada”. *Ciência & Trópico*, v. 4, n.º 1, 1976. p. 60.

— continuou presente na doutrina?”; “E, nesse caso, como essa permanência foi enfrentada ou reinterpretada pela membresia negra e branca no Brasil?”.

A leitura da obra de Amorim (1986) sugere que a autora, embora trate do racismo institucional na Igreja Mórmon, desloca o centro da problemática para o “outro” — o estrangeiro. São os missionários norte-americanos, representantes de um sistema de crenças exógeno, que introduzem um modelo segregacionista alheio à cultura brasileira. Nessa chave analítica, o racismo é percebido como algo que vem de fora e que tensiona, não sem resistências, as experiências e concepções raciais compartilhadas pelos brasileiros. Uma vez superados os entraves doutrinários e institucionalmente removida a restrição racial, o que se depreende da pesquisa é uma aparente pacificação das tensões: o aumento da membresia não branca é apresentado como indício do fim do conflito racial no interior da Igreja.

O uso dos conceitos de preconceito de marca e preconceito de origem, conforme formulados por Oracy Nogueira (2007), serve à autora como base para a distinção entre os regimes raciais brasileiro e estadunidense. No entanto, esses conceitos são mobilizados não para compreender as tensões internas entre os próprios convertidos brasileiros, mas para explicar a dificuldade de adesão a uma religião que fazia uso de critérios genealógicos como condição de pertencimento. As entrevistas colhidas pela autora são majoritariamente com missionários brasileiros e convertidos brancos — o que reflete o perfil racial da membresia durante o período de interdição —, embora haja, nos próprios depoimentos, menções explícitas à presença de pessoas negras entre os simpatizantes da fé mórmon.

Nesses relatos, é possível perceber a ocorrência de episódios de humilhação pública dirigidos a pessoas negras, mencionados pelos próprios entrevistados. Ainda assim, essas experiências são narradas por terceiros e não pelos sujeitos diretamente afetados. O negro, na obra, figura como uma presença-ausente: ele está implícito no processo de exclusão sistemática perpetrado pela Igreja, mas permanece invisibilizado enquanto sujeito de fala. Sua percepção sobre o racismo, sua experiência espiritual, sua relação com a doutrina e com a comunidade são silenciadas ou mediadas por interpretações alheias.

A narrativa construída sugere que, uma vez findas as restrições raciais, a assimilação se completou. A entrada maciça de não brancos (pretos e pardos), a ascensão relativa desses indivíduos na hierarquia eclesiástica e a naturalização de sua presença no espaço sagrado mórmon indicariam uma aparente superação das

clivagens raciais. Entretanto, esse processo culmina na dissolução das identidades que outrora marcaram os conflitos. O negro convertido aparece como alguém “assimilado” à doutrina e à moralidade branca da Igreja; o branco, por sua vez, passa a reconhecer a “revelação” como elemento legitimador da igualdade espiritual. Esse rearranjo, porém, cria uma falsa experiência de superação do racismo, mascarando as hierarquias simbólicas que continuam operando sob uma superfície de inclusão.

Estamos convencidos de que, na obra de Amorim (1986), a tônica assimilacionista, tal como proposta por Roger Bastide (1971), permanece presente. Não tanto pelo conteúdo explícito da pesquisa — que, de fato, incorpora a dimensão das relações raciais no interior da Igreja —, mas, sobretudo, pelo silêncio em relação aos sujeitos negros²¹, que compõem o núcleo do conflito religioso e racial, mas não são plenamente incorporados enquanto agentes da narrativa. Na investigação, os negros aparecem como coadjuvantes, suas experiências na Igreja são, prioritariamente, filtradas pelo olhar branco e restritas ao período anterior ao fim da interdição.

Com a abertura institucional à ordenação de pessoas negras, a obra descreve a entrada e ascensão de não brancos na Igreja como um processo naturalizado, que esvazia os elementos identitários e os conflitos que inicialmente mobilizaram a realização da própria pesquisa. Assim, ainda que o estudo de Amorim se debruce sobre uma tradição religiosa distinta do protestantismo clássico, há uma aproximação com o diagnóstico bastidiano sobre o protestantismo negro no Brasil. Como afirma Bastide: “O negro protestante procura na sua fé um meio de subir e de se assimilar a uma elite de brancos, não de se separar e se exprimir enquanto homem de cor,

²¹ Clara Flaksman (2007), realizou uma pesquisa etnográfica sobre a vida dos membros do Ramo Jardim Botânico da Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos. A autora aponta que, a despeito da maldição prescrita para os negros na doutrina Mórmon, o ramo pesquisado possui vários negros. A extinção da interdição a conversão de negros produziu adesão para além das fronteiras raciais. Ao entrevistar uma convertida negra, com cargo de responsabilidade na Igreja, a entrevistada expõe sua conformidade e entendimento das questões pele negra como maldição. Salta aos olhos, na análise da pesquisadora, uma afinidade com a “desentitarização” prescrita na reflexões de Bastide (1961) e um flerte romantizado que escuta o depoimento do pesquisado, toma-o como uma verdade, sem que este seja objeto de maiores questionamentos e reflexões: “Mesmo que a história da Igreja coloque Rosângela, uma mulher negra, no grupo dos amaldiçoados pelo Senhor, a vida que ela leva enquanto membro do Ramo Jardim Botânico a coloca na posição oposta: a de escolhida para a salvação. A ideia do preconceito racial aparece na fala de Rosângela como que referida a alguém que não ela mesma: ela é uma santa, e isso está acima da sua cor” (Flaksman, 2007, p. 71). Ver: FLAKSMAN, Dias Clara Mariani. *Santos dos últimos dias: etnografia e pesquisa mórmon*. UFRJ/Museu Nacional – PPGAS, Rio de Janeiro, 2007. Disponível em: [http://www.onlinevideoconverter.com/pt/mp3-converter?url=https://www.youtube.com/watch?v=7RPQ8fCWO4](https://www.youtube.com/watch?v=7RPQ8fCWO4)>.

mediante a entrada em uma Igreja onde há um mínimo de superstição e um máximo de puritanismo” (1971, p. 508).

Ao final, a experiência mórmon do negro no Brasil — tal como retratada pela autora — inscreve-se em uma lógica de ascensão por assimilação, na qual o pertencimento religioso parece exigir o apagamento das marcas raciais. A interdição, o preconceito de origem e a exclusão institucional são narrados como obstáculos superados. Mas o resultado da pesquisa parece sugerir que, ao final, o preço da inclusão foi a neutralização da diferença.

Ainda no campo das ciências sociais, e retornando ao universo do protestantismo, a obra *Negro Evangélico* (1985), organizada por Regina Novaes e Maria Floriano, representa um esforço pioneiro e rigoroso de investigar o papel das relações raciais no interior de denominações protestantes de origem missionária no Brasil. A pesquisa realizou trabalho de campo nas Igrejas Metodista, Episcopal, Congregacional e Batista nos estados do Rio de Janeiro e de São Paulo. O objetivo foi compreender os efeitos das estruturas religiosas sobre a dinâmica entre negros e brancos, bem como as formas de reprodução ou negação da discriminação racial nesses espaços (Novaes & Floriano, 1985, p. 5). A conversão dos negros ao protestantismo, segundo as autoras, se insere no bojo do sistema de relações raciais brasileiro, marcado por ambiguidades. De um lado, a retórica da democracia racial nega, a existência do racismo estrutural; de outro, a cor da pele continua sendo utilizada como marcador social, tanto para justificar desigualdades quanto para operar exclusões simbólicas. A adesão ao protestantismo se dá, portanto, em um campo tensionado entre a promessa de igualdade espiritual e a prática cotidiana de hierarquias racializadas.

Logo de início, a pesquisa evidencia o constrangimento dos entrevistados ao abordar a questão racial. Tanto brancos quanto negros demonstram desconforto ao falar da cor no contexto religioso. Ainda assim, a maioria dos entrevistados reconhece, de forma explícita, a existência do racismo nas igrejas. Em contraste com o mormonismo, não haveria entre os protestantes, segundo os depoimentos, um “racismo militante” (Novaes & Floriano, 1985), isto é, um sistema institucionalizado de exclusão. Porém, isso não implica que as igrejas estejam isentas de práticas discriminatórias. A cor é percebida como símbolo de posição social e moral, capaz de gerar expectativas e de informar atitudes. Nas palavras de um homem negro presbiteriano: “Mas, às vezes, o escuro mesmo é que atrapalha a própria cor, porque

se todo escuro tivesse um ofício, tivesse um estudo, procurasse mais estudar, mas, às vezes tem certos que entram nessas porcariadas, nesse tal de roubo, nesse negócio de droga” (Novaes & Floriano, 1985, p. 30).

As autoras apontam também uma maior integração dos negros (designados como “negros e mulatos”, conforme os termos da pesquisa) na hierarquia das igrejas protestantes. Tal observação remete às teses de Roger Bastide (1971), que compreende a conversão como meio de ascensão social, de incorporação de uma nova ética e moral e, sobretudo, de assimilação total — ou seja, o apagamento da identidade étnico-racial em favor da identidade religiosa. A crença na igualdade, contudo, manifesta-se de forma ambígua e contraditória. Como destacam as pesquisadoras: “Se por um momento o importante é não valorizar a diferença para frisar a igualdade, em outros mostrar a diferença é útil para invocar a igualdade de condições, de não discriminação” (Novaes & Floriano, 1985, p. 32).

Longe de extinguir os estigmas, essa ambiguidade mantém expectativas racializadas de comportamento, consolidando distinções entre os “negros de dentro” — convertidos e incorporados às igrejas — e os “negros de fora”, que permanecem distantes dos padrões éticos e morais valorizados no meio protestante. Os primeiros servem como exemplos vivos da possibilidade de redenção racial, legitimando o discurso de igualdade religiosa. Os segundos, por sua vez, tornam-se alvos de discriminação explícita, inclusive por parte de seus próprios pares racializados. Uma entrevistada, por exemplo, declara: “Na Assembleia de Deus, tem mais preto porque lá é mais puxado para o espiritismo. A pessoa que sai do espiritismo vai para lá”. (Novaes & Floriano, 1985, p. 18).

Essa afirmação expressa não apenas um juízo negativo sobre a Assembleia de Deus e outras vertentes pentecostais, mas também evidencia como a religiosidade negra e popular é estigmatizada, sendo associada à feitiçaria, ao “irracional” e ao atraso. Esse tipo de discurso aparece também quando se mencionam os adeptos das religiões de matriz africana, que são desqualificados como “não convertidos”, moralmente inferiores e espiritualmente desviados.

As distinções entre negros convertidos e não convertidos — compartilhadas tanto por brancos quanto por negros — revelam um ethos assimilacionista profundo, que associa adesão religiosa à “superação” de uma condição racial estigmatizada. Assim, mesmo com a abertura institucional das igrejas a pessoas de todas as raças, persistem dinâmicas de autoexclusão, estigmatização e disciplinamento do corpo

negro. Paradoxalmente, alguns entrevistados reconhecem a existência do racismo nas igrejas — mas sempre fora de sua própria comunidade religiosa. O racismo é frequentemente caracterizado como fenômeno individual, episódico e moral, resultado da falha pessoal de não viver plenamente os ensinamentos de Cristo. Essa compreensão despolitiza o problema, transformando o racismo em um pecado particular, cuja cura viria pela conversão e adesão plena à fé protestante.

A experiência protestante, nessa perspectiva, fundamenta-se na crença de que a fé em Cristo dissolve as diferenças raciais, étnicas e culturais, promovendo uma integração estrutural que anula a pertinência das categorias de raça. Tendo como contraponto as igrejas norte-americanas — frequentemente segregadas por critérios raciais —, as igrejas brasileiras se autopercebem como espaços de igualdade plena, reforçando o mito nacional da democracia racial.

Essa retórica da igualdade cristã, presente nas entrevistas, serve de fundamento para a rejeição sistemática aos movimentos negros. A organização de coletivos ou articulações políticas com base na identidade racial é vista como uma ameaça à unidade espiritual da igreja. Em todas as denominações pesquisadas, a mobilização negra — dentro ou fora da igreja — é rejeitada sob o argumento de que promove divisão entre irmãos e introduz um elemento exógeno que não corresponde à realidade brasileira. Como reforça um pastor “mulato”, da Igreja Congregacional: “[...] se fosse alguém que lutasse para uma identidade de classe. Agora movimento negro vai criar um racismo no Brasil, em vez de acabar com ele (...). (Novaes & Floriano, 1985, p. 57).

Mesmo a Igreja Metodista, que segundo a pesquisa apresenta uma relação diferenciada com aspectos sociais — e que, conforme registrado, contava com um número expressivo de negros ou descendentes de negros em posições de destaque —, reproduz, ainda assim, os mesmos dilemas e ambiguidades apontados em outras denominações. É importante destacar que, desde os anos 1970, há uma articulação interna de negros metodistas em torno do combate ao racismo. Um dos protagonistas desse movimento foi o Reverendo Antônio Olímpio de Sant’Anna²², cuja atuação culminou na criação da Comissão Nacional de Combate ao Racismo no interior da

²² Lélia Gonzalez menciona a importância das lideranças religiosas negras, como o Reverendo Antônio Olímpio de Sant’Anna, no processo de abertura das igrejas ao debate sobre racismo e à articulação com o movimento negro, especialmente durante sua formação na Igreja Metodista e no movimento ecumênico das décadas de 1970 e 1980. Cf. GONZALEZ, Lélia. *Por um feminismo afro-latino-americano*. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

Igreja Metodista. Contudo, à época da realização da pesquisa de Novaes & Floriano (1985), essa articulação não era conhecida nem pelos pesquisadores envolvidos, nem pelos entrevistados — revelando o hiato entre as instâncias formais da instituição e a percepção dos fiéis sobre o lugar da questão racial.

Outro trabalho de destaque sobre o tema é o de Márcia Contins (1995; 2008), que se aproxima das conclusões das pesquisadoras supracitadas, ao analisar as relações étnico-raciais entre pentecostais negros nos Estados Unidos e no Brasil. Segundo Contins, os grupos por ela analisados mobilizam, de modo variável e contextual, elementos religiosos e étnicos como parte da construção de sua subjetividade e prática religiosa. Contudo, esse processo não conduz à valorização da identidade negra em sua pluralidade, mas sim à delimitação de fronteiras rígidas, que acabam expulsando a diferença — especialmente aquela associada às religiões afro-brasileiras — para fora da vivência religiosa e étnica do grupo.

No contexto brasileiro, em particular, a identidade pentecostal negra é construída a partir da negação de um “outro” — o umbandista —, frequentemente identificado com o mal. Para a autora, o esforço contínuo para evitar ou manter esse “outro” à distância é o que paradoxalmente assegura a permanência da ameaça que ele representa. Assim, o “outro” permanece como uma presença latente, indispensável à delimitação da identidade pentecostal, embora rejeitado de forma explícita. Esse processo resulta na constituição de uma identidade pentecostal negra separada de outros negros, especialmente, os vinculados a tradições culturais e religiosas africanas. Nas palavras da autora:

Na medida em que as fronteiras entre o étnico e o religioso são desconstruídas, podemos pensar as estratégias de permanente e interminável conversão religiosa por parte dos pentecostais negros como uma estratégia simultânea de conversão étnica. A expulsão das diferenças para fora de uma subjetividade religiosa ocorre também nos limites de uma subjetividade étnica (Contins, 2008, p. 171).

Dessa forma, o que se observa é que a adesão ao pentecostalismo não implica apenas uma conversão espiritual, mas também uma forma de reconfiguração identitária, na qual a negação do pertencimento afro — simbólica, religiosa e cultural — se converte em requisito de inclusão. A construção da identidade pentecostal negra, nesse cenário, se dá em oposição a outros marcadores raciais e religiosos, reforçando processos de diferenciação intraétnica.

Não se pode negar o pioneirismo das obras de Novaes & Floriano (1985) e Márcia Contins (1995; 2008), que, num cenário em que os estudos sobre relações raciais concentravam-se majoritariamente nas religiões de matriz africana, se debruçaram sobre o protestantismo negro — segmento até então pouco explorado pela sociologia da religião no Brasil. Entretanto, tais estudos, embora fundamentais, operam dentro de repertórios teóricos já consolidados, que, ao mesmo tempo em que iluminam a experiência dos negros protestantes, tendem a secundarizar paradoxos fundamentais para se compreender a complexidade desses grupos.

Persistem, nesses trabalhos, certas linhas de continuidade com a tese da assimilação, tal como formulada por Roger Bastide (1971). Ainda que sob abordagens distintas, há um fio comum: a noção de que a experiência religiosa protestante dos negros no Brasil tende a conduzir à neutralização das identidades étnico-raciais, em favor da adesão a padrões ético-morais supostamente universais. Esse traço analítico, por vezes, obscurece a agência dos sujeitos negros, suas disputas internas por reconhecimento, e os modos próprios de ressignificar o pertencimento religioso sem, necessariamente, apagar a memória racial coletiva.

Sendo assim, como compreender os negros que, mesmo reconhecendo a existência do racismo na sociedade — e, ainda que em menor escala, no interior das igrejas —, defendem a experiência positiva da conversão religiosa e atribuem a ela um papel fundamental em seu crescimento individual? O "embranquecimento" do negro, tema subjacente às análises das autoras citadas, e que se refere à tentativa de negar o pertencimento racial em favor de valores brancos, seria, nesse caso, uma tática de sobrevivência em meio a estruturas hostis ou uma aceitação passiva da superioridade de padrões eurocentrados? Ainda: a religião professada por uma pessoa negra define sua consciência racial²³? Seria possível rejeitar uma matriz religiosa — como as de origem africana — e, ainda assim, afirmar uma identidade negra sólida e consciente?

As publicações que se seguiram aos estudos fundadores de Novaes, Floriano, Bastide e Contins talvez ofereçam pistas para essas perguntas. Contudo, desde já, estamos convencidos de que o valor das reflexões voltadas à experiência negra no

²³ Neusa Santos (1983, p. 77) aponta que “[...] a possibilidade de construir uma identidade negra (e por extensão a consciência racial - grifo nosso) exige uma condição imprescindível, a contestação advinda de figuras primeiras – pais ou substitutos - que lhe ensinam a ser uma caricatura do branco. Rompendo com este modelo, o negro organiza as condições de possibilidade de ter um rosto próprio. Ver: SANTOS, Neusa. *Tornar-se negro*. Rio de Janeiro, Edições Graal, 1983.

protestantismo reside precisamente em sua capacidade de tensionar narrativas essencialistas sobre identidade e tradição, e de provocar o repensar de noções fixas sobre o que é ser negro, o que é ser religioso e o que é pertencer a uma comunidade de fé. Essa complexidade se insere no que Homi Bhabha (2003) conceituou como o entre-lugar, espaço de negociação e conflito entre culturas e identidades, que: “[...] fornecem o terreno para elaboração de estratégias de subjetivação – singular ou coletiva - que dão início a novos signos de identidade e postos inovadores de colaboração e contestação, no ato de definir a própria sociedade Bhabha” (2003, p. 20).

O conceito de entre-lugar nos ajuda a deslocar o olhar para além das dualidades tradicionais (tradição x assimilação, resistência x submissão, africano x europeu), permitindo compreender como os sujeitos negros dentro do protestantismo se posicionam frente ao poder, formulando estratégias diversas de empoderamento simbólico, moral e social. Estratégias essas que não são, necessariamente, coerentes, lineares ou homogêneas.

Isso se evidencia especialmente quando consideramos que, embora compartilhem uma história comum de privação, os negros protestantes e os adeptos de outras tradições religiosas negras não estabelecem, automaticamente, alianças identitárias ou políticas. Como vimos nos dados empíricos das pesquisas analisadas, as relações entre esses segmentos podem ser marcadas por tensões, conflitos e até intransigência mútua — revelando as fraturas internas do campo religioso negro.

Pensar os protestantes negros a partir da ideia de fronteira simbólica — ou seja, como sujeitos que habitam um entre-lugar — nos permite compreendê-los fora da moldura que associa o pertencimento étnico a um repertório específico de práticas e símbolos, como se houvesse uma religião genuinamente negra a partir da qual se julgasse a autenticidade de outras experiências religiosas. Essa crítica é fundamental para avançarmos na direção de uma análise mais plural, interseccional e historicamente situada da diáspora negra. Como lembra Stuart Hall (2003, p. 345): “[...] a questão subjacente da sobredeterminação – repertórios culturais negros constituídos simultaneamente a partir de duas direções – é talvez mais subversivo do que se pensa”.

Essa sobredeterminação, isto é, a formação simultânea de identidades negras a partir de matrizes culturais múltiplas e até mesmo contraditórias, desafia noções fixas de pertencimento. Ela exige que pensem a religiosidade protestante dos

negros como campo de disputa, no qual se constroem novas formas de consciência, pertencimento e articulação política.

É por isso que pensar a experiência protestante negra a partir de categorias como entre-lugar não é apenas um gesto teórico inovador — é também politicamente necessário. Pois, são nesses espaços ambíguos, atravessados por assimetrias e reconfigurações, que emergem novas formas de contestação, de agência, e de produção de sentidos que atualizam, reinventam e enriquecem a trajetória da diáspora africana no Brasil e no mundo.

2.5 AGOSTINHO JOSÉ: O LUTERO NEGRO

No campo da historiografia, um dos trabalhos de destaque é o realizado por Elizete da Silva (2003). A autora demonstra que, ao menos desde as primeiras décadas do século XIX, há registros de escravizados convertidos ao protestantismo no Brasil. Silva (p. 10) destaca, por exemplo, que os anglicanos da Christ Church, localizada no Rio de Janeiro, realizaram batismos de seus cativos conforme os ritos da referida igreja. No livro de registros de batismo, há o assentamento, em 24 de janeiro de 1820, de “Thereza, filha de Louisa – escrava nativa de Manjoulá, África – propriedade de James Thonton”. O mesmo documento aponta o batismo de mais 11 cativos, em 11 de maio de 1820, pertencentes ao fazendeiro Robert Parker.

Na província de Minas Gerais, mais especificamente na freguesia de Nossa Senhora do Pilar de Congonhas do Sabará, região marcada pela presença inglesa devido à exploração da Mina do Morro Velho, a autora identifica registros de batismos de negros escravizados na Igreja Anglicana local. Silva (2003, p. 11) destaca os batismos de cativos domésticos de John Alexander, em 1830, e de Coronel Skerit, em 1833.²⁴

Na província de Minas Gerais, mais especificamente na freguesia de Nossa Senhora do Pilar de Congonhas do Sabará, região marcada pela presença inglesa devido à exploração da Mina do Morro Velho, a autora identifica registros de batismos de negros escravizados na Igreja Anglicana local. Silva (2003, p. 11) destaca os

²⁴ EUGENIO Alisson, 2014. Ao fazer referência à ausência da questão do batismo de negros escravizados na igreja anglicana e a liberdade de culto dos negros promovida pelos ingleses. Cita fonte do documento de Elizete da Silva - Diocesan Gazette de 1920 p. 26. Diocese Anglicana. Buenos Aires.

batismos de cativos domésticos de John Alexander, em 1830, e de Coronel Skerit, em 1833.

Outro episódio significativo ocorre na Primeira Igreja Batista do Brasil, fundada em Salvador. Segundo Silva, não há registros formais no livro de atas da referida denominação religiosa, mas o relato consta na obra “Os Bagby no Brasil” (1987)²⁵. A autora recorre a essa fonte para relatar um episódio que teria envolvido a alforria de um escravizado pela comunidade batista. Conforme descrito:

Outro fato que causou muito comentário foi o relativo a um africano, que assistia aos cultos com regularidade e interesse. Quando ele deixou de vir por alguns domingos, alguém comentou em sessão, sobre sua ausência. Outro explicou que seu dono declarava que o mataria se ele pisasse na igreja novamente. Um membro sugeriu: Vamos comprá-lo! Após longa deliberação, pois a igreja não tinha um só membro abastado, votaram unanimemente comprá-lo e dar-lhe sua liberdade. O homem duas vezes redimido, ficou radiante e alegremente uniu-se à pequena igreja (Silva, 2003, p. 13 Apud Harrinson, 1987, p. 36).

Ainda que esses registros sejam pontuais e fragmentados, sua existência contraria a ideia de uma ausência total de vínculos entre escravizados e o credo protestante no Brasil oitocentista. Apesar de sua dispersão documental não permitir afirmar com segurança uma difusão significativa ou institucionalizada do protestantismo entre cativos e libertos no período, eles não devem ser desconsiderados, pois evidenciam a circulação de práticas religiosas dissidentes mesmo em contextos adversos.

Dentro desse mesmo século, um caso emblemático ganha relevância tanto pelo seu ineditismo quanto por sua repercussão simbólica: trata-se de Agostinho José Pereira, conhecido em Recife como o Divino Mestre. Sua figura adquire especial importância na memória protestante negra e será posteriormente integrada ao repertório simbólico do Movimento Negro Evangélico e da Teologia Negra brasileira, sendo evocado como uma espécie de mito fundador do protestantismo negro no Brasil. A dispersão e fragmentação desses registros são insuficientes para sugerir, de forma mais consistente, a circulação do credo protestante entre escravizados e libertos no século XIX. Entretanto, não podem ser de todo desconsiderados.

Nesse mesmo contexto do século XIX, um caso emblemático diz respeito a Agostinho José Pereira, conhecido em Recife como Divino Mestre. Essa figura

²⁵ Ver: SILVA, Elizete. *William Buck Bagby: um pioneiro batista nas terras do Cruzeiro do Sul*. Rio de Janeiro: Novos Diálogos, 2011.

integrará posteriormente o repertório de referências do Movimento Negro Evangélico e da Teologia Negra brasileira, sendo alçado à condição de mito fundador do protestantismo negro no Brasil.

Os registros sobre esse personagem parecem ter sido recuperados, primeiramente, por José Antônio Gonçalves de Mello (1996), na obra *Diário de Pernambuco: economia e sociedade no 2º Reinado*. Trata-se de uma compilação de artigos publicados no jornal *Diário de Pernambuco*, sob o recorte temporal do Segundo Reinado, organizados em capítulos que versam sobre: *O Recife e os arrecifes*; *População negra e cultos africanos*; *Pesquisa histórica e historiográfica*; *O Carapuceiro*; *A Carteira*; e *Imigração Portuguesa*.

Segundo Carvalho (2004, p. 329, apud Mello, p. 52), é esse autor quem recupera a referência feita por Charles Mansfield²⁶, em 1852, que se refere a Agostinho José como o “Lutero negro”. Mello (1996, apud Silva, 2003, p. 20) afirma ainda que Agostinho José “[...] parece ter passado despercebido dos estudiosos da história dos cultos africanos”. Ainda que seu trabalho represente um resgate valioso do Divino Mestre do quase esquecimento histórico, é notável que o autor classifique sua experiência religiosa como um culto africano.

Considerando o peso simbólico e histórico da expressão “cultos africanos” — normalmente associada aos rituais de orixás, como se pode depreender da leitura de Verger (1981, 2000), Freyre (2006) e toda uma vasta bibliografia contemporânea —, não há, na documentação recuperada por Mello, indícios claros de que a religiosidade do Divino Mestre se enquadre nessa categoria.

Vale lembrar que José Antônio G. de Mello²⁷ foi participante do 1º Congresso Afro-Brasileiro em Recife (1934), com a pesquisa *A situação do negro sob o domínio holandês* (1937), que mais tarde deu origem à obra *Tempo dos flamengos: influência da ocupação holandesa na vida e na cultura do Norte do Brasil* (1947). Nesses estudos, Mello se debruça sobre a vida urbana e rural do Brasil holandês (1630–1654) e as relações entre holandeses, negros, índios, portugueses e judeus. Dessa forma,

²⁶ Charles Mansfield, escritor e químico, fez registros sobre sua viagem ao Recife e estes documentos fazem alusão ao “Lutero Negro” (Carvalho 2004, p. 329 apud Mello, p. 52).

²⁷ O autor, primo de Gilberto Freyre, já havia conduzido pesquisas sobre a conquista holandesa. Ele participou dos *Novos Estudos Afro-Brasileiros*, obra publicada por Freyre em 1937, com um estudo específico sobre os negros durante a ocupação holandesa.

é plausível afirmar que Mello conhecia bem a Igreja Reformada²⁸, praticada pelos holandeses, e tinha acesso ao conhecimento sobre o protestantismo.

Apesar disso, Mello (1996, apud Jesus, 2003, p. 20) despretensiosamente insere a “seita” do Divino Mestre entre os cultos africanos. Para nós, essa afirmação pode ser lida à luz de Frantz Fanon, que argumenta que, mesmo abolida a escravidão, o estatuto de alteridade do negro permaneceu inalterado. Fanon (1983, p. 10) observa que, aos olhos do branco, “*o negro não é um homem, mas um homem negro*”, situado numa “zona do não-ser”. A constituição do eu, para o negro, não se dá a partir da experiência do ser, pois não se é — e sim a partir da experiência do outro (o branco), que define o mundo e os significados. Segundo o autor: “[...] então, o esquema corporal, atingido em vários pontos, desabou, cedendo lugar a um esquema epidérmico racial” (Fanon, 1983, p. 93).

Nesse sentido, a frase de Mello pode ser interpretada como uma forma de epidermalização racial da religiosidade, na qual religião e negritude são automaticamente associadas aos chamados “cultos africanos”. A experiência do Divino Mestre, portanto, é situada num não-lugar, reinscrita por meio de um sistema simbólico que, por mais de um século, priorizou os estudos sobre religiosidade negra exclusivamente a partir das tradições de matriz africana, negligenciando a inserção negra no protestantismo.

Diametralmente oposto, Marcos Carvalho (1998) debruçou-se sobre o Divino Mestre, ressaltando as especificidades do “grupo cismático” em um contexto marcadamente católico e defendendo as características protestantes de sua “cisma”. As afirmações de Agostinho José que insinuam a preocupação com o ensino e o conhecimento das escrituras para que os fiéis pudessem conhecer a palavra de Deus, a atividade missionária (embora ele a negue, o próprio Divino mestre afirma fazer conhecer as leis de Deus) e a iconoclastia, para o autor, aproximariam a experiência religiosa do “Divino mestre” com o protestantismo.

Mas o que o “Divino Mestre” fazia não se encaixava nos rituais tolerados. Sua pregação fugia dos parâmetros aos quais as autoridades estavam acostumadas. Com um detalhe extremamente problemático: ele se dizia cristão. E ortodoxo! Incomodava a opinião pública branca a existência de um

²⁸ As Igrejas Reformadas são uma família de denominações protestantes oriundas da Reforma Protestante do Século XVI e conectadas historicamente por sua doutrina calvinista. Ver: LUCENA, Simone Espin de Oliveira. *Igreja cristã reformada do Brasil: identidade étnica e religião: um estudo de caso*. 2009. 174 f. Dissertação (Mestrado em Religião) - Universidade Presbiteriana Mackenzie, São Paulo, 2009.

negro a propagar uma outra forma de cristianismo, num país cuja religião oficial era o catolicismo. (Carvalho, 2002, p.113).

É a partir de Mello (1996) que Agostinho José começa, de forma embrionária, a ser incorporado à historiografia. Contudo, é com Marcos Carvalho (1998) que se consolida a definição do Divino Mestre a partir de um olhar racializado e protestante. Após a publicação de seus trabalhos, diversos artigos e dissertações oriundos de diferentes campos do saber passaram a atribuir uma identidade protestante à “seita” do Divino Mestre, defendendo-o como um pastor negro — ainda que raramente se observe um aprofundamento analítico sobre o tema. É interessante notar que, nesses estudos, a fonte primária mais frequentemente citada são as reflexões do próprio Marcos Carvalho (1998; 2002; 2004).

Independentemente das abordagens metodológicas adotadas por essas pesquisas, é emblemático que o acesso às fontes primárias citadas por Carvalho — amplamente disponíveis em acervos digitais — não tenha despertado maior curiosidade investigativa. Essa ausência de contato direto com a documentação original é reveladora e ajuda a compreender os “usos” do Divino Mestre por distintas áreas do conhecimento, bem como os esforços para vinculá-lo à gênese do protestantismo negro no Brasil (como analisaremos mais adiante).

O que se sabe sobre o “Lutero Negro” e os chamados “cismáticos” chegou até nós por meio de periódicos da época, entre eles o *Diário de Pernambuco* (que publicou as primeiras notícias sobre os agostinhos), o *Diário Novo* (que veiculou a cópia do interrogatório de Agostinho José no Tribunal da Relação), e *O Nazareno* (cujo proprietário era Antônio Borges Fonseca, advogado de defesa dos réus). Marcos Carvalho (1998, p. 4), com base nesse conjunto documental, é quem vai defender a ideia de uma forma de “protestantismo negro” na experiência religiosa do Divino Mestre — ainda que reconheça as limitações impostas pelas fontes. Para a presente análise, faremos referência apenas ao interrogatório publicado no *Diário Novo* (30/10/1846, p. 1–2), dado seu uso recorrente nas obras de Carvalho (1998; 2001) e por conter elementos fundamentais para o debate que aqui propomos.

No que diz respeito à questão doutrinária, quando perguntado sobre “que doutrina segue”, Agostinho José responde: “[...] a de Jesus Cristo” (*Diário Novo*, 30/10/1846, p. 1). Em seguida, reafirma que não é católico apostólico romano, definindo-se, simplesmente, como cristão. Outro trecho emblemático do interrogatório aparece na pergunta “Não acredita na comunhão da Igreja?”, à qual Agostinho

responde: “[...] acredito em tudo que está escrito por lei de Deus” (José). Interpelado sobre sua fé, o “Divino Mestre” afirma crer em Deus e na escritura que a Igreja Romana prega, embora ressalte que foi “doutrinado por inspiração divina” (José), p. 1–2). Um dos pontos mais reveladores do documento é sua resposta à pergunta sobre como teria propagado suas ideias. Agostinho declara: “[...] eu tenho tão somente esclarecido algumas pessoas de minha amizade que me pedem que lhes explique, porque, Exmo. Sr., todos os homens são meus inimigos, porque não dão cumprimento ao que está escrito na Lei de Deus” (Diário Novo, 30/10/1846, p. 1-2).

Ele acrescenta que aqueles que o procuravam eram, em sua maioria, pretos e mulheres. Quando questionado se conhecia os santos, responde: “... conheço a um só, conheço Deus”, e complementa: “[...] santos são estátuas; e a Lei de Deus não manda reconhecer estátuas feitas pelas mãos dos homens” (Diário Novo, p. 1). Declara ainda que sua doutrina seria fruto de uma inspiração divina, recebida em sonho por meio de uma visão. Em seu relato, afirma que enquanto era membro da Igreja Católica Romana, “não via Deus” — mas que, após seguir as leis de Cristo, “passou a vê-lo”. Outro dado relevante é que Agostinho ensinava a ler seus seguidores, conforme consta no interrogatório. Isso permitia que seus adeptos tivessem acesso direto às Escrituras, algo que, no contexto do século XIX, representa não apenas uma prática pedagógica, mas também um gesto profundamente contestador da ordem social e religiosa vigente (Diário Novo, 30/10/1846, p. 1).

Essas declarações de Agostinho José foram selecionadas com o intuito de ilustrar a peculiaridade de seu credo religioso. Marcos Carvalho (1998), que na década de 1990 revisita a documentação sobre os agostinhos, publica a obra *Liberdades: rotinas e rupturas do escravismo no Recife (1822–1850)*. Nesse trabalho, o autor estuda a justaposição entre o contexto da política imperial e os processos de luta por liberdade, escrava e não escrava, no Recife. Ao destacar Pernambuco como um território marcado por revoluções — como a de 1817, a Confederação do Equador (1824) e a Revolta Praieira (1848) —, Carvalho insere os agostinhos em um complexo espectro de revoltas e resistências negras. É nesse contexto que afirma:

Só que os desembargadores perceberam que Agostinho não era um protestante qualquer. O problema não era só de ordem religiosa. Daniel Kidder passara por Pernambuco sem problemas. Agostinho não pregava apenas a desobediência do padroado régio. Tinha algo mais. Ele era um pastor negro e isso tinha implicações bem sérias (Carvalho, 1998, p. 205-206).

Ainda que essa leitura seja potente do ponto de vista simbólico, não há nos documentos históricos elementos suficientes para afirmar categoricamente que a fé de Agostinho José era protestante. Nesse ponto, o conceito de *cristianismos*, conforme proposto por Chevitarese (2016, p. 9), revela-se mais apropriado à análise da experiência dos agostinhos: “[...] por cristianismos afirma-se que uma dada experiência religiosa é sempre plural, com sua base formativa sendo ampla demais para caber em categorias como certo ou errado, ortodoxo ou heterodoxo”.

Agostinho não afirmava não ser católico. Dizia-se cristão, seguidor da lei de Cristo e rejeitava o uso de imagens como parte da liturgia. Sua ruptura com a Igreja Católica pode ser melhor compreendida à luz da seguinte declaração: “[...] a religião catholica é que dá conhecimento da palavra de Jezus Christo, mas não dá comprimento dos mandamentos, que tem todo vigor, porque é obra e não palavra” (Diário Novo, 30/10/1846, p. 1).

Há aqui uma polissemia dos ensinamentos da “lei de Deus”, reinterpretados por Agostinho José a partir de seu contexto social e cultural (Chevitarese, 2016, p. 9). Essa polissemia agrega elementos do catolicismo, do catolicismo popular, de práticas religiosas de matriz africana, tal como sugere Carvalho (1998, p. 4). Reconhecemos, portanto, que Agostinho retém aspectos diversos dessas tradições, criando um novo conteúdo religioso e moldando uma identidade espiritual própria, não nos termos rígidos de um protestantismo institucionalizado, mas no sentido dialético de ser, ao mesmo tempo, ele mesmo e o outro; de desenvolver uma religião dentro de outra religião, em um país oficialmente católico.

Carvalho (1998) apoia-se em Eugene Genovese (1974, p. 213–358), que analisa como os escravizados nos EUA moldaram, a partir da religião de seus senhores, um cristianismo afro-americano distinto. Carvalho utiliza esse referencial para sustentar que a Igreja de Agostinho José reproduziria categorias fundantes do protestantismo, como o sacerdócio universal, a leitura direta das Escrituras e a ausência de hierarquia eclesiástica. Ainda que possamos especular a presença desses elementos na prática dos agostinhos, é preciso destacar que Genovese (1974) trabalha com o contexto sulista dos EUA, onde havia uma presença protestante robusta e uma ampla tradição de conversão afro-americana — algo que não encontra similaridade na experiência brasileira do século XIX, tampouco na literatura historiográfica do período.

No Brasil, o cenário social e religioso foi profundamente marcado pela hegemonia da Igreja Católica, cuja relação com os cultos afro-brasileiros gerou uma espécie de “tolerância tensa”. Isso produziu um catolicismo flexível, sincrético, que possibilitou a manutenção de traços culturais e religiosos africanos, mesmo sob intensa vigilância institucional. Como afirma o próprio Genovese:

Os negros brasileiros, ao contrário dos norte-americanos, agrupados em torno de seus deuses africanos tradicionais em uma medida impressionante, mas muito parecido com o norte-americano, traduziram seu particularismo religioso em uma estratégia para a sobrevivência de sua individualidade e alguma medida de autonomia do grupo (Genovese, 1974, p. 236).

Jesus (2003, p. 107), na dissertação *Identidades e representações no Brasil Império: o caso do Divino Mestre*, avança nessa discussão ao nomear o cisma de Agostinho José como uma “devoção de fronteira”. Essa devoção seria marcada pela justaposição de práticas religiosas variadas — do catolicismo oficial e popular, ao protestantismo e aos cultos da Jurema. Contudo, conforme aponta o autor, ainda que algumas declarações do Divino Mestre se aproximem de um ethos protestante, outras revelam significativa conformidade com a doutrina católica.

Ao retomarmos o conceito de cristianismos, segundo Chevitarese (2016, p. 21–22), percebemos que o movimento cristão foi, desde suas origens, caracterizado pela pluralidade: “[...] comunidades pequenas, muitas vezes isoladas umas das outras, tendiam a se ver cada uma delas no seu particular, como detentoras da mensagem de Jesus” (Chevitarese, 2016, p. 22). Ainda que Chevitarese se refira às primeiras comunidades cristãs, sua observação é válida para compreender o cisma do Divino Mestre. A dificuldade de enquadramento institucional por parte das autoridades da época reflete essa pluralidade, que a historiografia, ao eleger certos critérios como a iconoclastia, o desapego sacramental e a leitura direta da Bíblia, reinterpreta como indício de um precoce protestantismo negro no Brasil.

Contudo, como historiadores, estamos inseridos na própria história que narramos. O contexto de produção da obra de Marcos Carvalho — entre 1998 e 2004, período de crescente valorização das políticas de promoção da igualdade racial, dos 110 anos da abolição e da Conferência de Durban — influencia a leitura e ressignificação da experiência religiosa de Agostinho José. Trata-se de um momento em que as narrativas sobre protagonismo negro e memória coletiva passam a disputar

com mais intensidade os espaços da historiografia e, nesse cenário, o “Divino Mestre” é redescoberto e reinterpretado como símbolo fundador do protestantismo negro²⁹ brasileiro.

2.6 MOVIMENTO NEGRO EVANGÉLICO E A TEOLOGIA NEGRA

Como apontamos acima, o “Lutero Negro” foi alçado à condição de mito fundador da igreja evangélica negra e citado em trabalhos escritos por integrantes do movimento negro evangélico. As controvérsias em relação à religiosidade protestante do referido personagem são postas de lado e situam-se naquilo que Hobsbawm (1997, p. 9) conceitua como “tradição inventada”:

[...] entende-se como um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tácitas ou abertamente aceitas; tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente; uma continuidade em relação ao passado.

Assim, nas condições e possibilidades de organização étnica no campo protestante, selecionamos três obras produzidas por intelectuais negros cristãos que reiteram o debate da questão racial no campo evangélico: - O Movimento Negro Evangélico: um mover do Espírito Santo, de Hernani Francisco da Silva (2011); - A religião mais negra do Brasil: por que os negros fazem opção pelo pentecostalismo? De Marco Davi de Oliveira (2015); - Teologia Negra: o sopro antirracista do Espírito, de Ronilso Pacheco (2019).

²⁹ Agostinho José Pereira, também conhecido como “Lutero Negro”, é considerado pioneiro do protestantismo negro no Brasil. De acordo com Jackson Augusto (2023), pesquisador do movimento negro evangélico, Agostinho representa uma das primeiras referências negras dentro da fé protestante no Brasil. Ele é visto como um símbolo da articulação entre espiritualidade e resistência negra (Revista Continente, 2023). Hernani Francisco da Silva (2011), pesquisador da relação entre negritude e cristianismo, afirma que Agostinho foi o verdadeiro precursor da Reforma Negra Evangélica. Segundo ele, o Divino Mestre organizou uma teologia afrocentrada e libertadora 17 anos antes da Igreja Fluminense de Kalley, tradicionalmente reconhecida como a primeira igreja protestante no Brasil (Afrokut, 2011). Além disso, a Igreja Metodista, por meio de sua seção na *Revista Raça*, reconhece que Agostinho José rompe com a narrativa hegemônica sobre o início do protestantismo brasileiro, pois ele construiu uma igreja com base na fé negra, voltada para a emancipação dos negros — um marco da teologia negra evangélica contemporânea (Metodista, 2013). Ver: W. *Consciência negra: conheça Divino Mestre, o 'Lutero negro' do Brasil*. 2024. Disponível em: <<https://www.dw.com/pt-br/consci%C3%A2ncia-negra-conhe%C3%A7a-divino-mestre-o-lutero-negro-do-brasil/a-70858068>>. AUGUSTO, Jackson. *Minha história de luta, esperança e fé*. **Revista Continente**, 2023. Disponível em: <<https://revistacontinente.com.br/edicoes/245/minha-historia-de-luta--esperanca-e-fe>>; SILVA, Hernani Francisco. “Protestantismo negro de esquerda”. **Afrokut**, 2011. Disponível em: <<https://afrokut.com.br/protestantismo-negro-de-esquerda/>>.

Importante destacar que o que ocorre aqui é uma “conversão” dos capitais de lideranças religiosas negras em intelectuais negros, que estão pensando a identidade negra evangélica. Esse processo se deu, parcialmente, através da retomada do passado, com a organização e seleção de fatos constitutivos de uma identidade negra evangélica. As narrativas sobre esse passado — nas quais Agostinho José emerge como um signo importante — serviram de ancoradouro para um presente que insere o movimento negro evangélico em um campo de luta por reconhecimento, tanto perante os demais segmentos do movimento negro, quanto perante as igrejas em que esses sujeitos estão inseridos, e também no processo de publicidade dessas vozes.

É nesse sentido que o livro de Hernani Silva (2011) tenta estabelecer uma história do movimento negro evangélico, revisitando a presença evangélica no Brasil. O ponto de partida do protestantismo no país, segundo o autor, não seria o ano de 1858, com a fundação da Igreja Fluminense por Roberto Kalley, mas o ano de 1841, possível data de fundação da igreja de Agostinho José, o Divino Mestre (Silva, 2011, p. 9).

No esforço de construir uma genealogia protestante negra, o autor destaca ainda a figura de Mãe Maria, da Nação Nagô, escravizada no Brasil por volta de 1846. Alfabetizada na casa de seus senhores, sob a orientação do pastor luterano Karl Leopold Voges, tornou-se líder dos negros nas regiões de São Pedro de Alcântara e Três Forquilhas, no litoral norte do Rio Grande do Sul, onde existia uma comunidade luterana com cerca de 250 negros e negras. Outros nomes, como João Cândido (líder da Revolta da Chibata em 1910), João Pedro Teixeira (fundador da Liga Camponesa de Sapé, em 1958) e Solano Trindade (1908–1974), poeta e militante do movimento negro, são também inscritos por Silva (2011, p. 10–12) no rol de referências negras protestantes.

No segundo momento do livro, o autor discorre sobre a formação do movimento negro evangélico contemporâneo, a partir da década de 1970, destacando iniciativas que começaram a provocar o debate racial dentro das igrejas evangélicas. A fase inicial é marcada pela criação da Comissão Nacional de Combate ao Racismo, por iniciativa de negros e negras metodistas de Minas Gerais, Rio de Janeiro, São Paulo e Rio Grande do Sul. Em 1985, a Igreja Metodista oficializou essa comissão, criando a Pastoral de Combate ao Racismo e, em 1986, foi fundada a Comissão Ecumênica Nacional de Combate ao Racismo - CENACORA.

Segundo o autor, na década de 1980, com o fim da ditadura militar, surgiram outras organizações negras de origem protestante em diversas denominações e regiões — Sul, Sudeste e Nordeste. Esse movimento se estendeu pelos anos 1990 e 2000, período que Silva (2011, p. 14) define como aquele em que o movimento negro evangélico “começa a criar forma”. A popularização da internet, especialmente o uso do Orkut³⁰, teve papel fundamental na ampliação da mobilização e articulação nacional do movimento. Segundo Silva:

O surgimento desses grupos e organizações já nos faz pensar em 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 dos seus seguidores são afrodescendentes, paradoxalmente, um segmento que demoniza a cultura e a história negra e tem uma longa história de constrangimento e racismo (2011, p. 16).

Para o autor, a missão do Movimento Negro Evangélico seria promover, sob a perspectiva negra, a reflexão e o debate bíblico-teológico, além de combater as diversas formas de racismo (Silva, 2011, p. 16). Contudo, com o crescimento do movimento, surgem tensões internas marcadas pela heterogeneidade das igrejas participantes. Algumas organizações religiosas negras defendem, como único objetivo, a evangelização, sem abordar o racismo presente nas igrejas. Outras assumem a luta contra o racismo na sociedade, mas excluem as instituições religiosas dessa intervenção. Um terceiro grupo, por sua vez, reivindica o enfrentamento ao racismo tanto dentro quanto fora das igrejas.

Essas divergências também se manifestam no campo teológico. De um lado, estão os que demonizam as religiões de matriz africana e recusam discutir a religiosidade negra. De outro, aqueles que enxergam no ecumenismo uma ferramenta de superação do racismo. Por fim, há ainda os que não demonizam essas tradições afro-brasileiras, mas que reivindicam o cristianismo como uma religião negra, com raízes no continente africano. Apesar da experiência comum de fé em Cristo e da adesão ao cristianismo de matriz africana, essas tensões culminam num cisma em 2007, criando duas correntes em disputa no interior do movimento negro evangélico: O pan-africanismo e afrocentrismo e a negritude cristã e brasilidade.

³⁰ Rede social bastante popular nos anos 2000 que precedeu o Facebook.

A primeira corrente recusava a nomenclatura “movimento negro evangélico”, identificando-se apenas como parte do movimento negro, sem o adjetivo religioso. Defendia os princípios do afrocentrismo e pan-africanismo, rejeitando a miscigenação e as relações inter-raciais. Já a segunda propunha a superação do racismo e o resgate da identidade negra e brasileira, defendendo a convivência entre negros e brancos, bem como uma teologia negra dialogando com princípios afrocêntricos, sem romper totalmente com os valores ocidentais (Silva, 2011, p. 16).

Diante da radicalização do primeiro grupo, esse acabou por perder legitimidade e se restringir, em termos de atuação, ao estado da Bahia. Nesse contexto, representantes de vários estados fundaram a Aliança de Negras e Negros Evangélicos no Brasil - ANNEB, com o objetivo de retomar a mobilização e articulação nacional em torno das questões raciais nas igrejas.

Ainda em processo de formação e consolidação, essas iniciativas e reflexões sobre a presença negra no campo protestante tendem a se concentrar nas igrejas históricas. As igrejas pentecostais e neopentecostais, embora concentrem a maior parcela da população negra evangélica, permanecem marginalizadas no debate, marcadas pelo estigma do fundamentalismo.

É justamente diante dessa lacuna que Marco Davi de Oliveira³¹, pastor e liderança da ANNEB, publica o livro *A religião mais negra do Brasil: por que os negros fazem opção pelo pentecostalismo?* (2015). A proposta do autor é refletir sobre a atuação das igrejas pentecostais entre os negros brasileiros, considerando que essa escolha foi feita ativamente pelos próprios fiéis negros, e não como resultado de uma estratégia proselitista dirigida especificamente a eles. Segundo Oliveira, a capilaridade das igrejas pentecostais se deve ao seu proselitismo universalista, voltado à evangelização “[...] de todos, sem distinção de raça, cor ou credo” (Oliveira, 2015, p. 44). Ao contrário, o protestantismo histórico teria sido, segundo ele, mais fechado, elitista e etnicamente seletivo, pautado em discursos voltados à origem, cultura e etnia.

Nesse contexto, o pentecostalismo não teria sido uma escolha das igrejas pelos negros, mas uma escolha dos negros pelas igrejas pentecostais. Para o autor, essa opção pode ser explicada pela religiosidade negra, que, apesar da brutalidade da escravidão, teria mantido uma relação espiritual singular com o sagrado. Essa

³¹ O Pastor Marcos Davi é bacharel em teologia, licenciado em história e mestre em ciências da religião pela Universidade Metodista de São Paulo

religiosidade se expressa na relação com a natureza, na percepção da ação de Deus no cotidiano, e contrasta com a teologia abstrata e racionalizante do cristianismo europeu. Por outro lado, o sofrimento vivido pelos negros seria reinterpretado como força espiritual e resistência coletiva, um sinal de dignidade sustentado pela presença divina.

Uma segunda explicação para a adesão da população negra ao pentecostalismo diz respeito à história de exclusão vivida pelos negros, marcada pela escravidão e seus efeitos no período pós-abolicionista. Para Marco Davi de Oliveira (2015, p. 49), “[...] a igreja pentecostal chegou mais perto daqueles que eram marcados pelo estigma do desprezo social”.

Um terceiro aspecto relaciona o movimento pentecostal à espontaneidade e alegria características, que, para o autor, seriam intrínsecas ao povo negro. Essas características teriam facilitado a adequação dos negros à liturgia pentecostal. Apesar do fundamentalismo, a flexibilidade litúrgica — manifesta na liberdade dos corpos em adoração e nos ritmos musicais — dialoga com a vivência religiosa afro-brasileira, gerando conforto e atratividade para os negros convertidos.

Por fim, o autor argumenta que os limites impostos pelas igrejas pentecostais aos seus fiéis em relação ao “mundo” contrastam com a “liberdade quase anárquica” experimentada nas religiões afro-brasileiras. Para Oliveira, essas interdições funcionariam como elementos de integração e aceitação social, ao oferecerem um sentido de ordem, transformação e dignidade. Assim, as igrejas pentecostais proporcionariam aos negros não apenas salvação espiritual, mas também dignidade material e moral. Oliveira (2015) busca, em sua obra, evocar o lugar do negro no interior do protestantismo, denunciando a exclusão histórica dos negros pelas igrejas protestantes, que, segundo ele, optaram por uma atuação voltada às elites. Em contraponto, as igrejas pentecostais, mesmo com seus traços ascéticos, teriam mobilizado negros e pobres para suas fileiras religiosas.

No entanto, o esforço do autor em defender o pentecostalismo como a “religião mais negra do Brasil” — título tradicionalmente conferido às religiões de matriz africana — apresenta algumas lacunas. A agência atribuída aos negros na escolha pelo pentecostalismo ignora o que Ricardo Mariano (2014, p. 228) chama de “proselitismo agressivo”: um processo de expansão que envolve uso intenso dos meios de comunicação, atuação em bailes funk, carnavais, eventos políticos, esportivos, entre outros.

Em relação ao afastamento de parte da população negra das religiões de matriz africana, Oliveira apresenta uma explicação problemática: os cultos afro-brasileiros teriam se tornado distantes das camadas populares devido ao custo das oferendas. No entanto, o autor não apresenta dados empíricos nem fontes que sustentem essa afirmação. Outro ponto polêmico é a crítica ao suposto individualismo nas religiões afro-brasileiras. Segundo Oliveira, até mesmo reuniões de movimentos negros frequentados por adeptos dessas religiões revelariam “pouco desejo de cooperação mútua” (Oliveira, 2015, p. 97). Essa visão, no entanto, contraria boa parte da literatura especializada, que destaca o papel central da comunidade e da tradição nos cultos afro-brasileiros.

Acertadamente, Oliveira observa que as religiões de matriz africana não são proselitistas, não tendo como finalidade o crescimento numérico de fiéis. Sua proposta, portanto, é demonstrar que a vivência da negritude no Brasil pode se dar fora dos marcos das religiões afro-brasileiras, como também afirma Hernani Silva (2011). O pentecostalismo é apresentado como um espaço privilegiado da experiência negra, embora o autor não aprofunde como essa identidade racial se expressa no interior das igrejas pentecostais. A presença quantitativa de negros é interpretada por ele como expressão de uma identidade racializada. No entanto, ao afirmar que “se todos são iguais perante Deus”, pouco espaço haveria para particularismos identitários, o autor acaba tensionando sua própria tese.

Autores como Novaes & Floriano (1985), por exemplo, defendem que não há uma identidade negra elaborada no interior das igrejas protestantes. Já Hernani Silva (2011), em contraposição, exagera a identitarização da experiência negra nas igrejas pentecostais, apoiando-se em vivências específicas que não encontram amplo respaldo na literatura.

Em *Teologia Negra: o sopro antirracista do Espírito* (2019), Ronilso Pacheco oferece uma reflexão profunda sobre a formulação e desenvolvimento da Teologia Negra como resposta histórica à colonização, escravização e segregação racial. Pacheco entende a teologia como campo de disputa simbólica e política: para ele, “a teologia nasce no deserto”, ou seja, nas margens, a partir do testemunho dos sobreviventes e dos que resistem às estruturas de poder (Pacheco, 2019, p. 8).

O autor argumenta que o colonialismo integra a racionalidade moderna e foi sustentado por discursos teológicos que identificavam o colonizador branco europeu com a figura de Cristo. Assim, uma “teologia colonial” racializada instituiu o homem

branco como centro de uma cosmovisão religiosa fundamentada na colonialidade (Pacheco, 2019, p. 8). A Teologia Negra, portanto, propõe-se como ruptura com essa herança teológica eurocêntrica e racista.

Para Pacheco, as práticas religiosas são criações humanas, e como tal, foram constituídas dentro das estruturas do racismo estrutural. A Teologia Negra é, nesse sentido, uma epístola aos teólogos racistas, uma resposta encarnada, um sopro antirracista do Espírito (2019, p. 15). O autor recorre a James Cone, principal expoente da Teologia Negra nos EUA, para defender que essa teologia é a afirmação da humanidade negra — uma teologia da libertação que emancipa negros e brancos da lógica da supremacia racial (Pacheco, 2019, p. 17–54).

A obra destaca ainda que, ao longo da história, os negros sempre lutaram por liberdade e sobrevivência — sinais claros da ação do Espírito nas brechas do sistema. Nesse sentido, Pacheco aponta Agostinho José Pereira como símbolo de um Espírito “profético, libertador e profundamente antirracista”, que acompanha a caminhada do povo negro no Brasil (Pacheco, 2019, p. 15). A conclusão de Pacheco reforça que a Teologia Negra só faz sentido se compreendida no contexto da colonialidade moderna, pois foi esse sistema que instituiu o racismo como estrutura. Assim, “[...] sem a compreensão de como o mundo é racializado, a partir da Europa, a Teologia Negra perde seu pano de fundo” (Pacheco, 2019, p. 17).

Em suma, o Movimento Negro Evangélico no Brasil, no qual esses três intelectuais são expressões, tem se configurado como um espaço fundamental para a construção e reflexão da consciência racial no interior das igrejas protestantes. As obras de Marcos Davi de Oliveira (2015), Hernani Francisco da Silva (2011) e Ronilson Pacheco (2019) são referências importantes para entender essa articulação entre identidade negra, religiosidade e ativismo evangélico. Para compreender essas produções, é importante dialogar com os conceitos teóricos de Stuart Hall e Homi Bhabha, que oferecem ferramentas críticas para analisar as dinâmicas identitárias e culturais presentes nesse campo.

Stuart Hall (2003, p. 245) concebe a identidade cultural como uma “[...] produção contínua, nunca acabada, sempre em processo de formação”. Nesse sentido, a identidade negra no Movimento Negro Evangélico não é um dado fixo ou essencialista, mas um processo dinâmico de negociação e ressignificação. Hernani Silva (2011), ao reconstruir a genealogia do protestantismo negro no Brasil, destaca a importância da história como ancoradouro para a identidade negra evangélica,

mostrando que “... as narrativas sobre esse passado ... serviram de ancoradouro para um presente que insere o movimento negro evangélico num campo de luta pelo reconhecimento” (Silva, 2011, p. 12). As obras de Silva, Oliveira e Pacheco convergem em valorizar a herança africana. Mas fazem isso africanizando o cristianismo, deseuropeizando-o e buscando raízes culturais anteriores ao impacto do colonialismo. Mesmo respeitando os cultos de matriz africana, não os assumem como depositários únicos da cultura negra. A ancestralidade é, em suas leituras, reintegrada por meio das Sagradas Escrituras. Essas obras trazem uma perspectiva inovadora: não homogeneízam as experiências negras, mas reposicionam e explicitam outras formas de diferença, aquilo que Stuart Hall (2003, p. 346) descreve como as múltiplas formas pelas quais a negritude pode ser situada e localizada social e simbolicamente.

Complementarmente, Homi Bhabha (1994) oferece o conceito de “terceiro espaço”, um lugar de hibridismo cultural no qual as identidades são produzidas por meio da negociação entre diferentes referências culturais. Essa ideia é útil para compreender a experiência religiosa negra evangélica, que não se restringe a uma simples adesão ao protestantismo europeu nem à religiosidade afro-brasileira tradicional, mas se situa num espaço híbrido de recriação cultural e política. Oliveira (2015, p. 49) evidencia essa dinâmica ao afirmar que “... a igreja pentecostal chegou mais perto daqueles que eram marcados pelo estigma do desprezo social”, demonstrando como o pentecostalismo oferece um espaço de acolhimento e expressão para uma identidade negra marcada pela exclusão histórica.

Além disso, Oliveira (2015) ressalta que as práticas litúrgicas pentecostais, como a expressão corporal e os ritmos musicais, dialogam com a religiosidade negra afro-brasileira, criando um hibridismo cultural que facilita a identificação dos negros com essa religião. Ele aponta que “[...] a religiosidade estabelecida pelos negros seria real, assentada numa relação com a natureza que faria com que as ações de Deus se fizessem perceber no cotidiano das pessoas” (Oliveira, 2015, p. 47). Essa experiência religiosa, por sua vez, é parte da construção de uma identidade racial que se manifesta na prática e no cotidiano, e não apenas no discurso teológico.

Ronilson Pacheco (2019), por sua vez, amplia a discussão para a Teologia Negra como um campo de disputa simbólica e teológica contra o racismo estrutural e a colonialidade. Ele destaca que “a teologia nasce no deserto”, isto é, “dos marginalizados e dos oprimidos” (Pacheco, 2019, p. 8), evidenciando que a Teologia Negra é produto da resistência e do testemunho daqueles que enfrentam a opressão

racial. Essa teologia propõe uma ruptura com a teologia colonial eurocêntrica, que legitimava a dominação branca ao identificar o colonizador com a figura de Cristo (Pacheco, 2019, p. 8). Para o autor, “... a Teologia Negra é uma das faces da ‘encarnação’ deste sopro, como uma ‘carta aos racistas’, uma epístola aos teólogos racistas” Pacheco (2019, p. 15), reafirmando seu caráter contestatório e antirracista.

A construção da consciência racial no movimento também se expressa nas tensões internas entre diferentes correntes, como o panafricanismo, o afrocentrismo e a negritude cristã, que Silva (2011, p. 16) descreve como grupos que disputam sentidos sobre racismo e identidade dentro das igrejas evangélicas. Essas disputas refletem, segundo Hall (2003), a fragmentação e multiplicidade das identidades negras contemporâneas, que não podem ser reduzidas a uma narrativa homogênea.

Por fim, a ideia de “tradição inventada” de Hobsbawm, citada por Silva (2011), complementa essa análise ao destacar que as narrativas históricas e os símbolos evocados pelo Movimento Negro Evangélico são construções políticas que visam consolidar um projeto coletivo de reconhecimento e resistência.

As obras de Marcos Davi de Oliveira, Hernani Francisco da Silva e Ronilson Pacheco revelam um esforço conjunto de construção de uma identidade racial e religiosa no interior do protestantismo brasileiro que desafia a exclusão e o silenciamento históricos dos negros nas igrejas evangélicas. Sob a ótica de Stuart Hall (2003), esse processo é uma construção identitária contínua, marcada por negociações e múltiplas representações. Já a teoria de Homi Bhabha (1994) sobre o “terceiro espaço” esclarece como essa identidade negra evangélica é resultado do hibridismo cultural entre tradições africanas, protestantes e brasileiras. Assim, o Movimento Negro Evangélico se apresenta como um campo complexo e plural de luta simbólica e religiosa, que articula resistência racial, fé e ativismo social, reafirmando a importância da consciência racial como elemento central para a afirmação da negritude no Brasil contemporâneo.

2.7 EVANGÉLICOS NEGROS NO BRASIL: NOVAS PERSPECTIVAS E CAMPOS INVESTIGATIVOS

Sem sombra de dúvidas, a ascensão do Movimento Negro Evangélico contribuiu decisivamente para a produção de novos saberes sobre a experiência de pessoas negras no interior das religiões protestantes no Brasil. Tal contribuição não

se limita apenas às obras publicadas posteriormente por intelectuais diretamente envolvidos com o movimento³², mas inclui também o trabalho de pesquisadores externos, que passaram a revisitar o tema com base em referenciais distintos daqueles produzidos entre as décadas de 1950 e 1990.

No campo da antropologia, um desses trabalhos foi realizado por Burdick (2004), antropólogo estadunidense que publicou o artigo intitulado “*Pentecostais e identidade negra no Brasil: mistura impossível?*”. O objetivo do autor é investigar as relações entre identidade racial e pensamento pentecostal, buscando compreender em que medida essas duas esferas — frequentemente tratadas como excludentes — podem dialogar. Para isso, Burdick realizou 65 pesquisas etnográficas com adolescentes pentecostais, com idades entre 15 e 17 anos, pertencentes a diferentes tonalidades de pele, ambos os sexos e predominantemente oriundos das classes populares e operárias.

O itinerário analítico de Burdick (2004, p. 187) parte da identificação de quatro aspectos que, segundo ele, revelam um profundo antagonismo entre o movimento de consciência negra e o pentecostalismo:

1. A rejeição, por parte de militantes negros, do cristianismo, em razão de seus laços históricos com a escravidão;
2. A leitura do protestantismo como causa e efeito da assimilação étnica;
3. A forte vinculação entre o movimento negro e as religiões de matriz africana;
4. Os ataques reiterados, por parte de pentecostais, a tais religiões.

Diante disso, Burdick (2004) qualifica tais antagonismos como “inoportunos”, especialmente em face do crescimento demográfico exponencial dos pentecostais no Brasil — algo que também é objeto de estudo de Oliveira (2015). Ele propõe, assim, uma inflexão no debate, ao conclamar o movimento negro a refletir sobre a atração especial que o “[...] pentecostalismo exerce sobre seu público-alvo e qual é o potencial da religião, no que diz respeito à consciência étnica, desse público”. E ainda, “[...] até

³² A apresentação do livro *O Movimento Negro Evangélico Um mover do Espírito Santo*, de Hernani Silva (2011) é escrita por John Burdick. Além disso, Silva (2011, p. 33) descreve a parceria com o referido intelectual em um projeto de mapeamento e pesquisa de organizações negras evangélicas no Brasil. A aproximação de Hernani Silva, e por consequência do Movimento Negro Evangélico (MNE), com o intelectual americano colaborou para produção do primeiro trabalho dedicado, exclusivamente, sobre MNE. De fato, o trabalho de Burdick (2004), publicado bem antes das obras de Hernani Silva (2011) e Marcos Davi (2015) traz algumas reflexões que estarão presentes no trabalho de ambos os autores.

que ponto a imagem que o próprio movimento negro traça do pentecostalismo é correta e completa” (Burdick, 2004, p. 189).

Como procuramos destacar anteriormente, estudos anteriores — como os de Novaes & Floriano (1985) e Contins (1995; 2008) — apontaram ora a ausência de uma identidade negra no interior das igrejas protestantes, ora a desidentificação com outros negros, ancestralidades ou experiências de um passado comum. No entanto, a abordagem de Burdick (2004) caminha em outra direção. Ele não propõe enxergar os pentecostais como ícones de consciência racial, tampouco sugere que a conversão represente, por si só, uma ruptura com estruturas de dominação racial. Ao contrário, defende que “[...] o pentecostalismo abrange uma série de crenças e práticas que incentivam os crentes a concentrarem sua atenção na cor, a refletirem a respeito do significado espiritual e social da identidade racial e da moralidade do racismo (Burdick, 2004, p. 183).

Um dos principais argumentos do autor reside no efeito da autoestima promovido pela conversão. A experiência de nascer de novo, no contexto pentecostal, está associada a um processo de autovalorização espiritual que impacta diretamente na aceitação das próprias características étnico-raciais. Através das entrevistas com homens e mulheres negras, Burdick identifica que, uma vez convertidas, essas pessoas tendem a ressignificar características físicas — como cabelo, nariz e cor da pele —, antes vistas com vergonha, como expressões da “beleza natural que Deus lhes deu” (Burdick, 2004, p. 196).

Essa afirmação da identidade racial parece, portanto, ter como ponto de partida a conversão, projetando mudanças na autopercepção racial. Segundo o autor: “padrões de beleza são desafiados e remodelados” (Burdick, 2004, p.196). O autor indica que esse processo provocaria experiências de revalorização da estética negra, tal como a eliminação gradual de produtos de alisamento e até mesmo reversão do sentimento inferioridade que impactam as mulheres negras na sua relação com o mundo³³.

³³ Kiusam Regina de Oliveira (2008) produz uma reflexão semelhante, se referindo a mulheres negras iniciadas no Candomblé de Ketu. A autora a partir da trajetória de vida de entrevistadas negras, antes e depois de pertencerem ao Candomblé, constatou que a religião e o contato estabelecido pelas mesmas com os Orixás, produziram sentidos e significados que culminaram no empoderamento e orgulho dos traços de suas identidades negra. Segundo autora, a partir das análises das entrevistas, a vivência no sagrado, a relação de amizade, intimidade com o Orixá, parente mais antigo, determinaria o reconhecimento e o empoderamento da mulher na atualidade (Kiusam, 2008, p. 176). Ver: OLIVEIRA, Kiusam Regina. *Candomblé de Ketu e educação: estratégias para o empoderamento da mulher negra*. Tese de Doutorado em Educação. São Paulo: Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo,

Além disso, o autor argumenta que esse novo padrão de beleza, orientado por discursos religiosos que desencorajam a ênfase na aparência para fins de casamento, ampliaria as possibilidades de escolha afetiva das mulheres negras. Segundo ele, nas igrejas pentecostais, essas mulheres tenderiam a obter maior atenção de homens de “todo o espectro de cor”. Tal afirmação se apoiaria em dados de uma pesquisa sobre evangélicos no Grande Rio, realizada pelo ISER em 1996, e citada por Burdick (2004), na qual se constatou que a probabilidade de uma mulher negra, criada dentro de uma igreja evangélica, casar-se com um homem branco é mais que o dobro daquela verificada entre outras mulheres negras.

O pesquisador americano abordou ainda a identidade espiritual dos negros, que, segundo os relatos dos entrevistados, se manifestava em um emaranhado de opiniões difusas e até contraditórias. Parte deles declarou não haver qualquer particularidade identitária na relação dos negros com o sagrado, afirmando que, uma vez convertidos a Cristo, relacionavam-se com a divindade independentemente de características étnico-raciais. Entretanto, outra parcela destacou que os negros tendiam, com maior frequência, a possuir dons espirituais, como o dom da cura, do falar em línguas e da profecia. Para alguns, essa dádiva era interpretada como exibicionismo ou simulação; outros atribuíam tais manifestações à suposta emocionalidade natural dos negros. Houve ainda quem ressaltasse a maior dedicação e o desejo de autopurificação como formas de afastamento das forças diabólicas às quais estariam submetidos antes da conversão. Por fim, alguns entrevistados apontaram a humildade, a obediência e o sofrimento vivenciado pelos negros na sociedade como características que os habilitariam a uma maior predisposição aos dons do Espírito Santo. Em referência a esses aspectos, o autor conclui que:

[...] seja qual for a causa – estereótipo de emocionalidade ou reconhecimento do sofrimento social –, o resultado é a criação de uma importante arena simbólica na cultura brasileira, na qual ter antepassados africanos torna-se fonte de prestígio, autoridade e valor uma maior proximidade. (Burdick, 2004, p. 200).

O autor destacaria ainda a questão da musicalidade, vista como uma vocação natural dos negros convertidos, e essa característica proporcionaria maior mobilidade

2008. Talvez um outro ponto interessante a ser explorado em futuras pesquisas é a formação da identidade negra em religiões de matriz africana e cristãs evangélicas, em perspectiva comparada, a partir dos sentidos e significados que os convertidos operam no diálogo com as divindades: para os primeiros, os Orixás e para os segundos, Deus.

no interior da igreja. No mais, há uma análise realmente diferente do que se verifica em pesquisas anteriores. A experiência de igualdade no interior da igreja (que o autor defende ser concreta) faz aumentar a consciência racial do protestante negro fora dela. Um dos entrevistados associa o combate ao racismo a um dever do cristão (Burdick, 2004, p. 203). Não obstante, o preconceito racial é interpretado à luz do pecado e do desconhecimento dos ensinamentos de Cristo.

No fim, duas experiências negras do campo protestante são recuperadas para demonstrar a potencial emergência de uma militância étnica politizada no interior das igrejas pentecostais. O autor faz alusão à Igreja Deus em Cristo, fundada em São Paulo pelo pastor Rubens dos Santos, em 1986, e à Associação Cultural Missão Quilombo, fundada em 1991 por Ernani da Silva, a partir da denominação pentecostal Brasil para Cristo. Nessas estariam presentes duas acepções: a decodificação do cristianismo europeu e da leitura racista da Bíblia, e a valorização das tradições africanas como parte de uma experiência comum dos negros, independentemente do credo que professem.

Assim, a partir das análises de Burdick (2004), estamos buscando uma percepção dos negros protestantes — de origem popular na sua maioria — distinta da experiência investigativa que privilegia o “discurso da ausência” (Silva, 2003, p. 13). A ausência como sinônimo de inexistência de um tipo específico de consciência racial, ou seja, uma consciência pautada naquelas condições ideais descritas por Santos (1983, p. 77) no processo de “tornar-se negro”. A despeito da universalidade da identidade “crente”, a pesquisa apontou que as noções de pertencimento racial, racismo e valorizações étnicas parecem fazer parte do repertório subjetivo e prático dos membros negros da igreja pentecostal. Claro está que esse processo se dá com tensão, ressignificação e justaposição dessa “consciência” aos princípios religiosos — consciência que também está inserida no contexto do mito da democracia racial. Entretanto, a questão racial está presente, muitas vezes adormecida, esperando as perguntas ou estopins circunstanciais para ser revelada.

2.8 PRODUÇÃO DO CONHECIMENTO SOBRE NEGROS E PROTESTANTISMO NO BRASIL

O levantamento realizado permite constatar que, ao contrário do que ocorre com os estudos voltados às religiosidades de matriz africana, o protestantismo e sua

interface com as relações raciais ainda não se constituíram como um campo de pesquisa consolidado no Brasil. Autores como Novaes & Floriano (1985) e Burdick (2004) já haviam chamado atenção para essa lacuna. Embora algumas análises pontuais tenham surgido nas últimas décadas do século XX, foi apenas a partir dos anos 2000 que se observa uma produção ainda tímida, mas crescente, sobre a temática. Esse movimento pode ser parcialmente explicado pelo impacto das políticas de ações afirmativas, especialmente as cotas raciais nas universidades públicas, que proporcionaram maior acesso de negros e negras ao ensino superior. Como já indicava Silvério (2003, p. 48), tais políticas alterariam não apenas a composição étnico-racial do corpo discente, mas também ampliariam o campo de visão da ciência brasileira, provocando efeitos estruturais na forma de produzir conhecimento e nos próprios objetos de estudo considerados legítimos pela academia.

Nesse contexto, diante da necessidade de mapear e compreender o que já foi produzido sobre o tema no campo científico brasileiro, a partir dos anos 2000, realizamos um levantamento junto ao Banco de Teses e Dissertações Digital da CAPES, utilizando como descritores os termos “negro” e “protestantismo”. Foram encontrados dez³⁴ trabalhos acadêmicos que abordam, de formas diversas, a relação entre identidade racial negra e experiências no campo protestante. Essa produção revela que a universidade tem se debruçado sobre a temática, ainda que de maneira dispersa e fragmentada entre os campos disciplinares. Identificamos investigações nas áreas da sociologia, antropologia, música, psicologia social, serviço social, história, teologia, educação e ciências da religião. Essa dispersão evidencia, por um lado, a complexidade do objeto e sua transversalidade; por outro, aponta para a ausência de um diálogo sistemático entre os estudos existentes, o que dificulta a consolidação de um campo inter e transdisciplinar estruturado.

Trata-se, portanto, de um campo em formação, no qual os esforços de articulação teórica, metodológica e institucional ainda são incipientes, mas fundamentais para a consolidação de um novo olhar sobre a relação entre religião e raça no Brasil — especialmente fora do paradigma dominante das religiões de matriz africana. É nesse espaço ainda em disputa que se inscrevem os debates sobre a

³⁴ As ações afirmativas, ou reservas de vagas para negros, iniciaram nas Universidade Estadual Estado da Bahia em 2003, e Universidade Estadual do Rio de Janeiro em 2004. Ao longo, outras universidades foram aderindo a políticas de cotas raciais até que em 2012, a Presidente Dilma sanciona a reserva de vagas para negros nas universidades federais. Essa reserva se estendeu, em algumas universidades federais e estaduais, à pós-graduação.

presença negra nas igrejas protestantes, os dilemas identitários e os modos plurais de resistência e negociação com os marcadores raciais no interior das experiências evangélicas.

Tabela 1- Busca por combinações de palavras-chave na Biblioteca Digital Brasileira de Teses e Dissertações (BDTB)

Descritor: Protestantismo e identidade negra	Total de dissertações + teses
Protestantismo	758
Pentecostalismo	556
Neopentecostalismo	248
Protestantes e identidade negra ³⁵	34
Pentecostalismo e identidade negra	15
Neopentecostalismo e identidade negra	7

Fonte: O Autor, 2025.

A primeira tese identificada com foco nas relações raciais no interior do protestantismo foi defendida em 2006, na área da antropologia, por Rosa Maria Aquino, sob o título *“Relações Raciais no Protestantismo Recifense”*. O trabalho concentra-se na Igreja Internacional da Graça de Deus, uma denominação situada no campo neopentecostal, e se propõe a investigar como a questão racial é percebida e vivida por seus membros, por meio da análise das práticas cotidianas, discursos religiosos e estratégias identitárias.

Nas entrevistas realizadas com a membresia da igreja, Aquino identificou três elementos que estruturam a dinâmica racial interna:

1. A hegemonia dos pardos (um processo que a autora denomina "pardização");
2. A presença marcante de negros retintos;
3. E a ínfima participação de brancos.

Esses elementos revelam um campo simbólico tensionado, no qual a aparência fenotípica funciona como marcador social, mesmo em um ambiente que proclama a

³⁵ Nos descritores protestantes e identidade negra, pentecostalismo identidade negra e neopentecostalismo e identidade negra encontramos ao todo 49 teses e dissertações, dessas apenas 10 tinham relevância para o tema da nossa pesquisa. As demais estavam relacionadas aos temas escravidão e protestantismo, intolerância religiosa, educação e à Lei 10639/03.

igualdade espiritual entre todos. A pesquisadora destaca a contradição latente entre a doutrina oficial da igreja — marcada por um discurso universalista como “somos todos filhos de Deus” — e as práticas sociais e subjetivas que reproduzem formas sutis de discriminação racial.

Segundo Aquino (2006), o racismo neopentecostal não se apresenta de forma explícita, mas se expressa por meio de valores internalizados e práticas cotidianas que privilegiam o fenótipo branco. Trata-se de um “jogo de espelhos”, no qual a branquitude é elevada como ideal estético e moral, e a negritude, especialmente em sua expressão fenotípica mais acentuada, é associada ao negativo, à marginalidade e àquilo que se deseja superar ou ocultar. A valorização do padrão branco — incluindo o alisamento capilar, o uso de vestimentas específicas e outras modificações corporais — é, segundo a autora, uma forma peculiar de enfrentamento das adversidades por parte da população negra. Trata-se de uma estratégia de afirmação individual que se estrutura como uma tentativa de adequação aos padrões estéticos dominantes, mas que é reinterpretada religiosamente como expressão da filiação divina: “filhos do Rei” (Aquino, 2006, p. 26).

Contudo, essa mesma religiosidade também pode atuar como catalisadora de um processo de ressignificação subjetiva. Aquino observa que, para algumas mulheres negras entrevistadas, a conversão representa um ponto de inflexão na autoestima: o “encontro com Cristo” alteraria a percepção de si mesmas, permitindo que características antes vistas como defeitos — como o tom da pele, o nariz ou os cabelos — passem a ser valorizadas como “dádivas de Deus”. Essa mudança de perspectiva não elimina a presença do racismo, mas o transforma em uma questão moral, interpretada como falta de fé ou ignorância espiritual. A “libertação dos preconceitos” seria, então, um efeito natural da graça divina para aqueles que seguem os ensinamentos de Cristo (Aquino, 2006, p. 237). Ainda assim, o racismo segue presente — ora negado com veemência, ora relativizado ou interpretado com indiferença. Essa ambivalência é reveladora. Ela expressa uma forma particular de identidade negra, marcada pela cisão entre os negros “de dentro” e “de fora” da igreja. Para os entrevistados, especialmente, aqueles que romperam com religiões afro-brasileiras antes da conversão, a adesão à fé evangélica marca um ponto de ruptura com o passado, entendido como “trevas”. O desligamento das práticas religiosas de matriz africana é visto não apenas como uma mudança de fé, mas como purificação espiritual. Nesse sentido, os ex-adeptos reafirmam uma identidade cristã que os

diferencia dos outros negros, estabelecendo uma fronteira simbólica baseada na religiosidade.

Essa diferenciação também reforça uma noção de “redenção individual”, na qual o reconhecimento racial não passa por vínculos coletivos ou ancestrais, mas por uma trajetória espiritual pessoal. O legado africano é, portanto, negado como parte constitutiva da identidade negra, em favor de uma experiência subjetiva de salvação e autovalorização, sustentada pela doutrina da igreja. A religiosidade, nesse contexto, funciona como operador simbólico de distinção racial, ainda que mantenha o verniz do universalismo cristão.

De modo geral, Aquino (2006) se alinha a produções anteriores que apontam a prevalência do discurso universalista nas igrejas protestantes — discurso que tende a sobrepor-se à construção de uma identidade negra afirmativa ou coletiva. No entanto, sua contribuição é relevante por demonstrar como a religiosidade pode operar como critério de diferenciação intra-racial, entre os que assumem uma identidade cristã e os que são associados a práticas afro-brasileiras. A aproximação da Igreja Internacional da Graça de Deus com grupos como a Igreja Deus é Amor reforça essa tendência, na medida em que ambas promovem uma identidade negra desvinculada da ancestralidade africana. Essa construção teológica e simbólica articula, assim, uma identidade negra “outra”, reformulada a partir do pentecostalismo e das exigências morais e estéticas da igreja.

O trabalho de Rosa Maria Aquino (2006) revela as contradições internas do neopentecostalismo no que diz respeito às relações raciais. Embora proclame um discurso igualitário (“somos todos filhos de Deus”), a Igreja Internacional da Graça de Deus reproduz, de forma sutil, o racismo estrutural da sociedade brasileira. A “pardização” e a valorização do fenótipo branco indicam que a igualdade proclamada não se traduz plenamente em práticas.

Apesar disso, a religiosidade pentecostal também promove formas de reinterpretação subjetiva, especialmente entre mulheres negras, que passam a valorizar suas características físicas após a conversão. No entanto, essa valorização individual não se converte necessariamente em consciência racial coletiva, mas reforça uma identidade negra individualizada, descolada de vínculos históricos e ancestrais. Aquino evidencia, assim, a complexidade das identidades negras no campo evangélico, marcadas por tensões entre fé, estética e pertencimento racial. Ser

negro envolve repertórios diversos como aparência, classe, ancestralidade, cultura, sempre em processo de construção social.

Em 2007, no campo das Ciências Sociais, Itamar Pereira Aguiar defendeu a tese intitulada *Do púlpito ao baquiço: religião e laços familiares na trama da ocupação do sertão*, na qual investiga o trânsito religioso entre fiéis da Igreja Batista e adeptos das religiões de matriz africana em Vitória da Conquista, Bahia. O autor identifica não apenas a circulação de indivíduos entre a Igreja Batista e o candomblé, mas também as tensões, ressignificações e rearranjos que esse deslocamento provoca no interior da doutrina batista tradicional, quando essa se insere em um campo religioso plural, povoado por práticas de matriz afro-indígena, kardecistas e católicas. Vitória da Conquista, com sua ampla oferta de expressões religiosas e sua história forjada em uma cultura mágico-religiosa singular, que articula elementos afro-indígenas, configura-se como um espaço privilegiado para observar formas sincréticas, fluidas e contextuais de vivência religiosa. O campo religioso local não é apenas competitivo ou excludente; ao contrário, nele emergem modos diversos de ser e viver a fé, marcados pela interpenetração simbólica entre tradições, em constante negociação entre ortodoxia e experiência cotidiana.

Duas conclusões da pesquisa de Aguiar merecem destaque. A primeira diz respeito à relação entre os batistas e os povos de santo, que se estrutura sob o signo da demonização das religiões de matriz africana. A conversão batista, nesses termos, não é apenas uma reorientação teológica, mas também um rompimento simbólico com o passado religioso, frequentemente interpretado como demoníaco. “A conversão supunha uma demonização e negação do passado religioso africano” (Aguiar, 2007, p. 215). Essa negação, entretanto, não se dá de forma plena e irreversível.

A segunda conclusão aponta para práticas dissonantes entre discurso e vivência. Apesar da condenação formal, muitos convertidos continuam, de forma clandestina e estratégica, a recorrer aos serviços mágicos, participar de procissões e festas populares — como o carnaval — mesmo diante da ameaça de expulsão das igrejas evangélicas e, ao mesmo tempo, desejosos de manter sua pertença institucional à Igreja Batista. Trata-se de uma religiosidade negociada, que tensiona continuamente os limites entre ortodoxia e agência individual.

A tese de Aguiar fornece subsídios importantes para repensarmos os conceitos de identidade religiosa, conversão e pertencimento a partir da valorização da pluralidade, da subjetividade e da agência dos sujeitos. O autor propõe um olhar que

se distancia das dicotomias tradicionais (sagrado/profano, cristianismo/religiões afro-brasileiras, fidelidade/apostasia) para evidenciar os trânsitos, as ambivalências e os deslocamentos que constituem a experiência religiosa no Brasil contemporâneo. Sua análise local, ancorada na observação etnográfica, revela que a identidade religiosa, longe de ser fixa ou monolítica, é construída em um campo de disputas simbólicas, no qual o sincretismo e a performance desempenham papel central.

No campo da Ciência da Religião, Diná da Silva Branchini defendeu, em 2008, a dissertação intitulada *Religião e Identidade: um estudo sobre negros metodistas da região metropolitana de São Paulo*. O objetivo da pesquisa foi analisar como a filiação religiosa contribui para a constituição identitária de fiéis negros metodistas, especialmente, à luz de quatro eixos de investigação:

1. as características sociais, econômicas e culturais da população negra na Região Metropolitana de São Paulo;
2. as posições oficiais da Igreja Metodista e de suas lideranças sobre a questão racial;
3. a dimensão racial das relações sociais e religiosas entre os metodistas negros; e
4. a presença de valores e expressões socioculturais afro-brasileiros entre esses sujeitos (Branchini, 2008, p. 11).

Branchini destaca que a tradição missionária estadunidense que fundou o metodismo no Brasil foi marcada por uma visão civilizatória que identificava indígenas e africanos com o paganismo. Tal concepção se materializou num proselitismo orientado à classe média branca, com desdobramentos tanto simbólicos quanto territoriais. Esse direcionamento reverberou, por exemplo, na menor presença de negros nas igrejas metodistas situadas nas regiões centrais de São Paulo, contrastando com a maior concentração de fiéis negros nas periferias urbanas – um fenômeno revelador da racialização do espaço religioso. No que diz respeito às expressões culturais e religiosas afro-brasileiras, a autora observa que a Igreja Metodista, influenciada também pelas ideias oriundas do campo pentecostal, adota um discurso de demonização das religiões de matriz africana. Nesse contexto, símbolos e práticas culturais africanos são, majoritariamente, inseridos nos espaços metodistas pela via da negação, associados ao mal, à ignorância espiritual ou à oposição aos preceitos cristãos. A conversão de pessoas negras ao metodismo, portanto, tende a significar uma ruptura com os referenciais do universo afro-brasileiro,

implicando na incorporação de uma tradição religiosa forjada no imaginário cristão euro-americano. Nas palavras contundentes da autora, esse processo representa a “incorporação da alma branca e a negação da alma negra” (Branchini, 2008, p. 178).

Como em outras pesquisas sobre a temática (como as de Novaes & Floriano, 1985), Branchini observa que, sob a ótica dos entrevistados, a adesão ao metodismo tende a operar como uma espécie de “imunização” simbólica contra as experiências de racismo. Em outras palavras, o preconceito racial é percebido como incongruente com os princípios do evangelho, e essa dissociação acaba por esvaziar o campo de possíveis reivindicações identitárias no interior da igreja. A afirmação da identidade negra, quando presente, não se traduz em consciência racial crítica, mas antes reforça distinções entre os negros “convertidos” e os negros “de fora”, considerados espiritualmente inferiores por não professarem a mesma fé.

Além disso, o envolvimento com o movimento negro ou com a militância racial evangélica é constantemente refutado pelos entrevistados. Essa rejeição se justifica tanto pelo temor de confronto com a ordem racial estabelecida quanto pelo controle social exercido pelas estruturas e lideranças da comunidade religiosa. Os poucos esforços de denúncia ou enfrentamento do racismo realizados por sujeitos negros metodistas são descritos como frágeis, isolados e sem legitimidade no seio da própria denominação.

Ainda que o trabalho empreenda um esforço empírico significativo e ofereça contribuições relevantes para a compreensão da relação entre fé protestante e identidade racial, a autora reatualiza argumentos já delineados nas décadas anteriores, sobretudo, nas análises de Novaes & Floriano (1985), reafirmando a ideia de que o protestantismo histórico operaria como um vetor assimilacionista no processo de incorporação do negro ao cristianismo. Em sua perspectiva, a conversão não apenas despolitiza a negritude, mas também contribui para a reprodução simbólica de uma subjetividade embranquecida, marcada pela recusa às ancestralidades afro-brasileiras e pelo alinhamento à normatividade branca dos modelos protestantes tradicionais.

Uma dissertação defendida por Tâmara Lis Reis Umbelino em 2008, no campo das Ciências Sociais, sob o título *Rappers do Senhor: Hip Hop Gospel como ferramenta de visibilidade para jovens negros pobres e evangélicos* tem como foco o fenômeno do hip-hop gospel como estratégia de afirmação social e identitária de jovens negros evangélicos, moradores da periferia urbana de Juiz de Fora (MG).

Inseridos no grupo “Ministério Galera de Cristo”, vinculado à Igreja de Cristo — uma denominação pentecostal —, esses jovens constroem um culto marcado simultaneamente pela estética da negritude urbana (influenciada pelo rap norte-americano contemporâneo) e por um conteúdo discursivo voltado à denúncia de injustiças sociais e do racismo.

A etnografia realizada por Umbelino revela que, embora o grupo reivindique uma identidade negra, essa identificação não se ancora em vínculos com as heranças culturais africanas. Não há, entre os integrantes, qualquer filiação simbólica às tradições africanas ou afro-brasileiras, mesmo quando essas não são alvo direto da demonização comum em segmentos do campo evangélico. A identidade negra que se constitui no interior do grupo está relacionada a um ideal de negritude evangélica norte-americana — representada pelos corais gospel dos Estados Unidos — com os quais os jovens se identificam e aspiram a semelhança. A figura do negro evangélico estadunidense, moralmente íntegro, musicalmente talentoso e socialmente respeitável, ocupa o lugar simbólico da referência étnico-identitária. Para esses jovens, a negritude não remete a uma ancestralidade africana nem à experiência das religiões de matriz africana; ao contrário, é articulada a partir de uma trajetória transatlântica em que os Estados Unidos, e não a África, figuram como polo cultural e espiritual de referência. O protestantismo, a escravidão e a diáspora formam a tríade que estrutura uma identidade negra gospel cuja matriz atlântica passa pelo “modelo afro-americano de ser negro e crente”. Nessa rota, como aponta a autora, a África não é um ponto de origem identitário, mas um elemento ausente ou silenciado na constituição da subjetividade negra desses jovens.

A pesquisa de Umbelino evidencia, portanto, que o hip-hop — em sua versão gospel — constitui, juntamente com o pentecostalismo, uma plataforma potente para a elaboração de uma identidade negra periférica. Essa identidade se expressa não apenas no conteúdo das canções, que denunciam o racismo e a desigualdade social, mas também na estética adotada pelo grupo (vestuário, gestualidade, vocabulário), mantendo, contudo, um forte compromisso com os valores morais e ascéticos do evangelicalismo pentecostal. Nesse sentido, o hip-hop gospel cumpre uma dupla função: serve como ferramenta de evangelização em territórios marcados pela vulnerabilidade social e, ao mesmo tempo, opera como meio de “resgate” simbólico da juventude negra da marginalidade, permitindo que estes jovens ocupem o espaço religioso sem abrir mão de sua expressão estética e cultural (Umbelino, 2008, p. 127).

Um ponto central da análise diz respeito à importância do ascetismo pentecostal e do papel do líder religioso como mediadores desse processo de inclusão. A abertura para a musicalidade e para a performance do hip-hop, sem que se exija a descaracterização identitária dos jovens, seria um fator decisivo na adesão desses sujeitos à igreja. Assim, a religiosidade funciona como um canal de construção da autoestima, disciplinamento ético e visibilidade social. Ao discutir os contornos dessa identidade negra gospel, a autora mobiliza o conceito de diáspora de Paul Gilroy (2021), especialmente, no que tange à desestabilização da tríade tradicional entre lugar, posição e consciência. A diáspora, nesse sentido, rompe o vínculo essencialista entre território e identidade e permite o surgimento de uma etnicidade forjada em trânsito, não ancorada necessariamente na “terra-mãe” africana. Conforme argumenta Gilroy (2021, p. 18), esse deslocamento rompe “com o poder do território para determinar a identidade”. No caso investigado por Umbelino, a identidade negra emerge de uma articulação entre o cotidiano periférico, a experiência de fé pentecostal e o repertório estético e político do hip-hop estadunidense, evidenciando uma forma transnacional e descentrada de reivindicação étnica.

Assim, a dissertação oferece uma contribuição relevante para o debate sobre identidade negra e protestantismo, ao demonstrar que, mesmo em contextos de exclusão social e apagamento histórico das heranças africanas, novas formas de enunciação da negritude podem emergir articuladas à religiosidade evangélica e à cultura urbana globalizada. A construção dessa identidade se dá, simultaneamente, em tensão com o modelo evangélico tradicional e em afastamento das raízes afro-brasileiras, apontando para a complexidade dos processos identitários no campo religioso contemporâneo.

A dissertação de Tâmara Umbelino oferece uma contribuição importante ao evidenciar como jovens negros evangélicos constroem uma identidade étnico-religiosa a partir de referências transnacionais, sobretudo o modelo afro-americano, deslocando a centralidade da ancestralidade africana na constituição da negritude. No entanto, sua análise deixa em aberto uma reflexão mais profunda sobre os limites e contradições desse processo — especialmente, no que diz respeito à ausência de vínculos com a herança afro-brasileira e ao possível reforço, ainda que involuntário, de lógicas que marginalizam tradições religiosas negras locais.

No campo da psicologia social, Ludmila Constant Pacheco defendeu, em 2010, a dissertação intitulada *Identidades: interface entre religião e negritude*, na qual

investiga a relação entre pertencimento racial e identidade religiosa a partir da análise comparativa entre membros do Candomblé e da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD). O estudo adota uma abordagem qualitativa e organiza os dados empíricos com base no tempo de adesão dos sujeitos às respectivas tradições religiosas. A autora propõe uma divisão geracional em três grupos: a primeira geração, composta por indivíduos com longa trajetória religiosa; a segunda geração, formada por sujeitos em estágio intermediário de envolvimento; e a terceira geração, cujos integrantes possuem recente inserção no Candomblé ou na IURD. A hipótese central da pesquisa considera que o tempo de vivência e inserção religiosa impacta diretamente a forma como os sujeitos articulam sua identidade racial. No caso do Candomblé, a autora constata que adeptos da primeira e da segunda geração expressam, com maior clareza, uma consciência racial articulada a uma cosmologia de matriz africana, revelando no discurso uma vinculação positiva com a negritude e os símbolos afro-brasileiros: “[...] os candomblecistas da primeira e segunda geração, quando perguntados sobre religião, demonstram consciência do lugar racial que ocupam como religiosos” (Pacheco, 2010, p. 14). No entanto, os sujeitos da terceira geração — mesmo inseridos em um campo religioso de referência africana — não demonstram o mesmo grau de identificação étnico-racial, tampouco mencionam a África ou valores de africanidade como elementos constitutivos da sua vivência religiosa. Tal constatação leva a autora a sugerir que o tempo de imersão e dedicação ao universo simbólico do Candomblé é um fator determinante para a construção de uma identidade afro-brasileira afirmada, ainda que o pertencimento à religião de matriz africana não seja, por si só, suficiente para consolidar a negritude como valor identitário.

Em contraste, no universo da Igreja Universal do Reino de Deus, Pacheco observa a ausência de qualquer reivindicação de identidade negra por parte dos fiéis entrevistados, independentemente do tempo de permanência na igreja. Mesmo entre sujeitos com fenótipo afrodescendente, a negritude não é verbalizada nem reconhecida como categoria de pertencimento. A autora conclui que, na IURD, o pertencimento racial é sistematicamente ignorado, uma vez que a instituição não apenas deixa de promover o debate sobre africanidade, como também atua na demonização das tradições religiosas afro-brasileiras. Assim, para Pacheco, a ausência de identificação racial entre os fiéis da IURD não decorre exclusivamente de

escolhas individuais, mas reflete um projeto institucional que estimula a assimilação simbólica e a negação da herança afrodescendente.

A dissertação, ao enfatizar “o caráter alienado da referida religião neopentecostal” frente às questões raciais, estabelece um contraponto entre a IURD e o Candomblé, esse último descrito como campo potencial de reafirmação da identidade negra. Contudo, embora essa oposição seja relevante em termos empíricos, a análise apresenta limites teóricos ao restringir-se a categorias como “alienação” e “reprodução” para interpretar o silenciamento racial no universo neopentecostal. O trabalho poderia se beneficiar de uma leitura mais dialética, que problematizasse os atravessamentos históricos, políticos e subjetivos que estruturam a adesão a religiões como a IURD por parte da população negra. Questões como o papel da IURD enquanto mediadora da experiência urbana periférica, sua gramática moral e sua capacidade de oferecer pertencimento e sentido existencial frente à exclusão social, não são suficientemente exploradas.

Ainda assim, a pesquisa de Pacheco contribui ao demonstrar que o pertencimento religioso não opera de forma neutra ou abstrata, mas está profundamente imbricado nas disputas por identidade e visibilidade racial no Brasil contemporâneo. Sua divisão geracional oferece uma ferramenta analítica interessante para pensar os diferentes graus de apropriação do discurso racial nas vivências religiosas afrodescendentes, ao passo que sua crítica à IURD abre espaço para reflexões sobre os limites e possibilidades de construção da negritude em campos religiosos não-afrocentrados.

No campo das Ciências Sociais, Lidiane Freitas Costa defendeu, em 2013, a dissertação intitulada *A ação política em organizações negras da Bahia: velhos e novos dilemas da ação coletiva*. O trabalho se propõe a investigar o funcionamento interno, as estratégias e os desafios enfrentados por distintas organizações negras baianas — entre elas, o Movimento Negro Evangélico — no processo de construção de ações políticas coletivas. A pesquisa insere-se no debate mais amplo sobre os impasses da ação coletiva no contexto das lutas por reconhecimento e redistribuição no Brasil contemporâneo, especialmente, quando atravessadas por marcadores como raça, religião e ideologia política.

A hipótese central da autora parte do entendimento de que as clivagens raciais, religiosas e político-partidárias operam como obstáculos significativos à formação de alianças estáveis e eficazes entre os diversos segmentos que compõem o movimento

negro na Bahia. Em outras palavras, a fragmentação interna decorrente de posicionamentos divergentes impede a construção de uma frente unificada de atuação política, limitando o alcance e a eficácia das ações coletivas. No caso específico do Movimento Negro Evangélico, Costa aponta dois fatores que minam sua legitimidade e capacidade de mobilização: de um lado, a frágil articulação com o campo evangélico institucional, no qual o discurso racial ainda encontra resistência ou indiferença; de outro, a desconfiança manifestada por outros setores do movimento negro, especialmente, os ligados a tradições religiosas afro-brasileiras ou a vertentes de esquerda laica, que veem com reservas a inserção de evangélicos em espaços de luta racial. Essa dupla rejeição configura, segundo a autora, um impasse estrutural, no qual o pertencimento religioso cristão, longe de ser um ponto de conexão, torna-se um vetor de isolamento.

A análise de Costa revela ainda que as convicções políticas, ideológicas e religiosas dos membros das diversas organizações negras frequentemente levam à formação de círculos restritos de solidariedade interna, dificultando a construção de uma identidade coletiva mais ampla e plural. Assim, a busca por hegemonia interna, ou mesmo por protagonismo na agenda nacional antirracista, compromete a formação de redes cooperativas, as quais seriam fundamentais para a obtenção de ganhos coletivos — razão de ser das próprias organizações. Nesse sentido, a dissertação problematiza a ideia, por vezes romantizada, de uma unidade política homogênea no interior do movimento negro. Ao contrário, evidencia-se um campo marcado por tensões constantes, disputas simbólicas, afiliações partidárias concorrentes e diferenças religiosas não conciliadas, que impõem limites reais à ação política conjunta. A autora, ao evidenciar esse quadro, contribui para um entendimento mais nuançado da complexidade organizacional dos movimentos negros na contemporaneidade, destacando que a pluralidade interna, embora politicamente rica, exige arranjos mais sofisticados de mediação e escuta para que se possa produzir convergência estratégica.

A dissertação intitulada *O discurso de um grupo evangélico acerca das religiões afro-indígenas brasileiras*, defendida por Tiago Camino, em 2013, no campo das Ciências Sociais, analisou o discurso de membros de uma igreja evangélica pentecostal sobre as religiões afro-indígenas brasileiras. Um dos objetivos centrais da pesquisa foi examinar possíveis contrastes de gênero, isto é, identificar variações discursivas entre homens e mulheres no tratamento do tema. Os resultados

confirmam achados já recorrentes na literatura: as religiões afro-indígenas continuam sendo as mais demonizadas nos discursos de fiéis, mesmo quando estes se autodeclaram pretos ou pardos. A questão racial, no entanto, permanece ausente ou invisibilizada nas respostas relacionadas à identidade. Segundo Camino, as mulheres entrevistadas tendem a apresentar um discurso ainda mais intolerante, embora, paradoxalmente, as falas revelem um desconhecimento generalizado sobre o universo religioso afro-brasileiro e indígena. Apesar de não apresentar inovações significativas em relação à produção já consolidada, o autor reforça, ao entrevistar majoritariamente pessoas negras, que a lógica da intolerância religiosa atravessa fronteiras raciais, desafiando explicações binárias como a clássica oposição entre “negros x brancos”.

Já a dissertação de Lizandra Santa Silva (2014), defendida no Programa de Pós-Graduação em História, amplia a compreensão do fenômeno ao investigar o trânsito religioso de adeptos do Candomblé e da Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte para o pentecostalismo e neopentecostalismo em Cachoeira (BA) entre 1980 e 2007. A autora identifica múltiplas motivações para a migração religiosa: busca por cura física e emocional, promessa de prosperidade, frustração com a religião de origem ou desejo por prestígio social. Neste contexto, a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) desempenha papel de destaque, adotando um proselitismo agressivo que se consolida em um cenário marcado pela exclusão social da população negra e pela decadência política e econômica da cidade. O neopentecostalismo, nesse sentido, ocupa o vazio simbólico e material deixado pela retração de antigas redes religiosas e comunitárias, transformando as relações com o sagrado e impondo novas normas de pertença.

Um dos achados importantes de Silva (2014) é a maior incidência de mulheres entre os convertidos, o que sugere a existência de demandas específicas associadas à busca por harmonia conjugal e apoio diante das adversidades sociais. Apesar da ênfase das igrejas pentecostais em modelos de gênero assimétricos, a autora ressalta que, para muitas mulheres, esses espaços funcionam como redes de acolhimento, sociabilidade e reconhecimento moral, mesmo que a custo de certa submissão.

A pesquisa de Humberto Ribeiro Martins (2017), intitulada *Dos negros do “Saravá, meu Pai” para o “Amém, Jesus”*: abordagem sobre questões de fé e identidade, também segue essa linha investigativa ao explorar os processos identitários de ex-praticantes de religiões afro-brasileiras convertidos à Igreja

Universal do Reino de Deus em Pelotas (RS). O autor entrevistou negros oriundos do Candomblé, da Umbanda e do Movimento Negro Evangélico da região metropolitana de Porto Alegre, focando em temas como motivações para a conversão, discriminação racial, mobilidade social, identidade religiosa e intolerância.

As conclusões de Martins dialogam diretamente com os achados de Silva (2014) e outros autores já mencionados: (1) o rompimento com as religiões de matriz africana está frequentemente relacionado a experiências de decepção ou desilusão religiosa; (2) há uma tendência à negação da discriminação racial por parte dos convertidos, que passam a valorizar uma identidade universalista baseada na ideia de igualdade espiritual diante de Deus; (3) a conversão culmina na construção de uma nova identidade que rechaça os marcadores culturais da ancestralidade africana, demoniza as antigas crenças e adere a um discurso fortemente assimilacionista.

Em suma, as pesquisas de Camino (2013), Silva (2014) e Martins (2017) apontam para a complexa articulação entre religião, identidade racial e subjetividade em contextos de vulnerabilidade social e simbólica. O que se observa não é apenas a adoção de um novo credo, mas a incorporação de um novo regime de valores, no qual a identidade negra é muitas vezes ressignificada ou apagada, não necessariamente por imposição externa, mas como resultado de estratégias de sobrevivência, pertencimento e busca por sentido num mundo profundamente desigual. A demonização das tradições afro-brasileiras, nesse sentido, constitui não apenas um reflexo da doutrina institucional das igrejas neopentecostais, mas também um sintoma das tensões e ambivalências que atravessam a construção da identidade negra em ambientes religiosos hegemônicos.

Por fim, a tese de Rosenilton Oliveira (2017), defendida no âmbito da antropologia, investiga os modos pelos quais, ao longo das duas últimas décadas, líderes religiosos católicos, afro-brasileiros e evangélicos articularam as relações entre religião e identidade negra, tanto para os públicos internos de suas comunidades quanto no espaço público, com vistas à reivindicação de políticas voltadas aos segmentos sociais e confessionais dos quais fazem parte. No que tange especificamente ao Movimento Negro Evangélico, o autor identifica uma rejeição à incorporação direta de símbolos oriundos da herança africana. As questões étnico-raciais, no interior deste movimento, passam a ser elaboradas por meio de estratégias simbólicas como a “africanização do cristianismo” e a reinterpretação das Escrituras Sagradas com ênfase na presença de personagens bíblicos negros. Conforme

destaca Oliveira, os militantes evangélicos desta corrente investem “[...] numa nova exegese bíblica e uma leitura da situação do negro brasileiro a partir dessa nova interpretação” (Oliveira, 2017, p. 149). Tal esforço visa projetar a constituição de uma “igreja evangélica negra” e a consolidação de uma teologia negra brasileira, que reconheça e valorize a experiência histórica e espiritual do povo negro à luz do Evangelho.

No entanto, essas iniciativas enfrentam barreiras estruturais importantes. Por um lado, encontram resistência entre setores evangélicos tradicionais, que continuam a associar toda a herança cultural africana ao mal, à idolatria e à demonolatria. Por outro, deparam-se com o desafio da baixa capilaridade e fragilidade organizativa dos setores evangélicos negros no interior do campo evangélico hegemônico. Além disso, a desconfiança histórica entre os movimentos negros laicos, praticantes de religiões de matriz africana e os evangélicos militantes contribui para o adiamento de eventuais convergências e alianças estratégicas na luta contra o racismo estrutural e religioso.

É nesse sentido que o panorama bibliográfico aqui traçado evidencia a constituição de um campo ainda incipiente, mas absolutamente necessário, de investigações que procuram compreender a religiosidade negra no Brasil para além das tradições de matriz africana. O foco sobre as experiências de sujeitos negros no interior das igrejas protestantes, sobretudo, pentecostais e neopentecostais, revela uma trama marcada por tensões entre apagamento, negociação e reinvenção da identidade racial. Nesse contexto, as igrejas evangélicas emergem não apenas como espaços de reprodução simbólica de valores racializados, mas também como territórios nos quais se desenrolam práticas de resistência, reinterpretação e produção de sentido.

A recorrência, nas pesquisas analisadas, de casos em que o pertencimento racial é esvaziado ou deslocado por um universalismo teológico — como nas obras de Branchini (2008), Pacheco (2010), Martins (2017) e Camino (2013) — sugere que as denominações evangélicas, em geral, operam com uma lógica de negação da diferença racial. A doutrina da “nova criatura” em Cristo, muito presente no discurso pentecostal, tende a dissociar o sujeito de sua historicidade e corporeidade racial, promovendo, por vezes, uma subjetividade marcada pela rejeição da ancestralidade africana. A esse respeito, os aportes de Frantz Fanon (1983) são elucidativos ao demonstrar como o negro, em contextos de dominação colonial ou simbólica, pode

interiorizar discursos que operam a negação de si mesmo e a busca por validação em modelos brancos/europeus de humanidade.

Entretanto, reduzir o fenômeno religioso a um instrumento de alienação significaria ignorar as práticas sutis e criativas que os sujeitos engendram em seu cotidiano religioso. É aqui que os conceitos de Michel de Certeau (1994) — especialmente a noção de “arte de fazer” e de “invenção do cotidiano” — se mostram particularmente férteis. Certeau (1994) nos lembra que mesmo dentro de estruturas rígidas, normativas e aparentemente totalizantes, os indivíduos não são meros receptores passivos. Eles inventam modos de estar, de acreditar e de significar que escapam ao controle das instituições. No contexto das igrejas evangélicas, muitos fiéis negros mobilizam estratégias de ressignificação estética, afetiva e simbólica para afirmar, à sua maneira, uma negritude reconciliada com a fé cristã. Exemplos dessas táticas podem ser vistos no trabalho de Umbelino (2008), que mostra como jovens evangélicos negros se apropriam da estética do hip-hop gospel para denunciar o racismo e afirmar um pertencimento periférico e étnico, sem romper com os preceitos da moral pentecostal. Também em Oliveira (2017), a tentativa de criar uma teologia negra evangélica — com exegese própria e valorização de personagens bíblicos negros — evidencia uma releitura insurgente do cristianismo, embora ainda restrita em alcance e institucionalização.

A perspectiva de Stuart Hall (2001) é igualmente fundamental para compreender tais movimentos. Ao afirmar que a identidade é uma construção histórica, sempre marcada por deslocamentos e rearticulações, Hall contribui para pensar o protestantismo negro não como contradição em si, mas como lugar de enunciação múltiplo, no qual o sujeito opera entre tradição e ruptura, entre pertencimento religioso e reivindicação étnico-racial. Essa articulação precária e não resolvida é precisamente o que confere potência política à experiência de evangélicos negros — ainda que essa potência nem sempre se converta em ação coletiva consolidada.

É nesse ponto que os limites também se evidenciam. O campo evangélico, ainda majoritariamente branco em sua liderança e doutrina, impõe desafios à emergência de um protagonismo negro. O antiafricanismo teológico, somado à rejeição a formas religiosas não ocidentais, reproduz o que Achille Mbembe (2018) chamou de espectro da decolonialidade que no sagrado se consubstancia em um cristianismo que continua sendo utilizado como instrumento de hierarquização

simbólica. Por outro lado, a desconfiança de setores do movimento negro laico e das religiões afro-brasileiras em relação aos evangélicos — como aponta Oliveira (2017) — reforça a fragmentação de lutas antirracistas e enfraquece a possibilidade de alianças mais amplas no campo da política racial.

Em termos epistemológicos, observa-se que as pesquisas ainda oscilam entre leituras assimilacionistas da experiência religiosa negra (como apagamento da identidade) e leituras instrumentalistas (que veem a conversão como estratégia social). O desafio que se coloca é avançar em abordagens que incorporem os afetos, a ética, os desejos e as narrativas dos próprios sujeitos como parte constitutiva de suas trajetórias. Como destaca Certeau (1994, p. 41) é preciso “[...] exumar as formas sub-reptícias que são assumidas pela criatividade dispersa, tática e bricoladora dos grupos ou indivíduos presos agora nas redes de ‘vigilância’”, por meio das quais os sujeitos não apenas sobrevivem, mas produzem, no limite uma ‘antidisciplina’”

Assim, pensar o protestantismo negro exige uma abordagem teórica e metodológica que seja atenta às contradições, mas também às criações. O avanço das ações afirmativas, o crescimento da presença negra nas universidades e a consolidação (ainda que tímida) de iniciativas como o Movimento Negro Evangélico abrem novos horizontes para a produção de conhecimento e para o tensionamento do campo religioso.

A religiosidade negra evangélica não pode ser compreendida apenas como negação da ancestralidade africana, mas também como espaço de produção de uma subjetividade religiosa própria, por vezes crítica, por vezes conformista, mas sempre inserida em contextos concretos de desigualdade, desejo de pertencimento e necessidade de sentido. Não se trata de romantizar, mas de complexificar. De reconhecer que a fé, mesmo que enredada por disputas teológicas e políticas, é também um modo de estar no mundo — e, para milhões de negros e negras no Brasil, um modo de reexistir.

3 ENTRE A MILITÂNCIA E A PRODUÇÃO DE SABERES: A Intelectualidade Negra como Agente Educador

O capítulo anterior pretendeu recuperar a bibliografia sobre o tema das relações raciais e protestantes/evangélicos. O levantamento da produção aponta uma questão importante: apesar da adesão crescente de negros e negras à fé cristã evangélica, os

estudos sobre essa temática só começaram, nos últimos 20 anos, a ser timidamente alvo de investigação. Nesse contexto, o ingresso de pessoas negras nas universidades — entre as quais homens e mulheres evangélicos — parece ter contribuído para uma atenção maior ao tema, rompendo com a ótica que insiste em ver o "crente" como um grupo homogêneo. Não menos importante, a ascensão do Movimento Negro Evangélico é outro marco que multiplicou as identidades religiosas que caracterizam os negros no interior dos movimentos de combate ao racismo e defesa dos direitos da população negra.

De forma geral, diante da enorme demanda de se pensar a desigualdade racial no Brasil, as questões conectadas ao negro evangélico não foram objeto central de atenção. Não se trata aqui de culpabilizar intelectuais negros(as) que priorizaram outras temáticas, mas tampouco é possível ignorar que o adiamento desse estudo e do diálogo resultou em efeitos colaterais: um número crescente de pessoas evangélicas — maioria no referido credo — sobre as quais sabemos pouco ou quase nada. Parte delas está identificada ao campo conservador, alinhada a uma persistente recusa de pautas antirracistas e à defesa da meritocracia.

Por outro lado, grandes expoentes intelectuais do movimento negro têm sido resgatados e utilizados, mais recentemente, como base teórica para inúmeros estudos. Isso representa um avanço importante, pois combate o ostracismo e a invisibilidade a que foram relegados na academia. Destarte, cabe ressaltar uma pergunta: Quais debates provocados por intelectuais negros e negras podem colaborar (ou não) nas reflexões sobre o campo de estudos sobre negros evangélicos?

Gostaria de citar aqui quatro grandes intelectuais negros, contextualizando-os nas produções, ações e lutas empreendidas a partir do final da década de 1970 — período de reconstrução do movimento negro e ainda sob a vigência da ditadura militar. Pensadores fundamentais para minha trajetória acadêmica e militante: Abdias Nascimento, Lélia Gonzalez, Clóvis Moura e Beatriz Nascimento³⁶. Afirmo que todos

³⁶ Abdias do Nascimento, além de toda produção intelectual, atuou na reconstrução do Movimento Negro Contra a Discriminação Racial (MNUCDR, nome mais tarde reduzido para MNU, foi deputado, senador e uma das principais referências do movimento negro até sua ida para o Orum; Beatriz Nascimento consolidou-se historiadora, com relevante produção durante o curto período de vida, mas, entre os anos finais da década de 1970 e o início dos anos 1980, atuou na retomada dos movimentos sociais negros organizados; Clóvis Moura, com incontestável produção acadêmica, ingressa no movimento negro da década de 1970 através da criação de um centro de pesquisa militante intitulado Instituto Brasileiro de Estudos Africanistas (IBEA) em 1975; Lélia Gonzalez teve sólida formação e carreira universitária e exerceu um papel contundente na reconstrução do MNU. Ver: SHUMAHHER,

esses pensadores foram essenciais na minha formação e têm contribuição indiscutível para a base de lutas que compõem as pautas contemporâneas. Suas obras e ações integram aquilo que Nilma Lino Gomes (2025, p. 14-33) denominou de movimento negro educador. O conceito destaca o Movimento Negro não apenas como ator político, mas também como agente pedagógico fundamental, que produz e sistematiza saberes a partir de suas lutas por emancipação e contra o racismo, desafiando narrativas hegemônicas e contribuindo para a construção de uma educação antirracista.

Comum a todos os pensadores supracitados é a condição de intelectuais orgânicos. Os intelectuais orgânicos são aqueles que emergem diretamente de uma classe ou grupo social específico — seja a classe dominante ou uma classe subalterna — e atuam para dar a esse grupo consciência de sua própria função no campo econômico, social e político. Eles não formam uma casta separada, mas estão intrinsecamente ligados à vida, aos interesses e às aspirações do grupo do qual se originam. Sua função primordial não é apenas produzir conhecimento abstrato, mas organizar, articular, persuadir e dirigir (Gramsci, 1979, p. 3-23).

Abdias Nascimento, Beatriz Nascimento, Clóvis Moura e Lélia Gonzalez, além da produção intelectual, exerceram uma participação efetiva, junto a outros intelectuais, na reorganização do Movimento Negro Unificado Contra a Discriminação Racial (MNUCDR, nome mais tarde reduzido para MNU — Movimento Negro Unificado) no final dos anos 1970. É evidente que a atuação de cada um deles é anterior e segue posterior ao marco citado, mas, nesse momento histórico, todos estavam presentes, atuando (ora divergindo, ora convergindo), direta ou indiretamente, na articulação do MNUCDR.

A organicidade desses intelectuais negros aproxima-se da noção defendida por Gramsci sobre o papel da intelectualidade na sociedade, que se distancia da ideia tradicional dos intelectuais como grupo autônomo ou exclusivamente dedicado ao saber. No caso dos(as) pensadores(as) mencionados(as), são eles(as) que

Schuma e BRAZIL, Érico Vital. **Dicionário Mulheres do Brasil: de 1500 até a atualidade**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000; REIS, Gustavo de Almeida. **Clóvis Moura, O Movimento Negro E a Revolução Brasileira (1940-2000)**. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Goiás, Faculdade de História (FH), Programa de Pós-Graduação em História, Goiânia, 2024; RATTIS, Alex. **Eu sou atlântica: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento**. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo: Instituto Kuanza, 2007. Biografia. IPEAFRO – Instituto de Pesquisas e Estudos Afro-Brasileiros. **Biografia Abdias do Nascimento**. Rio de Janeiro, 2010. Disponível em: www.abdias.com.br. Acesso em: 04 de fevereiro de 2025.

colaboraram na construção de um significado coletivo para o grupo negro: “[...] homogeneidade e consciência de sua própria função, não apenas no campo econômico, mas também no social e político” (Gramsci, 2001, p. 15). Esses homens e mulheres negros foram porta-vozes, articuladores, pensadores e materializaram — não sem contradições e tensões — as aspirações e interesses de parte da população negra, elaborando, sub-repticiamente, a própria noção de movimento negro e publicizando aspectos específicos da identidade negra no Brasil.

Com isso, não estou atribuindo uma distinção essencial à intelectualidade negra, dotando-a de um caráter quase divino frente aos demais sujeitos negros. A despeito do protagonismo desses e de outros intelectuais, cabe ressaltar o alinhamento com Gramsci, que distingue intelectuais e não intelectuais a partir da atividade profissional específica de cada sujeito. Para o referido autor, “[...] todas **as pessoas** (grifo nosso, pois originalmente é homem) são intelectuais, poder-se-ia dizer então; mas nem todas **as pessoas** desempenham na sociedade a função de intelectuais” (Gramsci, 1979, p. 7).

Assim, Abdias Nascimento, Lélia Gonzalez, Clóvis Moura e Beatriz Nascimento são expoentes de um movimento negro que atua na “sociedade civil” — esfera das organizações privadas como escolas, igrejas, sindicatos, mídia — e na “sociedade política” (o Estado), constituindo-se como mediadores entre a comunidade negra, o poder público, a sociedade, a educação básica e a universidade (Gramsci, 1979, p. 10). Trata-se de um movimento negro contemporâneo (Pereira, 2014, p. 131)³⁷, fundado na pluralidade de instituições e militantes organizados desde o final da década de 1970. A organização, que inicialmente se reuniu sob a alcunha de Movimento Negro Contra a Discriminação Racial (MNUCDR), mais tarde passou a se chamar MNU — Movimento Negro Unificado. Sua fundação, em um ato público nas escadarias do Teatro Municipal de São Paulo, teve como pano de fundo casos de violência e discriminação racial. O movimento social renascido atualizou reivindicações de organizações de décadas passadas, reintroduzindo a luta por educação de qualidade e o combate ao racismo no sistema de ensino. Inovou ao promover debates, publicar manifestos, organizar protestos e pressionar o poder

³⁷ Para Pereira (2013, p. 131), há um movimento negro contemporâneo, surgido no Brasil em finais dos anos 1970, e esse se diferencia da tradição de luta contra o racismo em períodos anteriores. Ao menos duas características fundamentais registram esta distinção: a oposição ao mito da democracia racial e a construção de identidades político-culturais negras que fundamentaram a articulação das primeiras organizações.

público, recolocando, apesar da permanente resistência, a questão racial no centro do debate político brasileiro (Pereira, 2014, p. 249).

Outro ponto importante a ser considerado, e que diz respeito ao movimento negro de forma geral — e a seus militantes em particular — é a contribuição significativa para a formação de uma nova geração de militantes e intelectuais negros. A atuação política do movimento negro na conquista por políticas públicas de igualdade racial, bem como sua ação enquanto sociedade civil organizada e seu papel educador desafiou o senso comum e ofereceu uma análise crítica da realidade brasileira. Isso reverberou na capilaridade e adesão de pessoas negras contempladas por essas políticas raciais (Gomes, 2017; Borges, 2018).

As últimas seis décadas de formulações do movimento negro educador³⁸ migraram, por meio do constante uso político de termos e formas de organização que caracterizaram os embates por igualdade, para o interior do próprio discurso político, constringendo valores políticos vigentes. Mas essa migração também ocorreu na direção contrária: a linguagem racial, uma vez posta em uso político, absorveu valores políticos que alteraram a substância mesma da luta por igualdade racial. Instância aglutinadora e educadora das reivindicações do campo racial na década de 1970, os anos seguintes foram palco de fragmentação e do nascimento de uma gama de instituições, coletivos, grupos e sujeitos que passaram a integrar o movimento negro³⁹. Por outro lado, essa vitalidade e coerência, não derivam necessariamente de um consenso substancial entre as instituições integrantes do movimento negro, mas de um processo de organização particular e flexível, no qual intelectuais negros provêm

³⁸ Gomes (2017, p. 27) quando se refere ao Movimento Negro Educador faz um recorte temporal que abrange o final do século XIX, com destaque a abolição da escravidão e Proclamação da República, todo os sécs. XX e XXI. Minha prioridade nesta introdução diz respeito ao período que se inicia nos finais dos anos 1970 ou que Pereira (2013, p. 131) definiu como Movimento Negro Contemporâneo.

³⁹ Há uma longa e vasta discussão sobre o que define Movimento Negro e não é nosso objetivo encarar esse debate. De forma geral, o conceito de Movimento Negro é pouco delimitado e define o referido movimento de forma ampla, ou seja, como as mais diversas formas de organização e articulação das pessoas negras e negros. Para Nilma Lino Gomes (2017, p. 23), há que se ter “[...] objetivo explícito de superação do racismo e da discriminação racial”, enquanto para Joel Rufino dos Santos (1985, p. 287) “... todas as entidades, de qualquer natureza, e todas as ações, de qualquer tempo (aí compreendidas mesmo aquelas que visavam à autodefesa física e cultural do negro), fundadas e promovidas por pretos e negros”. Apesar de concordarem com a pluralidade das instituições, pessoas, grupos que integram o movimento negro uma sensível diferença distingue os posicionamentos. Outro ponto desta querela diz respeito ao uso do conceito no plural ou singular. Lélia González (1982, p. 18-20) defende a expressão movimento negro (no singular) apesar de reconhecer a miríade de experiências e diversidades de articulações e modos de se enfrentar politicamente a defesa do negro. Para a pensadora, o uso da expressão no singular garante a especificidade e a unidade do movimento negro em relação a outros movimentos sociais. Hanchard (2001), Domingues (2007, 2024), Queiroz (2010), Pereira (2010), apesar de concordarem com a alcunha Movimentos Negros, não utilizam em suas pesquisas o termo no plural.

uma ponte discursiva não apenas para o Estado, nas reivindicações por políticas públicas, mas também para toda e qualquer pessoa negra que se identifica com os princípios apresentados pelo movimento negro.

Na sua expressão educadora, o movimento negro, mesmo em sua forma coletiva, teve (e tem) um corpo de intelectuais — dos quais destaquei os quatro supracitados — que, de modo orgânico, atuaram (e atuam) enquanto representantes e formadores da população negra. Os limites de sua atuação individual e coletiva são tênues⁴⁰, por vezes confusos, o que os aproxima da concepção de “intelectual orgânico”. Inspirado pela análise de Gramsci (1979, p. 3-15), que deslocou o intelectual de uma posição de suposta autonomia para a de um agente ligado a um grupo social, percebe-se a preponderância da intelectualidade negra. É ela que projeta às populações negras a homogeneidade e a consciência de sua própria função nas esferas econômica, social e política. Ao articular os interesses e aspirações do grupo, esses intelectuais elaboram sua visão de mundo, ideologia e cultura, tornando-se, assim, importantes na formulação de uma contra-hegemonia⁴¹.

O uso do conceito, obviamente, não deve ignorar o contexto de produção da intelectualidade negra, sistematicamente marginalizada e invisibilizada pelas estruturas de poder. A própria ideia de “intelectual”, na tradição ocidental, foi construída de modo a excluir sujeitos negros, cujas formas de conhecimento e expressão eram — e, por vezes, ainda são — frequentemente desqualificadas como folclore, mito ou saber não científico. Diante desse quadro, a emergência de intelectuais negros⁴² ligados organicamente às suas comunidades representou, e

⁴⁰ Na obra “Movimento Negro Educador” (2017), não há uma preocupação em estabelecer os limites das intervenções individuais e coletivas do amplo espectro de entidades e personalidades do movimento negro. Ao longo do livro a referência nominal a alguns intelectuais negros podem ser analisadas sob ótica do protagonismo desses no âmbito do movimento negro: organizando, escrevendo, disputando espaços institucionais, propondo políticas públicas. Um corpo coletivo, por vezes, mobilizado por intelectuais recrutados no seio do grupo social negro.

⁴¹ O uso do conceito não é irrestrito. Sabemos que o contexto original está focado na luta de classes e que para o movimento negro o eixo estruturante da opressão é a raça (embora alguns segmentos destaquem a importância de ambas as dimensões). Entretanto, o leque de pautas abrangidas pela diversidade de intelectuais orgânicos do movimento negro tem condições de agregar um repertório maior de formulações para a construção de uma sociedade verdadeiramente justa e igualitária.

⁴² Há um debate sobre diferença das noções de “intelectual negro” e “negro intelectual” (incluindo a variação hifenizada “negro-intelectual”). O termo “intelectual negro” pode referir-se a qualquer indivíduo negro que atue profissionalmente no campo intelectual – seja na academia, nas artes, na literatura ou em outras áreas de produção de saber – independentemente do foco temático de seu trabalho ou de seu alinhamento explícito com as pautas do movimento negro. Por outro lado, a expressão “negro intelectual” (e sua forma intensificada “negro-intelectual”) designa aqueles intelectuais cuja produção de conhecimento está intrinsecamente conectada à sua experiência enquanto sujeitos racializados na sociedade brasileira. Em síntese, a diferença crucial entre os dois termos reside na centralidade

ainda representa, um ato de resistência epistêmica e política (Oliveira, 2014, p. 33-36).

A noção de “Movimento Negro Educador” (Gomes, 2017) quer apresentar uma mudança na compreensão do papel pedagógico e epistêmico do movimento negro, desindividualizando-o⁴³, ou seja, reforçando o caráter coletivo das intervenções em detrimento das ações individuais de seus militantes. Um esforço investigativo voltado ao reconhecimento do movimento negro não apenas como um ator político de reivindicação e luta por direitos, mas também como um sujeito coletivo de produção de conhecimento, formação e educação. No bojo dessa análise a educação não está exclusivamente nas instituições formais (escolas, universidades), mas também nas práticas, nos saberes e nas pedagogias desenvolvidas no seio das lutas sociais como instâncias educativas cruciais.

De acordo com Gomes (2017), a dimensão educativa do movimento negro é intrinsecamente ligada à sua atuação política, concebendo a educação como um ato de resistência, formação de consciência crítica e mobilização para a transformação social.

O Movimento Negro Educador pode ser compreendido como um “educador coletivo”, que constrói e dissemina saberes emancipatórios, desafiando o racismo estrutural e propondo uma nova epistemologia política. Sua ação questiona a própria educação escolar, da educação básica à educação superior, assim como os discursos que sustentam a suposta harmonia racial no Brasil e o ideal do branqueamento. Ele vai além da denúncia das desigualdades: articula e constrói projetos transformadores que ressignificam o papel do Estado, da política, do sistema jurídico, das mídias, da educação e da cultura na construção de uma sociedade antirracista. Essa capacidade de proposição e transformação é um de seus diferenciais em relação a outros movimentos sociais e populares do século XX. Além disso, é fundamental destacar que, em aliança com os movimentos populares de resistência à ditadura militar instaurada em 1964, o Movimento Negro Educador desempenhou um papel ativo nos processos de contestação e denúncia do Estado autoritário (Gomes, 2024, p. 14).

Essa perspectiva busca descolonizar mentes e currículos, ao questionar o eurocentrismo, empoderar sujeitos negros por meio do fortalecimento da identidade e da autoestima, e contribuir para a construção de uma sociedade antirracista,

atribuída à identidade racial e ao compromisso político na definição e na prática do intelectual. (Pereira, 2014, p. 61-72)

⁴³ Embora não seja esse o sentido da expressão na frase, cabe citar o conceito **desindividualização**, cunhado por Robert Castel (1998, p. 600-602), que descreve o processo pelo qual o trabalhador se insere a sistemas coletivos de direitos e proteções. Em vez de apagar o indivíduo, essa forma de desindividualização o constitui como um sujeito social com dignidade e segurança.

composta por cidadãos engajados. Nilma Lino Gomes (2017, p. 60-68) aprofunda essa abordagem ao destacar que o movimento negro produz saberes específicos a partir de suas lutas históricas, tais como: 1) saber sobre o corpo negro como território de identidade e resistência; 2) saber ancestral, que valoriza a memória e as tradições africanas; 3) saber comunitário, fundado na coletividade e na solidariedade; 4) saber da experiência, que valida o conhecimento advindo da vivência concreta do racismo; 5) saber sobre o próprio racismo, compreendido em suas múltiplas dimensões.

Reconhecer o movimento negro como agente educador é, portanto, condição fundamental para uma educação verdadeiramente antirracista. Isso implica valorizar os conhecimentos produzidos fora dos muros da escola, estabelecer um diálogo horizontal com as instituições de ensino, incorporar essas perspectivas nos currículos e nas práticas pedagógicas e, sobretudo, compreender que o enfrentamento ao racismo exige uma profunda transformação nas concepções educativas e na estrutura da própria escola. Em síntese, o conceito de Movimento Negro Educador (MNE) amplia a nossa compreensão sobre o que é educação, quem educa e onde se educa, reconhecendo as lutas sociais antirracistas como espaços privilegiados de produção de conhecimento, formação política e construção de cidadania emancipatória.

Nesse sentido, os conceitos de Movimento Negro Educador e de Intelectual Orgânico, embora oriundos de tradições disciplinares e teóricas distintas, compartilham questões centrais que os aproximam. Em ambos os casos, a produção de saber e a ação educativa não são concebidas como neutras ou autônomas, mas sim orientadas pelos interesses e necessidades de emancipação de um grupo social específico. Esses conceitos valorizam a formação de uma consciência crítica como etapa fundamental para a ação política transformadora. O Intelectual Orgânico, na formulação de Antônio Gramsci, atua como organizador coletivo e estrategista político de seu grupo social na disputa por hegemonia. De modo semelhante, o Movimento Negro Educador, por meio de práticas educativas formais e informais, exerce um papel central na mobilização da comunidade negra, na articulação de suas demandas e na construção de estratégias voltadas à transformação social e à conquista de direitos. Ambos reconhecem, ainda, a importância da atuação na sociedade civil, para além das instituições estatais formais. Enquanto o conceito gramsciano privilegia organizações como partidos políticos, sindicatos e a imprensa, o Movimento Negro Educador se faz presente em uma gama ainda mais ampla de espaços institucionais

e não institucionais, tais como escolas, igrejas, terreiros, redes de mulheres negras, movimentos de juventude, coletivos culturais, entre outros.

É inegável a importância do conceito de Movimento Negro Educador no campo teórico brasileiro, especialmente por ampliar os horizontes do que se entende por educação. Contudo, não se pode ignorar o papel central que os intelectuais negros desempenham, por vezes de forma individual, no processo de recolher, sistematizar e disseminar os saberes construídos historicamente pela população negra, transformando-os em demandas políticas concretas (Gomes, 2024, p. 13). A própria autora reconhece esse protagonismo, ao apontar que a atuação desses sujeitos tem sido fundamental para a consolidação de uma agenda política antirracista no Brasil.

Esse movimento social desempenhou um papel fundamental na transformação de um alerta histórico feito por organizações negras do século XX, bem como por intelectuais e ativistas negros e negras de grande relevância para a sociedade brasileira, como Abdias Nascimento, Joel Rufino dos Santos, Lélia González, Beatriz Nascimento, Thereza Santos, Clóvis Moura, Henrique Cunha Júnior, Petronilha Beatriz Gonçalves e Silva, Raquel de Oliveira, Ana Célia da Silva, dentre outros. Esses pensadores e pensadoras denunciaram o apagamento da população negra na educação brasileira, na qual a presença negra nas Américas era frequentemente reduzida à escravidão, enquanto sua história e participação na construção do Brasil eram silenciadas ou negadas (Gomes, 2024, p. 14).

Mais adiante, ao se referir às referências negras citadas anteriormente, ela afirma que “[...] direta ou indiretamente, esses militantes, reconhecidos tanto por sua atuação política quanto profissional, foram precursores de uma das mais profundas mudanças curriculares da educação brasileira”. É importante destacar algumas questões, especialmente no que tange às definições presentes na obra. Assim como a delimitação do conceito de movimento negro não constitui foco de suas preocupações, o mesmo pode ser dito em relação ao uso das expressões intelectual e militante. Ambas, por vezes, empregadas como sinônimos, deixam dúvidas: O movimento negro educador defende a indistinção entre intelectual e militante? Ou, de fato, há uma intelectualidade negra protagonista que, apesar da coletividade, participa, age e contribui na formulação de uma nova hegemonia?

As próprias indefinições que atravessam o multifacetado conceito de movimento negro — caracterizado pela diversidade de instituições que o compõem — assim como os limites imprecisos entre intelectualidade e militância, impedem uma resposta definitiva a essas indagações. De todo modo, a ideia de intelectuais negros orgânicos atuando no interior do movimento negro educador me parece crível. Essa

afirmação não invalida o caráter coletivo do MNE, mas constitui uma tentativa de explorar as diversas formas pelas quais o movimento negro se organiza internamente e intervém publicamente no cenário político, social e educacional. Muitas vezes, essas intervenções ocorrem de fato de forma coletiva; outras, ações individualizadas são coletivizadas e atribuídas a esse grande emaranhado denominado Movimento Negro.

No âmbito das políticas públicas, a figura que é recorrentemente convocada a título de representatividade e autoridade é o intelectual negro, que, para o olhar externo, é visto como militante mesmo quando reconhecidos seus méritos acadêmicos; e, internamente, é considerado um intelectual, mesmo quando reconhecida sua atuação militante⁴⁴.

Para Oliveira (2014, p. 175), o intelectual negro⁴⁵ atua também como ponte entre a comunidade negra e a sociedade mais ampla, funcionando como um elo vital que nutre, informa, articula e compartilha conhecimentos entre esses dois mundos, com o objetivo de contribuir para a construção de uma sociedade mais equitativa. A “inteligência negra” está diretamente ligada à produção e à luta contra as formas de dominação da população negra, operando como uma liderança. Essa liderança é inspirada por uma intelectualidade ascendente ao mesmo tempo em que inspira

⁴⁴ É fato que esta autoridade tem se tornado cada vez mais dispersa, especialmente no contexto das redes sociais, no qual o número de seguidores que a pessoa tem confere legitimidade para opinar sobre qualquer assunto. “De preto e louco, todo mundo sabe um pouco”, diria o advogado Hédio Silva Júnior em uma conversa informal que tive com ele. E essa realidade não se limita apenas a pessoas brancas — pessoas negras também acabam ocupando esse lugar. Muitas vezes, o “lugar de fala” chancela a voz de pessoas negras, mesmo quando essas não têm relação direta com determinados debates, o que contribui para a difusão de discursos exclusivistas, meritocráticos, elitistas e, paradoxalmente, antinegros. Trata-se de uma dinâmica bastante comum no universo digital. Outro ponto importante é que, com a ascensão das redes sociais, torna-se ainda mais complexa a definição do que seja o Movimento Negro. Diversas personalidades negras do mundo virtual se identificam como parte desse movimento — ou são percebidas como suas representantes. Contudo, como não há uma centralidade ou instância formal que autorize ou legitime quem pode falar em nome do Movimento Negro — dada a pluralidade de instituições e vozes que o compõem —, qualquer posicionamento público, mesmo que contraditório, é frequentemente interpretado como se representasse uma posição oficial do movimento. Diante disso, algumas perguntas se tornam inevitáveis: “Existe algum protocolo para integrar o Movimento Negro?”; “A autoridade para se declarar integrante do movimento é conferida ao ingressar em alguma instituição ligada à luta pela igualdade racial, ou é possível assumir essa identidade de forma individual?”; “Ser atuante no mundo digital já torna alguém um militante negro?” Não tenho a pretensão de responder a essas perguntas, mas acredito que compartilhá-las seja um convite importante à reflexão.

⁴⁵ Oliveira (2014), em sua tese de doutorado, objetivou compreender os processos pelos quais negros e negras se constituem como intelectuais e identificar como suas experiências, enquanto homens e mulheres negros, podem contribuir para a educação das relações étnico-raciais. O autor desenvolve o conceito de “negro-intelectual” invertendo a ênfase tradicional ao partir da identidade racial (“negro”) como elemento fundamental e constitutivo da prática intelectual. Este conceito designa aqueles intelectuais cuja produção de conhecimento está intrinsecamente conectada à sua experiência enquanto sujeitos racializados na sociedade brasileira. De todo modo, seguindo as expressões comumente usadas permaneceremos com o uso de intelectual negro.

gerações futuras. Os atributos que conferem ao sujeito negro a condição de intelectual negro possuem dimensões fundamentadas na coletividade, no compromisso com uma pauta voltada à melhoria das condições de vida da população negra e na tradução dos desejos da comunidade negra em ações concretas junto ao poder público. Para além dessas dimensões, três outros elementos me parecem fundamentais no processo de consolidação de uma intelectualidade negra representativa e reconhecida, tanto interna quanto externamente: 1) Esfera social de atuação; 2) Atividade investigativa; 3) Textualização⁴⁶.

O primeiro elemento a ser considerado é a esfera social de atuação, que se refere ao contexto institucional, político e cultural no qual o intelectual negro titulou-se academicamente, está inserido institucionalmente e/ou produz seu trabalho científico. Nesse caso, não nos referimos ao espaço do movimento social, mas à trajetória e ao vínculo desse sujeito com a universidade. Tal contexto implica nas lutas e tensões decorrentes das resistências encontradas nas universidades, centros de pesquisa e editoras, que estabelecem o que é legítimo ou não em termos de pesquisa histórica, assim como nas relações de poder no âmbito acadêmico, que procuram determinar quem pode falar, sobre o que pode falar e como deve falar. Por muito tempo, os espaços institucionais de saber determinaram o que seria silenciado ou excluído no campo da ciência. Coube — e ainda cabe — aos intelectuais negros (e aliados antirracistas) introduzir investigações que ampliem os horizontes do campo científico, desbaratando a censura racista que caracteriza alguns segmentos do saber. Dessa forma, sugerimos que parte da legitimidade interna e externa conferida ao intelectual negro decorre do vínculo com instituições de saber.

O segundo elemento é a atividade investigativa, que diz respeito aos procedimentos metodológicos, técnicas e operações que o intelectual negro apreende ao longo de sua trajetória acadêmica e utiliza na produção de pesquisas, livros, artigos e materiais que colaboram na defesa institucional de políticas públicas para a população negra, na reescrita da história e memória dos negros, na intervenção nas diversas áreas do conhecimento etc.. A atividade investigativa funciona como uma mediação entre a esfera social de atuação e a textualização, pois é por meio dela que

⁴⁶ Para reflexão dessas três dimensões inspirei-me no que Certeau (1982, p. 65) convencionou chamar de operação historiográfica. Quis reforçar com essa reflexão o local de destaque do intelectual negro no interior do movimento negro. Algo que embora pareça óbvio, por vezes, não é verbalmente assumido.

o intelectual negro transforma sua esfera social — com suas limitações e possibilidades — em um trabalho afrorreferenciado. Essa mediação não é neutra, pois carrega escolhas teóricas, metodológicas e políticas.

Por fim, a textualização refere-se à construção do texto, com suas regras, convenções e estratégias narrativas. Trata-se da expressão maior do trabalho intelectual, por meio da qual o pesquisador transforma sua investigação em texto. No âmbito desses aspectos, emerge o intelectual negro cujas posições dentro das estruturas políticas, educacionais e burocráticas lhe conferiram maior acesso institucional — acesso que não foi, e não é desprovido de tensões, racismo, lutas e opressão. Esse acesso é fundamental para o processo da intelectualidade orgânica, visto que o conhecimento e o bom trânsito nas atividades vinculadas à esfera social de atuação, à atividade investigativa e à textualização impactaram tanto a materialização de políticas públicas quanto a capilaridade do movimento.

Os intelectuais negros, a partir dessa entidade maior concebida como movimento negro educador, forjaram-se nos bancos das universidades, produzindo livros, artigos, filmes e outras produções racializadas que colaboraram no “recrutamento” de tantas outras pessoas negras. Ainda que parte das práticas culturais e religiosas negras estejam fundamentadas na oralidade e não tenham tido recepção nas universidades, a academia e a escrita foram vetores importantes nas conquistas obtidas até o momento. A universidade continua sendo um espaço de investimento e de desejo de ingresso da população negra, além de um *lócus* privilegiado de formação dos quadros do movimento negro. A escrita permanece como tecnologia de registro e comunicação, instrumento de poder e organização social, meio de preservação e transmissão cultural, ferramenta de pensamento e produção de conhecimento, e veículo de expressão artística e literária produzido pelos diversos intelectuais do movimento negro nas últimas décadas.

Entender-se como movimento negro — e, nesse campo, incluem intelectuais orgânicos negros e mesmo os que preconizam o movimento negro educador — é alinhar-se explicitamente na luta pela superação do racismo e da discriminação racial, assim como na valorização da história e das culturas negras brasileiras (Gomes, 2017, p. 13-24). Individualmente, além de partilhar dessas premissas, são bases dessa experiência comum a identidade negra e a consciência racial. Abdias Nascimento, Beatriz Nascimento, Clóvis Moura e Lélia Gonzalez são alguns dos intelectuais que mergulharam nessas reflexões e produziram um vasto material. Mas que tipo de

reflexões acerca dessas temáticas eles celebram em suas obras? O que é uma pessoa negra com consciência racial? Além do fenótipo, quais outros aspectos caracterizam a identidade negra?

Os intelectuais citados foram fundamentais na formação, organização, ação e capilaridade do movimento negro. Seus escritos reverberam até os dias de hoje, formando milhares de pessoas negras. Tratam-se de referências bibliográficas que caminham em paralelo à ação militante e ao desdobramento concreto em políticas públicas nas quais cada um, direta ou indiretamente, esteve envolvido. Assim, antes de adentrarmos à reflexão sobre cada um desses pensadores e considerando um dos “tipos” simbólicos dos processos de consciência racial, propomos iniciar recuperando a peça *Sortilégio*, de Abdias do Nascimento (1973). Ao apresentá-la neste trabalho, não pretendemos generalizar para todo movimento social a experiência de consciência racial e identidade negra descrita na obra, mas sim registrá-la como um dos posicionamentos públicos defendidos por setores do movimento negro enquanto experiência de racialidade.

3.1 CONSCIÊNCIA RACIAL EM QUATRO VOZES: PERSPECTIVAS DE ABDIAS NASCIMENTO, LÉLIA GONZALEZ, CLÓVIS MOURA E BEATRIZ NASCIMENTO

A consciência racial, no contexto brasileiro, transcende a simples percepção da cor da pele ou da origem étnica. Trata-se de um conceito complexo e multifacetado, forjado na encruzilhada da história, da cultura, da política e da experiência vivida da diáspora africana em solo nacional. É um processo contínuo de reconhecimento da identidade negra, de compreensão crítica das estruturas de opressão racial que marcam a sociedade brasileira e de engajamento na luta pela emancipação e afirmação plena da humanidade negra. Longe de constituir um construto monolítico, a consciência racial foi — e continua sendo — elaborada e reelaborada por diversas vozes, refletindo diferentes trajetórias, referenciais teóricos e ênfases analíticas. Sua importância reside na capacidade de nomear a experiência do racismo, de desvelar ideologias como o mito da democracia racial e de mobilizar indivíduos e coletividades para a ação transformadora, constituindo-se como ferramenta fundamental na luta antirracista e na construção de um futuro mais justo e equânime.

Neste cenário de efervescência intelectual e política, quatro figuras emergem como pilares na construção do pensamento sobre a consciência racial no Brasil: Abdias Nascimento, Lélia Gonzalez, Clóvis Moura e Beatriz Nascimento. Cada um, a seu modo e a partir de vivências e formações singulares, contribuiu decisivamente para aprofundar, tensionar e expandir os significados desse conceito. Abdias Nascimento, com sua visão panafricanista e a proposição do Quilombismo; Lélia Gonzalez, com sua análise interseccional pioneira e a formulação da Amefricanidade; Clóvis Moura, com sua leitura marxista da práxis negra e da resistência histórica; e Beatriz Nascimento, com sua abordagem poética e filosófica centrada no corpo, na memória e no Ôrí. Suas obras, marcadas pela erudição, pela militância e por um profundo compromisso com a libertação.

3.1.1 Abdias Nascimento: Quilombismo, História e Panafricanismo

Iniciamos nossas reflexões com Abdias do Nascimento — intelectual, ativista político e artista brasileiro — figura fundamental na luta pelos direitos civis da população negra no Brasil. Sua obra, marcada por um profundo engajamento social, abordou temas como o racismo, a desigualdade social e a construção da identidade negra. Suas contribuições atravessam distintos campos de atuação, entre os quais destacam-se: (1) o Teatro Experimental do Negro (TEN), no qual promoveu o teatro como ferramenta de conscientização e resistência, dando voz à população negra e denunciando as injustiças vivenciadas; (2) o engajamento na luta por igualdade racial, sendo um dos principais articuladores do movimento negro brasileiro, organizando manifestações, conferências e campanhas em defesa da equidade; (3) o pensamento político, pois sua produção literária sobre a questão racial no Brasil foi fundamental para a formulação de um pensamento político negro crítico, que desconstruiu os mitos da democracia racial e denunciou o racismo institucionalizado; e (4) a produção artística — além da militância, Abdias também foi artista plástico, deixando um legado relevante para as artes visuais brasileiras (Semog; Nascimento, 2006).

No que se refere ao Teatro Experimental do Negro, cabe aqui uma breve digressão pessoal, que espero alinhar ao objetivo deste capítulo. O TEN foi uma companhia teatral fundada por Abdias do Nascimento, em 1944, no Rio de Janeiro. Trata-se de uma iniciativa pioneira que teve como propósito central a valorização da cultura negra, a denúncia do racismo e a ampliação das possibilidades de

representação para a população negra brasileira. Alguns dos objetivos do TEN, segundo Semog e Nascimento (2006, p. 118–136), foram:

- Valorização da cultura negra: o TEN buscava resgatar e valorizar a cultura afro-brasileira, historicamente marginalizada. Por meio do teatro, apresentava histórias, mitos e lendas do povo negro, promovendo identidade e autoestima;
- Denúncia do racismo: as peças encenadas abordavam temas como a escravidão, a discriminação racial e a desigualdade social, expondo as injustiças estruturais sofridas pelos negros no Brasil;
- Conscientização e mobilização: o teatro era compreendido como instrumento político, voltado à formação crítica e ao estímulo à luta por igualdade racial e direitos civis.

O TEN foi pioneiro entre as iniciativas organizadas de enfrentamento ao racismo no Brasil, tornando-se referência para movimentos políticos e artísticos contemporâneos. A companhia ofereceu espaço para que os negros expressassem suas vivências, dores e esperanças, contribuindo para a diversificação do teatro nacional e para a visibilidade da cultura negra. Apesar de ter sido extinta em 1961, seu legado permanece como símbolo de resistência estética e política.

Entre os espetáculos encenados pelo TEN está a peça *Sortilégio: a saga do Zumbi redivivo* (1979). De imediato, compartilho que mantenho uma relação pessoal com esse trabalho de Abdias do Nascimento. Em 1998, tive a oportunidade de participar de uma leitura dramatizada da obra no Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro (IFCS/UFRJ). À época, cursava a graduação em História e matriculei-me na disciplina “O Negro no Pensamento Brasileiro”, oferecida pelos professores doutores Flávio Gomes, Olívia Cunha, Peter Fry e Yvonne Maggie. Como alternativa à prova escrita, os alunos poderiam organizar uma leitura dramatizada da referida peça de Abdias — e assim o fizemos.

Os professores convidaram o autor para assistir à apresentação. Abdias esteve presente no pátio do IFCS, acompanhou toda a performance do grupo, elogiou nosso trabalho e, posteriormente, tive o privilégio de conhecê-lo melhor, inclusive visitando sua casa e tendo acesso à sua biblioteca. Esse episódio ocorreu em um período anterior à implementação da política de cotas nas universidades públicas. A maioria de nós, inclusive eu, vinha das regiões periféricas da cidade e tinha pouco ou nenhum contato com o debate racial até então. Nesse sentido, a disciplina, além de introduzir e provocar o debate sobre as relações raciais, permitiu-me o contato com outros(as)

estudantes negros(as) mais amadurecidos(as) na discussão, o que foi decisivo na minha formação intelectual e política.

O fato é que a trajetória política e intelectual de Abdias do Nascimento, bem como sua produção literária, colaborou intensamente na formação de muitos estudantes que ingressaram na universidade no final dos anos 1990 — e nas décadas seguintes — sendo particularmente decisiva na minha própria formação. Sou um homem negro formado pelas ideias, ações e narrativas produzidas por lideranças, intelectuais e militantes do período pós-1978.

Dito isso, gostaria de retomar a peça *Sortilégio: a saga do Zumbi redivivo* (1979), já citada anteriormente. O personagem principal dessa obra representa uma metáfora potente do processo de transformação e tomada de consciência pelo qual muitos homens e mulheres negros passam ao longo da vida. Ele encarna um modelo de autodescoberta e de encontro com a própria racialidade, cujo percurso integra o discurso público do movimento negro. Nesse discurso, estão presentes a aceitação de si, a elevação da autoestima, o acolhimento e reconhecimento de referenciais culturais, estéticos e religiosos afro-brasileiros e africanos.

Embora a obra tenha sido escrita ainda no final da década de 1940, não pôde ser apresentada à época devido à censura, que a classificou como “imoral”. O texto possui duas versões. A primeira foi encenada em 1957, pelo Teatro Experimental do Negro, no Teatro Municipal do Rio de Janeiro. Já a segunda — que serviu de base para a encenação da qual participei no IFCS-UFRJ — foi escrita após a estadia de Abdias do Nascimento, entre 1976 e 1977, na cidade sagrada de Ilê-Ifé, na Nigéria. Lá, ele teve contato direto com a cultura iorubá. Essa vivência motivou alterações substanciais na peça. “Foram introduzidos novos personagens e cenários, aprofundamos a dimensão da cultura africana, fundamental ao seu desenvolvimento. A dimensão histórica também mereceu maior destaque na segunda versão, com referência específica à saga de Zumbi dos Palmares” (Nascimento, 1997, p. 79).

Sortilégio trata do conflito interno de Emanuel, o protagonista, dividido entre duas visões de mundo: uma cristã, branca e ocidental; outra africana, negra e ancestral. Emanuel é um advogado negro que se casa com uma mulher branca, Margarida, na expectativa de que a união lhe proporcione validação social. No entanto, o que ele vivencia é dor, rejeição e racismo. Paralelamente, mantém uma relação amorosa com Efigênia, uma mulher negra que representa o verdadeiro afeto e identidade. No entanto, essa relação também é interrompida, revelando que o

distanciamento de Emanuel em relação à sua identidade racial que o impede de sustentar a relação.

O término do romance entre Emanuel e Efigênia ilustra de forma simbólica os efeitos do racismo estrutural, da rejeição à ancestralidade africana e do desejo de branqueamento como estratégia de ascensão social. Ainda que Efigênia e Emanuel sigam caminhos distintos, a personagem feminina não abandona completamente o vínculo afetivo que os unia. Margarida, a esposa branca, é acusada por Efigênia de ter abortado um filho por medo da cor da criança. Diante da suspeita de infidelidade e da acusação de racismo, Emanuel assassina Margarida. Fugindo da polícia, ele sobe um morro e se depara com um terreiro. É nesse espaço simbólico, sagrado e coletivo que a peça se desenrola. Ali, o personagem revisita suas escolhas e tenta se libertar das amarras do racismo, da pobreza e da violência, ao som de pontos de candomblé. O desfecho é trágico: Ogum desfere o golpe fatal e Emanuel é sacrificado.

A construção dos personagens em *Sortilégio* insere-se no que Zilá Bernd (1987) denomina “literatura negra”. Para a autora, tal categoria abarca textos “[...] em que houver um eu enunciador que se quer negro, que reivindica sua especificidade negra” (Bernd, 1987, p. 16). Trata-se de considerar obras literárias em que se manifesta um modo negro de ver o mundo, escritos que, partilhando uma condição histórica comum — a de ex-escravizados ou seus descendentes —, tornam-se conscientes dessa condição. A segunda versão da peça, escrita após a estadia de Abdias na Nigéria, aprofundou os vínculos com a cultura africana e passou a incorporar explicitamente a saga de Zumbi dos Palmares, como símbolo de resistência e ancestralidade. Abdias do Nascimento reafirma esse deslocamento de ênfase: da tragédia pessoal ao compromisso coletivo.

Segundo Elisa Larkin, em entrevista concedida ao *Brasil de Direitos* (2024), essa reescrita também foi uma resposta às críticas da época, que apontavam Emanuel como um herói individual, à moda das tragédias gregas. A nova versão buscou, portanto, reconstruir a narrativa sob uma lógica afrocentrada, marcada pela coletividade, pelo sagrado e pela ancestralidade como forças propulsoras da transformação subjetiva do personagem. Emanuel não é apenas um indivíduo em crise: ele simboliza o processo coletivo de politização da negritude, conforme forjado no discurso e nas práticas do movimento negro contemporâneo.

O fato é que a questão religiosa é um dos aspectos centrais que permeiam toda a peça de Abdias do Nascimento. Logo no início da obra, há um diálogo entre a

Yalorixá e as filhas de santo, no qual a primeira expressa profundo conhecimento das práticas religiosas de matriz africana e personifica a ancestralidade e a sabedoria. Essa personagem é apresentada como guardiã do sagrado, portadora de um saber cerimonial que lhe confere a missão de zelar pelo renascimento espiritual e pelo despertar das consciências.

Em contraste com essa figura de autoridade espiritual, as Filhas I, II e III introduzem o público à trama por meio de comentários críticos sobre as trajetórias das personagens, especialmente, Emanuel. Elas representam o povo — o coletivo — que assiste aos acontecimentos e tece suas opiniões a partir de experiências que também estão atravessadas pelas contradições e dilemas do racismo estrutural. Essas personagens, por vezes, evidenciam que compartilham das mesmas dores e tensões vividas pelas figuras centrais da peça. Um exemplo expressivo é a frase: “– Doutor lá para as brancas dele. Comigo não!!” — uma subversão da formulação popular: “– Doutor lá para as negas dele”. Aqui, nota-se um incômodo com a deferência direcionada a Emanuel por uma das filhas de santo, revelando tensões internas entre personagens negros sobre afeto, desejo e status social.

Ao longo da peça, são frequentes os momentos em que as filhas de santo expressam certo desconforto, revelando o lugar contraditório que ocupam no enredo. Sua função as aproxima do “coro” presente na tragédia grega clássica: um coletivo que, ao comentar os eventos, expressa valores, críticas e conflitos de uma coletividade inserida no contexto dramático da narrativa.

A frase “O destino está na cor. Nem uma névoa é impune ao seu próprio destino” (Nascimento, 1979, p. 51) explicita a perspectiva de que o drama da cor atravessa todos os personagens, situando a pessoa negra em uma sociedade em que os privilégios são concedidos àqueles que se aproximam do padrão branco. Apenas a Yalorixá aparece na peça como uma personagem empática e plenamente consciente das dinâmicas racistas vividas por Emanuel e Efigênia. Sua presença, ao longo da narrativa, culmina na ritualística de morte e renascimento do protagonista, quando celebra os orixás, os povos e as personagens do universo afro-brasileiro.

Analisando a fala de Emanuel na cena em que ele foge e chega ao terreiro, gostaria de destacar três aspectos centrais no processo de introdução do personagem à ritualística e ao espaço sagrado:

- 1- Reconhecimento do racismo institucional: Emanuel narra uma experiência de violência policial, evidenciando que não ignora o racismo estrutural. A

Filha I comenta: “– Tão fácil prender um negro de madrugada”. Ao que Emanuel responde: “– Um só, não: muitos. Como aqueles pobres diabos que me fizeram companhia”. Em seguida, a Filha III pergunta: “– Será crime a gente nascer preto?”, e Emanuel afirma: “– Talvez hoje tenham razão em me prender...” (Nascimento, 1979, p. 57-58). Essas falas revelam um estado ambíguo de consciência, oscilando entre a crítica e a interiorização da violência sofrida.

2- Ambivalência religiosa: O protagonista inicialmente despreza os símbolos religiosos que encontra no terreiro, ainda que demonstre familiaridade com eles. Isso revela um conhecimento prévio — ainda que negado — das religiões de matriz africana. Ele diz: “– Ah... é um despacho. Até galo preto! Então é despacho para Exú. Quanta porcaria... Isso deve ser o pegi..., a gameleira deles... Neste caso, o terreiro é aqui mesmo! Que azar! ” (Nascimento, 1979, p. 56-57). A linguagem pejorativa contrasta com o reconhecimento dos elementos sagrados, revelando um conflito interno com sua herança cultural e religiosa.

3- Medo da repressão religiosa: Emanuel demonstra temor real e concreto da repressão policial contra o candomblé, que, no contexto histórico da peça, era frequentemente criminalizado. Ele afirma: “– A polícia costuma dar batidas nos terreiros... Prendem tambores sagrados... os crentes... até as mães de santo...” (Nascimento, 1979, p. 57). A palavra “até” assume aqui a função de marcador de gradação, indicando que nem mesmo as lideranças religiosas escapam da violência institucional. Segundo Neves (apud Silva, 2005, p. 115), esse uso do “até” como “marcador de circunscrição” denota a ampliação da abrangência da ação, sugerindo que Emanuel reconhece a arbitrariedade e a gravidade da repressão ao culto afro-brasileiro.

Ao longo da peça, Emanuel vive um intenso processo — não linear — de oscilação entre a negação e a celebração de sua ancestralidade africana, em constante tensão com o ideal do branqueamento. Um dos grandes dilemas que o atravessam diz respeito ao seu romance com Efigênia. O racismo, a desigualdade social e a violência tornam inviável a continuidade desse amor. No universo de referências de pessoas negras, o casamento inter-racial pode representar, conforme Fanon (1983, p. 60-62), tanto um desejo de ascensão social, quanto uma tentativa de desracialização ou mesmo uma vingança simbólica contra a branquitude. Essa ambivalência está expressa na fala de Efigênia: “– Vegetando em favelas... Como

poderia eu frequentar lugares decentes? Que rapaz de cor poderia me oferecer a festa que me oferecem esta noite? ” (Nascimento, 1979, p. 98).

Da mesma forma, Emanuel expressa a pressão social que o afasta de mulheres negras e o impele em direção ao ideal branco. Uma personagem o confronta: “– E você, com quem casou? Por acaso com uma negra? Negro doutor só quer saber de brancas... de louras...” (Nascimento, 1979, p. 94). Essa acusação evidencia o desejo de aceitação social por meio da união com mulheres brancas ao mesmo tempo em que denuncia o apagamento das mulheres negras como sujeitos de afeto e parceria.

A obra suscita inúmeras reflexões, entre as quais se destaca a questão do relacionamento inter-racial. No Brasil, a ascensão social por meio de uma união caracterizada pela inter-racialidade é uma realidade latente para parcela significativa da população negra. Desde a década de 1980, os dados estatísticos vêm apontando um crescimento gradual dos casamentos inter-raciais. Longo (2011, p. 148) observa que:

A ideia de compensação entre uma raça/cor de menor status social com um nível maior de escolaridade pode ser identificada, pois as chances de união são maiores entre os casais inter-raciais quando há a hipogamia feminina por escolaridade. Isso mostra, por exemplo, que as uniões do homem mais escuro com a mulher mais clara têm maiores chances de ocorrer caso o homem tenha uma escolaridade maior do que a da mulher.

Assim, a relação interracial é marcada por dinâmicas de compensação simbólica. Em situações de diferença racial, o homem negro, por exemplo, tenderia a compensar o baixo status associado à sua raça/cor com maior escolaridade ou renda (Longo, 2011, p. 65). Retomando a peça e refletindo sobre o cotidiano da população negra no Brasil, considero que a matrimonialização entre pessoas negras e brancas deve ser analisada também a partir das táticas sociais mobilizadas pelos sujeitos negros. Nesses enlaces, a passividade, a disciplina e a alienação cedem espaço a uma pluralidade de posturas incoerentes e contraditórias, que tensionam a lógica de negros passivos ou dóceis.

Nesse sentido, à luz das reflexões de E. P. Thompson (1981), as ações dos personagens não devem ser reduzidas a meros reflexos das forças estruturais, que, em uma leitura determinista, poderiam enquadrar Emanuel e Efigênia apenas como expressões de alienação racial ou como participantes de um projeto de branqueamento. Pelo contrário, é a experiência vivida que molda a consciência e as

formas de resistência desses sujeitos, mesmo sob condições estruturais opressivas. Trata-se de considerar que, apesar das determinações sociais, há agência e elaboração subjetiva no modo como homens e mulheres negros respondem às pressões raciais que enfrentam. Isso não diminui a centralidade do racismo, mas evidencia uma dimensão ativa e interpretativa da ação social negra, mesmo em contextos adversos.

Dessa forma, em nenhum momento da obra o relacionamento interracial é romantizado ou idealizado. Os personagens têm plena consciência das formas de subalternização, estigmas, violências e processos de racialização que os atravessam ao se relacionarem com pessoas brancas. Esse conhecimento é expresso, por exemplo, quando Efigênia responde à Filha II, ao ser questionada se já havia rejeitado a brancura: “– Muito diferente, minha filha... Eu... precisava vencer. Vocês sabem: os brancos têm o privilégio... sem eles nada se faz” (Nascimento, 1979, p. 76). Emanuel também relata sua vivência do racismo no casamento com uma mulher branca, afirmando: “– Muito depressa compreendi que não adiantava qualquer esforço” (Nascimento, 1979, p. 113), em referência às negativas da esposa branca em manter relações sexuais com ele. Os personagens, portanto, expressam uma condição marcada pela contradição e não-linearidade, própria da experiência negra na diáspora.

A peça *Sortilégio: a saga do Zumbi redivivo* enuncia, de forma central, três dimensões fundamentais: 1) a identidade racial, 2) o relacionamento inter-racial e 3) a religiosidade de matriz africana. Essas dimensões dizem respeito aos significados do “ser negro” e articulam-se à ideia de construção da consciência racial. Conforme se depreende da crítica literária e dos estudos sobre a obra, há certo consenso em interpretá-la como a trajetória de assunção da consciência racial por parte de Emanuel, cuja virada simbólica se inicia com sua chegada ao terreiro. Outra análise recorrente compreende a tentativa de Emanuel — um homem negro — de buscar ascensão social por meio da miscigenação (Silva, 2020, p. 36-37). No caso de Efigênia, suas relações com homens brancos são lidas à luz de uma dinâmica racializada de poder e submissão. Assim, os conflitos pessoais dos personagens se entrelaçam com questões sociais mais amplas, como o racismo estrutural e a imposição de padrões de beleza, conduta e religiosidade. Emanuel, ao internalizar os

valores da sociedade branca, revela sua alienação em relação à própria identidade negra⁴⁷.

A noção de consciência racial atravessa todo o projeto do Teatro Experimental do Negro (TEN) e, conseqüentemente, constitui eixo fundamental da peça. Para Abdias do Nascimento, o teatro deveria funcionar como instrumento de conscientização política e identitária, possibilitando à população negra o reconhecimento de sua história, cultura e subjetividade — sistematicamente negadas ou distorcidas pela narrativa hegemônica da “democracia racial” (Nascimento, 2003). Essa preocupação era evidente já no jornal *Quilombo*, editado pelo TEN, que questionava frontalmente o mito da harmonia racial no Brasil (Nascimento, 2004, p. 223). Tal projeto está presente em toda sua produção, como veremos a seguir.

Figura central na luta pelos direitos e pela dignidade do povo negro no Brasil e no mundo, Abdias do Nascimento foi artista visual, dramaturgo, escritor, professor e político. Sua trajetória se entrelaça com a própria história do movimento negro organizado no século XX. Abdias dedicou sua vida a denunciar o racismo e afirmar o valor da herança africana na constituição da identidade brasileira. Para ele, a consciência racial estava indissociavelmente ligada à consciência histórica, entendida como um processo de recuperação da personalidade africana — obliterada por séculos de escravidão e colonialismo.

Um dos pilares de seu pensamento é a crítica contundente ao mito da democracia racial. Em *O Genocídio do Negro Brasileiro: processo de um racismo mascarado* (1978), Abdias desmascara essa ideologia, argumentando que a mestiçagem cordial e o discurso de igualdade racial servem, na realidade, para encobrir um etnocídio sistemático. A consciência racial, nesse contexto, não é apenas um dado identitário, mas um ato de ruptura e lucidez: uma forma de enfrentar a violência simbólica e material que sustenta o racismo.

⁴⁷ Para análises da peça *Sortilégio, a saga de Zumbi Redivivo* ver: PATROCÍNIO, Soraya Martins. *Identidades Afro-brasileiras: Sortilégio, Anjo Negro E Silêncio*. 2013; ANJOS, Maria Luisa Araújo. *A Escolarização Da Peça Sortilégio II - Mistério Negro De Zumbi Redivivo De Abdias Do Nascimento*, 2007. FANK, Mayara Zanatta. *Faces Da Duplicidade E Reconfigurações Míticas Em Anjo Negro e Sortilégio - Mistério Negro*, 2020. SILVA, Josefa Rouse da [UNESP]. *Mais E Mais Perto De Nós: Imagens e Personificações Da Mulher Negra No Teatro Brasileiro Dos Anos 1940 a 2008, No Contexto Da Experiência Cênica e Do Ativismo Das Mulheres Negras Segundo Sortilégio I, Sortilégio II e Sete Ventos*, 2019. NOGARI Júnior, Arnaldo. *TEN, Abdias Do Nascimento E Rosário Fusco: A (re)construção Da Personagem Negra No Teatro Brasileiro*, 2024. MOURA, Christian Fernando dos Santos [UNESP]. *O Teatro Experimental Do Negro -: Estudo Da Personagem Negra Em Duas Peças Encenadas (1947-1951)*, 2008.

Freyre cunha eufemismos raciais tendo em vista racionalizar as relações de raça no país, como exemplifica sua ênfase e insistência no termo morenidade; não se trata de ingênuo jogo de palavras, mas sim de proposta vazando extremamente perigosa mística racista, cujo objetivo é o desaparecimento inapelável do descendente africano, tanto fisicamente quanto espiritualmente, através do malicioso processo de embranquecer a pele negra e a cultura do negro. (Nascimento, 1978, p. 43).

Contra-pondo-se a essa realidade, Abdias do Nascimento propôs o *Quilombismo* (2002) como um projeto político, social e cultural de libertação do povo negro e de reconfiguração profunda da sociedade brasileira. Inspirado na experiência histórica dos quilombos — comunidades autônomas formadas por africanos escravizados e seus descendentes —, o *Quilombismo* não se tratava de um retorno nostálgico ao passado, mas de uma proposta concreta de organização social assentada em valores africanos, tais como a coletividade, a solidariedade, o respeito à ancestralidade e uma relação harmoniosa com a natureza.

Para Abdias, o *Quilombismo* representava uma alternativa civilizatória, fundamentada em uma lógica anticapitalista, antirracista e democrática, propondo a constituição de um Estado multinacional e pluricultural. Essa proposta rompia com os paradigmas hegemônicos da modernidade ocidental e sugeria uma nova gramática de poder e de pertencimento, pautada pela justiça racial, pela soberania cultural e pela autodeterminação dos povos negros no Brasil.

Nesse horizonte, a consciência racial, para Abdias, não se esgota no reconhecimento subjetivo da identidade negra, mas culmina na adesão ativa a um projeto político transformador. O Quilombismo expressa, assim, a passagem da consciência racial à práxis coletiva, ou seja, ao compromisso com a construção de alternativas históricas próprias, capazes de romper com o legado colonial e com as estruturas de exclusão que ainda sustentam a sociedade brasileira.

Precisamos e devemos codificar nossa experiência por nós mesmos, sistematizá-la, interpretá-la e tirar desse ato todas as lições teóricas e práticas conforme a perspectiva exclusiva dos interesses da população negra e de sua respectiva visão de futuro. Esta se apresenta como a tarefa da atual geração afro-brasileira: “edificar a ciência histórica humanista do quilombismo” (Nascimento, 2009, p. 204–206).

A perspectiva de Abdias do Nascimento estava firmemente ancorada no panafricanismo, movimento que busca a unidade e a solidariedade entre todos os

povos africanos e da diáspora. Durante seu exílio, Abdias participou ativamente de congressos e eventos panafricanistas, conectando a luta do povo negro brasileiro às lutas por libertação no continente africano e em outras partes do mundo. A consciência racial, nesse contexto, adquire uma dimensão transnacional, ao reconhecer a experiência compartilhada da diáspora africana e a necessidade de uma luta unificada contra o racismo e o colonialismo em escala global. A afirmação da identidade negra passava, assim, pela valorização da “personalidade africana”, entendida como um conjunto de valores, práticas e visões de mundo que transcendem as fronteiras nacionais e unem os povos de ascendência africana.

Em suma, para Abdias do Nascimento, a consciência racial é simultaneamente um despertar histórico, uma crítica radical ao presente e um projeto político de futuro, ancorado na memória ancestral, na solidariedade panafricana e na proposta política do Quilombismo. A partir de suas reflexões, é possível delinear cinco dimensões fundamentais do que significa ser consciente racialmente: 1) reconhecimento da ancestralidade africana: valorização das raízes culturais, religiosas e históricas africanas como parte constitutiva da identidade negra; 2) compreensão crítica do racismo: entendimento dos mecanismos históricos e contemporâneos de opressão racial, incluindo o que Abdias denominou de “genocídio do negro brasileiro”; 3) afirmação positiva da identidade negra: superação da internalização do racismo e construção de uma autoimagem positiva enquanto sujeito negro; 4) compromisso com a luta antirracista: engajamento ativo na transformação das estruturas racistas da sociedade brasileira; 5) solidariedade pan-africanista: reconhecimento dos vínculos com as lutas negras globais e com o continente africano (Nascimento, 2002, p. 278–289; Nascimento, 1978, p. 93–100).

Esses aspectos compõem o repertório que caracteriza as intervenções públicas de Abdias do Nascimento em diferentes linguagens e suportes expressivos. Tais dimensões, ainda que atravessadas por disputas internas e externas, articulam-se com as pautas históricas do movimento negro brasileiro, bem como com as premissas e experiências frequentemente mobilizadas como comuns à experiência do “ser negro” no debate público contemporâneo.

Essa concepção multidimensional da consciência racial se expressa nas diversas obras de Abdias: no teatro, por meio da trajetória de personagens como Emanuel em *Sortilégio*; nos ensaios políticos, através da denúncia do genocídio negro e da proposição do Quilombismo; na poesia, por meio da evocação da ancestralidade

e da celebração da estética e dignidade negra; nas artes visuais, por meio da representação dos orixás e de símbolos da resistência afro-brasileira; e na atuação política, por meio da defesa de políticas afirmativas e da denúncia sistemática do racismo⁴⁸.

As ações e proposições de Abdias, não sem tensões e embates, dialogam e se entrelaçam com as principais bandeiras do movimento negro contemporâneo, contribuindo decisivamente para a sua formação política, intelectual e militante. A obra e a trajetória de Abdias do Nascimento oferecem uma compreensão ampla, dinâmica e profundamente comprometida da consciência racial como elemento constitutivo da identidade negra no Brasil. Para Abdias, essa consciência não é apenas um processo subjetivo de tomada de consciência individual, mas uma construção coletiva, enraizada na história da diáspora africana, nas experiências compartilhadas de opressão e resistência e na reelaboração crítica dos referenciais culturais e políticos eurocêntricos.

Nesse sentido, ao analisarmos sua produção intelectual e artística — do teatro ao ensaísmo político, da militância institucional ao panafricanismo —, torna-se evidente que a identidade negra, tal como defendida por Abdias, por vezes, flerta com uma essência fixa ou homogênea. Privilegiando um olhar que não enfrenta as possibilidades múltiplas de ser, pensar e existir no mundo, marcado por conflitos, contradições e reexistências que caracterizam o negro brasileiro. Essa multiplicidade se expressa na figura de Emanuel, protagonista de *Sortilégio*, cuja trajetória simbólica encarna os dilemas, rupturas e reinvenções de um sujeito negro em confronto com as marcas da branquitude normativa e o resgate de uma memória ancestral.

Aqui, é possível articular a reflexão de Abdias ao conceito de experiência, conforme elaborado por E. P. Thompson (1981). Para o historiador britânico, a experiência não é algo puramente dado nem inteiramente determinado por estruturas objetivas, mas sim a forma como os sujeitos vivem, interpretam e respondem às condições materiais e simbólicas do seu tempo. Aplicando essa chave analítica à obra de Abdias, compreendemos que a consciência racial emerge não apenas como um

⁴⁸ O impacto que a difusão da produção escrita de Abdias do Nascimento teve e tem tido na disseminação de suas ideias e formação de inúmeras pessoas negras e negros nos fez priorizar o intelectual escritor. De todo modo estamos cientes da sua atuação política institucional, marcada pelos mandatos de deputado federal e senador. Para uma análise abrangente sobre a atividade política de Abdias do Nascimento ver: AZEVEDO, Daniel Alves [UNESP]. *Um Representante De Palmares No Congresso Nacional: Atuação Política De Abdias Nascimento, Do Atlântico Negro às Instituições Do Estado Brasileiro* (1983-1999), 2023.

produto das estruturas de opressão, mas como resultado das formas diversas pelas quais os sujeitos negros — como Emanuel, Efigênia, ou o próprio Abdias — vivenciam, processam e agem sobre as contradições de sua realidade social. A consciência racial, nesse sentido, é tanto um produto quanto um motor da experiência negra. Ela não é sinônimo de uniformidade, mas sim uma elaboração ativa e plural da identidade — em diálogo com a ancestralidade, em conflito com o racismo e em movimento diante dos desafios históricos e políticos do presente. Assim, pensar a identidade negra exige superá-la como categoria fixa ou estigmatizante, reconhecendo-a como um campo dinâmico de estratégias subjetivas e coletivas de enfrentamento, ressignificação e reconstrução da negritude em toda a sua complexidade e contradição”.

3.1.2 Lélia Gonzalez — interseccionalidade, Amefricanidade e a reinvenção do pensamento negro

Se Abdias do Nascimento construiu um pensamento forjado no panafricanismo, na ancestralidade e na denúncia radical ao mito da democracia racial, Lélia Gonzalez nos oferece uma elaboração igualmente potente e inovadora da consciência racial, centrada na interseccionalidade entre raça, gênero, classe e cultura. Lélia Gonzalez (1935–1994), antropóloga, filósofa, professora e militante feminista negra, trouxe contribuições seminais e profundamente originais para o debate sobre as opressões vividas pela população negra no Brasil, com ênfase especial nas experiências das mulheres negras. Sua obra desafiou as narrativas hegemônicas e ofereceu novas lentes para compreender a complexa realidade da diáspora africana nas Américas.

Para Lélia, a consciência racial não era um dado biológico nem uma essência identitária fixa, mas um processo histórico e subjetivo, marcado por tensões, rupturas e reconstruções permanentes. Trata-se de uma tomada de consciência que não se dá de forma espontânea, mas sim como resultado do enfrentamento cotidiano ao racismo, ao sexismo e à exclusão de classe. Nesse sentido, em diálogo direto com Neusa Santos Souza (1983)⁴⁹, Gonzalez argumenta que a subjetividade da pessoa negra é atravessada por uma dor constitutiva, produzida pelo racismo, que precisa ser elaborada — não para negá-la, mas para transformá-la em ação política.

⁴⁹ SOUSA, Neusa Santos. *Tornar-se negro: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1983.

A gente não nasce negro, a gente se torna negro. É uma conquista dura, cruel e que se desenvolve pela vida da gente afora. Aí, entra a questão da identidade que você vai construindo. Essa identidade negra não é uma coisa pronta, acabada. Então, para mim, uma pessoa negra que tem consciência da sua negritude está na luta contra o racismo. As outras são mulatas, marrons, pardos etc.. (Gonzalez, 2018, p. 373).

Esse argumento nos dá indícios iniciais das questões que caracterizavam o que Lélia Gonzalez (2018) defendia acerca da consciência racial. Para ela, o “tornar-se negro(a)” envolve a dolorosa tomada de consciência do racismo e do sexismo, e a consequente luta pela afirmação de si em um processo de engajamento ativo contra as múltiplas formas de opressão. A consciência racial, nesse sentido, é atravessada por marcadores sociais que não podem ser dissociados — raça, gênero, classe e cultura operam conjuntamente na constituição subjetiva do sujeito negro.

Por outro lado, é possível perceber, em sua obra e militância, a centralidade da adesão do sujeito negro à luta política como elemento fundamental da constituição de sua identidade. A tomada de consciência não se completa na percepção da dor ou da exclusão, mas se ratifica na escolha de um posicionamento coletivo, antirracista e afirmativo. Nesse processo, a militância é vista por Gonzalez como fator essencial na consolidação da consciência racial, convertendo a experiência da opressão em ação transformadora.

Lélia Gonzalez via, portanto, a consciência racial como indissociável da militância e da organização política. Esse princípio se materializou em sua atuação histórica na fundação de entidades fundamentais para o movimento negro contemporâneo, como o Movimento Negro Unificado (MNU), o Instituto de Pesquisas das Culturas Negras (IPCN) e o Coletivo de Mulheres Negras Nzinga, além de sua inserção na política institucional e partidária (RATTS; RIOS, 2010, p. 95).

Sua trajetória, assim, exemplifica, com rara potência, a articulação entre reflexão teórica e prática política. A consciência negra, em sua perspectiva, não se resume a uma tomada de posição subjetiva ou acadêmica, mas se concretiza como um princípio ético-político que orienta a ação coletiva e o engajamento social. É uma consciência amefricana e feminista, forjada no cruzamento das violências históricas, mas também das estratégias de sobrevivência e reexistência de mulheres negras nas Américas. Como aponta Bairos (2002, p. 59),

[...] parte da singularidade de Lélia para o conjunto da militância deveu-se à sua participação no MNU (Movimento Negro Unificado), até a metade dos anos 1980, uma entidade de caráter nacional que lhe proporcionava contato direto com mulheres e homens negros em vários cantos do país e servia de moldura perfeita para uma retórica mais racial. Lélia buscou articular pontos de vista e atitudes não identificados com as ideias prevalentes entre os que dominam a produção de conhecimento sobre o Brasil e pagou um alto preço por atuar em espaços percebidos como exclusividade dos brancos.

Uma das maiores contribuições de Lélia Gonzalez foi sua análise interseccional, formulada muito antes de o termo ganhar notoriedade nos estudos acadêmicos ocidentais. Em textos como “Racismo e Sexismo na Cultura Brasileira” (2018, p. 190-211), Gonzalez demonstrou de maneira pioneira como as opressões de raça, gênero e classe se articulam estruturalmente e subjetivamente, impactando de forma específica a vida das mulheres negras. Ao examinar as formas pelas quais o racismo e o sexismo são naturalizados na cultura brasileira, Lélia expôs as bases simbólicas de um sistema que, ao mesmo tempo em que nega a existência do racismo, aprofunda a subalternização dos corpos negros — sobretudo, os femininos.

Como destacam Rios & Ratts (2016, p. 9), Lélia Gonzalez trouxe à tona uma forma de pensar radicalmente situada, nascida da experiência vivida e, ainda assim, com potência analítica universal, ao articular os saberes acadêmicos às vozes e vivências das mulheres negras das periferias urbanas. Essa forma de pensar, enraizada na realidade brasileira e latino-americana, rejeita modelos teóricos importados que ignoram a complexidade do racismo estrutural em contextos mestiços, nos quais a ideologia da democracia racial oculta as desigualdades profundas. Com isso, Gonzalez amplia a compreensão da consciência racial para além dos marcos tradicionais do movimento negro, incorporando a dimensão do gênero como eixo estruturante das desigualdades e, sobretudo, como espaço de formulação política e epistemológica. Sua crítica ao racismo na cultura brasileira — presente em ditos populares, práticas religiosas, estéticas e afetivas — desvela o modo como as violências simbólicas operam no cotidiano, agindo sobre os corpos negros com uma sutileza brutal. Ela evidencia, por exemplo, como a mulher negra é objetificada, erotizada ou desumanizada, seja pela hipersexualização ou pelo apagamento, e como essa representação está diretamente ligada à estrutura colonial e patriarcal que persiste.

Assim, a consciência racial, em Gonzalez, é inseparável de uma consciência de gênero e de classe, o que exige pensar a identidade negra em sua pluralidade e

contradição, sempre marcada por experiências concretas de opressão e resistência. Ao nomear essas opressões e propor formas de enfrentamento a partir da vivência negra feminina, Lélia Gonzalez inaugura um campo crítico que articula teoria, militância e subjetividade, abrindo caminho para as epistemologias feministas negras no Brasil.

[...] de fato, a autora figura como uma das antecessoras do conceito de interseccionalidade enquanto uma questão teórica e política. Podemos dizer que Lélia Gonzalez trabalhava esta proposição em três planos: entre as categorias de análise (raça, sexo e classe, entre outras), os fenômenos sociais de opressão e discriminação (racismo, sexismo e segregação, entre outros) e na articulação entre movimentos sociais (negro, feminista e homossexual, por exemplo). (Rios; Ratts, 2016, p. 9).

Lélia Gonzalez investigou os processos pelos quais a mulher negra ocupa uma posição específica na estrutura social brasileira, sendo simultaneamente explorada como força de trabalho — frequentemente relegada ao trabalho doméstico, à “mucama moderna” —, objetificada sexualmente — pelo estereótipo da “mulata” sensual e disponível — e desumanizada pelo racismo. Figura central e emblemática na obra da autora é, sem dúvida, a mulher negra. Sua presença, complexidade e representatividade são elementos-chave para a compreensão de muitas das suas reflexões, sobretudo, no que diz respeito ao papel das mulheres negras na sociedade brasileira. Com uma escrita profunda e crítica, Lélia evidencia a urgência de reavaliar e, ao mesmo tempo, reconfigurar a posição dessas mulheres no processo de formação e construção da identidade nacional.

A necessidade de dar visibilidade a essa figura historicamente marginalizada é explícita em suas obras, nas quais ela destaca tanto as contribuições quanto os desafios enfrentados pelas mulheres negras ao longo da história do país. Essas mulheres não apenas desempenharam papel fundamental na constituição da cultura, da economia e da sociedade brasileiras, mas também sofreram um processo contínuo de invisibilidade e desvalorização.

Dessa forma, Lélia não apenas revela a necessidade urgente de revisitar a história do Brasil sob essa ótica, mas também se posiciona como uma intelectual orgânica, atuando coletivamente pela afirmação do protagonismo das mulheres negras e provocando a sociedade a refletir sobre as estruturas que perpetuam sua marginalização. Ela desafia as narrativas oficiais, propondo um novo olhar para a

formação da identidade brasileira que, para ser genuinamente inclusiva, deve considerar a centralidade das mulheres negras nesse processo.

Para Lélia Gonzalez, a consciência racial — especialmente para as mulheres negras — exige a compreensão dessa tripla discriminação e a luta simultânea contra todas as suas formas, articulando feminismo e antirracismo como dimensões indissociáveis da luta por emancipação: “Para nós o racismo se constitui como a sintomática que caracteriza a neurose cultural brasileira. Nesse sentido, veremos que sua articulação com o sexismo produz efeitos violentos sobre a mulher negra em particular” (Gonzalez, 2018, p. 224).

Nesta formulação, ao caracterizar o racismo como uma neurose, Lélia Gonzalez recorre ao referencial psicanalítico para indicar que esse fenômeno opera de modo inconsciente, através de mecanismos como negação, repressão e projeção. Segundo a autora, a sociedade brasileira desenvolveu uma série de artifícios para negar a existência do racismo, dentre os quais o principal é o mito da democracia racial. Gonzalez o criticou veementemente, argumentando que esse mito serve para naturalizar as desigualdades e silenciar a violência racial e sexual presentes no país.

Um dos aspectos centrais da análise de Gonzalez sobre a consciência racial reside justamente em sua crítica contundente ao mito da democracia racial. Ela questiona:

É justamente, no momento do rito carnavalesco, que o mito é atualizado com toda a sua força simbólica. E é nesse instante que a mulher negra se transforma única e exclusivamente na rainha, na ‘mulata deusa do meu samba’, ‘que passa sem graça/fazendo pirraça/fingindo inocente/tirando o sossego da gente’ (...).

(...) Como todo mito, o da democracia racial oculta algo para além daquilo que mostra. Numa primeira aproximação, constatamos que exerce sua violência simbólica de maneira especial sobre a mulher negra. Pois o outro lado do endeusamento carnavalesco ocorre no cotidiano dessa mulher, no momento em que ela transfigura na empregada doméstica. É por aí que a culpabilidade engendrada pelo endeusamento carnavalesco ocorre no cotidiano dessa mulher, no momento em que ela se transfigura na empregada doméstica. (Gonzalez, 2018, p. 196).

A autora expõe como o discurso da democracia racial opera para negar a existência do racismo, relegando-o a uma questão estrangeira, uma “coisa de americano”. Esse mito, segundo Gonzalez, funciona como um mecanismo de controle social que impede o desenvolvimento da consciência racial, mantendo a população negra em uma condição de subordinação. Para Gonzalez, a consciência racial implica necessariamente o reconhecimento e a denúncia desse mito, desmascarando os

mecanismos ideológicos que sustentam a negação do racismo na sociedade brasileira.

Ela propôs o conceito de *Amefricanidade* para nomear e valorizar a identidade cultural específica dos povos negros nas Américas (América Latina), uma identidade forjada na experiência da diáspora, que mescla elementos africanos, indígenas e europeus, mas que possui uma lógica própria e resiste à dominação cultural eurocêntrica (Gonzales, 2018, p. 329-330).

As implicações políticas e culturais da categoria Amefricanidade são de fato democráticas; exatamente porque o próprio termo nos permite ultrapassar as limitações de caráter territorial, linguístico e ideológico, abrindo novas perspectivas para um entendimento mais profundo dessa parte do mundo onde ela se manifesta: América.

A amefricanidade será, então, parte integrante de um processo ativo de ressignificação epistemológica. A criação dessa categoria possibilita um novo olhar sobre os povos das Américas, reconhecendo as influências negras e ameríndias não como elementos passivos ou secundários, mas como interferências ativas no processo de colonização. Tais contribuições revelam um processo histórico marcado por intensa dinâmica cultural, no qual práticas de adaptação, resistência, reinterpretação e criação foram fundamentais para a constituição de identidades híbridas e formas próprias de saber e existir.

A partir desse entendimento, rompe-se com a visão eurocêntrica que tradicionalmente narra a história das Américas como uma imposição unilateral da cultura ocidental. Em seu lugar, emerge uma perspectiva mais plural e dialógica, que reconhece a amefricanidade como um campo fértil de epistemologias insurgentes, capazes de confrontar e deslocar as narrativas dominantes, ao mesmo tempo em que reivindicam o direito de nomear o mundo com suas próprias palavras, experiências e memórias (Bairros, 2002, p. 50-52).

Os rompimentos em Lélia integram também a linguagem, vista como campo crucial de disputa e resistência. Assim, a autora cunhou o termo “pretuguês” para designar a variante da língua portuguesa falada no Brasil, marcada indelevelmente pela influência das línguas africanas e pela experiência negra. Valorizar o “pretuguês” e as manifestações culturais populares (samba, festas etc.) seria um ato de afirmação da identidade *amefricana* e um solo fértil para a consciência negra. Uma marca prática dessa valorização se expressa na liberdade de sua expressão, seja escrita ou falada.

Sua intensa produção acadêmica está marcada por expressões populares, pelo uso de gírias e nos provoca à reflexão sobre a abrangência do conhecimento produzido e a quem ele se destina.

É engraçado como eles gozam a gente quando a gente diz que é Framengo. Chamam a gente de ignorante dizendo que a gente fala errado. E de repente ignoram que a presença desse r no lugar do l, nada mais é que a marca linguística de um idioma africano, no qual o l inexistente. Afinal, quem que é o ignorante? Ao mesmo tempo, acham o maior barato a fala dita brasileira, que corta os erres dos infinitivos verbais, que condensa você em cê, o está em tá e por aí afora. Não sacam que tão falando pretuguês (Gonzales, 2018, p. 208).

A produção teórica de Gonzalez destaca-se por essa originalidade e pelo rompimento com as convenções estabelecidas no pensamento social brasileiro, especialmente no que diz respeito à análise da formação cultural e das dinâmicas raciais. Com um olhar atento à realidade brasileira, ela desafiou as narrativas predominantes, que frequentemente marginalizaram as contribuições culturais afro-brasileiras e minimizaram as complexas relações raciais no país. Sua principal proposta foi dar visibilidade a perspectivas que subvertissem o olhar eurocêntrico, tradicionalmente dominante no campo do conhecimento acadêmico.

Além de contestar a hegemonia das ideias europeias, Gonzalez também rompeu com a rigidez da linguagem acadêmica convencional, frequentemente distante da vivência cotidiana e das formas de expressão populares. Ao integrar em seus textos acadêmicos a oralidade afro-brasileira, ela introduziu uma nova tonalidade à produção teórica, criando uma escrita mais fluida e conectada com as realidades do povo negro. Em vez de se submeter à frieza de um discurso impessoal, Gonzalez optou por uma linguagem que refletisse as múltiplas vozes e saberes que circulam nas ruas, nas comunidades e nos espaços de resistência.

Essa abordagem, contudo, não significou um abandono do rigor intelectual. Ao contrário, Gonzalez manteve a profundidade e a seriedade necessárias para sustentar suas argumentações. Contudo, ao incorporar outras formas de conhecimento, demonstrou que a academia podia ser mais plural, aberta e inclusiva, sem perder sua capacidade crítica. Sua obra tornou-se, portanto, um convite à reflexão sobre outras racionalidades, que não se limitam ao escopo da lógica eurocêntrica ou da visão tradicional.

Gonzalez destacou-se, ainda, por sua postura crítica em relação a diversas abordagens teóricas em voga. Foi uma crítica severa tanto da importação mecânica de ideias afro-americanas — cuja aplicabilidade à realidade brasileira era, por vezes, limitada — quanto da perspectiva marxista economicista, que reduzia a questão racial a uma questão de classe. Para Lélia, o racismo no Brasil demandava uma análise mais complexa, que levasse em consideração as especificidades históricas e as experiências vividas pelas populações negras do país, sem reduzi-las a categorias unidimensionais (Barreto, 2021, p. 229-230).

Sua análise pioneira da interseção entre raça e gênero, sua crítica contundente ao mito da democracia racial e sua atenção às formas cotidianas de resistência e preservação cultural tornam seu pensamento uma referência incontornável para qualquer debate sobre o tema. A consciência racial, nesse contexto, não se limita ao reconhecimento intelectual do racismo, mas envolve um processo complexo de confronto entre o discurso dominante (que nega o racismo) e a experiência vivida (que o evidencia).

Neste ponto, é relevante destacar duas dimensões do pensamento de Lélia Gonzalez que ampliam e enriquecem o olhar de outros intelectuais discutidos neste trabalho no tocante à consciência racial. A primeira refere-se à reconfiguração do papel da mulher negra: Gonzalez desloca essas mulheres da posição de meras vítimas para a de protagonistas de uma mudança cultural profunda. Ela argumenta que, ao contrário da imagem tradicional de passividade atribuída a grupos subalternizados, esses sujeitos possuem a capacidade de transformar a linguagem, a cultura e, por consequência, a estrutura social brasileira (Rios; Ratts, 2016, p. 5-6).

Para Gonzalez, a transformação social no Brasil não dependeria apenas de reformas estruturais nos âmbitos político e econômico, mas exigiria uma profunda alteração cultural. Nesse sentido, ela recupera a figura da mãe de leite durante o período escravista como uma metáfora para a resistência silenciosa das mulheres negras. Embora submetidas a condições extremas de opressão, essas mulheres exerceram papel fundamental na transmissão de saberes e na sustentação de um campo cultural alternativo. Ao amamentar os filhos das elites senhoriais, a mãe de leite não apenas cumpria uma função social e biológica, mas também participava simbolicamente da criação de uma nova ordem cultural, de resistência e reinterpretção (Gonzalez, 2018, p. 204-205).

A segunda dimensão diz respeito à crítica de Gonzalez às heranças escravistas que permeiam o Brasil contemporâneo. Ela recusa a ideia de que as mulheres negras do período colonial e imperial foram simples figuras acomodáticas. Ao contrário, essas mulheres, mesmo submetidas a intensas formas de opressão, desenvolveram estratégias e margens de manobra para reinterpretar e resistir à dominação. Essa resistência manifestava-se, muitas vezes, por meio de ações cotidianas, silenciosas e quase invisíveis — como as praticadas por trabalhadoras domésticas, donas de casa e operárias manuais —, que constituíam a base da pirâmide social brasileira. A posição subalterna dessas mulheres não as impedia de agir, mas moldava sua capacidade de resistência de forma singular, revelando práticas de subversão cultural nos espaços privados e familiares.

Importa ressaltar, contudo, que há certo risco de idealização dessa resistência. Gonzalez, no entanto, não perde de vista a materialidade das experiências negras, especialmente daquelas que não se enquadram na trajetória típica da intelectualidade negra urbana de classe média engajada em ambientes universitários e militantes durante a ditadura militar (Rios; Ratts, 2016, p. 4-5). Sua proposta é, portanto, mais ampla: pensa a consciência racial como um processo que não se restringe à produção acadêmica ou à militância política organizada, mas que emerge também dos saberes práticos, dos enfrentamentos cotidianos e das linguagens populares.

3.1.3 Clóvis Moura: Práxis Negra, Luta de Classes e Resistência Histórica

Se Abdias do Nascimento construiu sua crítica racial a partir do panafricanismo, da valorização da ancestralidade africana e da denúncia incisiva ao mito da democracia racial, e se Lélia Gonzalez complexificou esse debate ao introduzir de forma pioneira a interseccionalidade entre raça, gênero e classe no contexto brasileiro, Clóvis Moura, por sua vez, apresenta uma abordagem igualmente radical e sistemática, ancorada na análise histórica e nas estruturas materiais da dominação.

Clóvis Moura (1925–2003) figura entre os mais relevantes intelectuais brasileiros do século XX. Sociólogo, historiador, poeta e jornalista, desenvolveu uma obra marcada pelo compromisso com a denúncia da opressão racial e pela valorização das formas de resistência do povo negro no Brasil. Seu trabalho se distingue por adotar uma perspectiva materialista histórica na análise das relações raciais, articulando de maneira rigorosa a opressão racial às estruturas de classe e ao

desenvolvimento do capitalismo brasileiro. Moura propõe, assim, uma leitura na qual a questão racial não pode ser compreendida isoladamente, mas deve ser examinada como um elemento constitutivo da dominação de classe, historicamente moldada pela escravidão, pela marginalização do trabalho negro e pela reprodução de um sistema racializado de exploração.

Ao longo de sua trajetória intelectual, Clóvis Moura produziu reflexões fundamentais que se contrapõem à narrativa oficial que historicamente silenciou a agência negra. Em sua obra, desmascara os mitos da democracia racial e da passividade do escravizado, introduzindo conceitos-chave teoricamente desconcertantes para a construção da identidade negra no Brasil.

Uma de suas obras mais icônicas, *Rebeliões da Senzala* (1988), insere-se no campo da historiografia crítica brasileira, ancorada na tradição das lutas sociais. Trata-se de um marco na denúncia das estruturas opressoras herdadas da escravidão, bem como na valorização da agência histórica dos negros escravizados. A obra desafia frontalmente o consenso estabelecido por grande parte do pensamento social brasileiro, que, por muito tempo, relegou o africano e seus descendentes a um papel secundário ou passivo na formação da sociedade nacional.

Em oposição a essa narrativa, Moura apresenta o negro não apenas como força produtiva explorada, mas como sujeito histórico central, protagonista da resistência à ordem escravocrata. Sua figura não se restringe à dimensão cultural, mas se amplia enquanto agente político que, por meio de revoltas, insurreições e da formação de quilombos, interferiu de maneira decisiva nas estruturas sociais e institucionais do Brasil colonial e imperial. Sem deixar de considerar outros fenômenos (Moura, 1988, p. 201), resitua o escravizado e/ou liberto no interior da historiografia brasileira, afirmando:

Daí podermos afirmar que há uma diferença substancial nas formas de resistência dos escravos que se manifestaram antes e depois do surto cafeeiro. Na primeira fase vemos o escravo reagir isoladamente, algumas vezes de forma violenta, embora a fuga e o quilombo sejam as duas formas típicas de resistência nesse período; na segunda fase o escravo já participa do próprio processo abolicionista, compreendendo ou, pelo menos, intuindo os seus objetivos. Para que tal estado de espírito se manifestasse no elemento cativo, contribuiu a própria decomposição do trabalho escravo; o contato do cativo com colonos estrangeiros; a ligação de certas correntes abolicionistas radicais com os escravos nas fazendas e a compreensão — por parte de uma camada considerável da burguesia paulista — da necessidade de se extinguir aquele tipo de trabalho.

Ao expor a multiplicidade das insurgências e resistências negras, tanto no período colonial quanto no imperial, Clóvis Moura antecipa discussões que só ganhariam maior fôlego posteriormente, com autores como Roger Bastide e Florestan Fernandes. Ainda que esses intelectuais, já na década de 1950, tenham criticado o mito da transição harmônica do escravo ao cidadão e enfatizado a luta social no pós-abolição, é Moura quem evidencia o protagonismo negro desde os primeiros momentos da resistência à escravidão, reconhecendo os escravizados como sujeitos políticos organizados (Silva, 2016, p. 163-165).

Ao demonstrar que os negros não foram apenas vítimas passivas do sistema escravista, Moura reposiciona o escravizado — ou liberto — como agente histórico. Um agente que combateu, em diversas frentes, a ordem colonial e escravocrata por meio de atos de resistência que vão desde fugas e insurreições até a preservação ativa das culturas de origem africana.

Do ponto de vista do próprio escravo essas reações iam desde os suicídios, fugas individuais ou coletivas, até à formação de quilombos, às guerrilhas, às insurreições citadinas e a sua participação em movimentos organizados por outras classes e camadas sociais. O escravo, desta forma, solapava nas suas bases as relações escravistas, criando uma galáxia de desajustes desconhecida pelos dirigentes políticos da época (Moura, 1988, p. 14).

Diferentemente de abordagens que buscavam suavizar as tensões raciais sob o mito da democracia racial, *Rebeliões da Senzala: quilombos, insurreições e guerrilhas* (1988) traz, no próprio título, uma negação enfática desse equilíbrio ilusório. Moura revela a violência latente nas relações entre senhores e escravizados, destacando o antagonismo fundamental que permeava a sociedade escravista. Os quilombos, mais do que meros refúgios, são apresentados como unidades de organização política e social, comparáveis a cidades-estados, com objetivos claros: a conquista da liberdade e, em muitos casos, a destruição da ordem escravocrata vigente.

Moura, entretanto, não concebeu o quilombo apenas como território de escravizados fugidos, mas como experiências sociais alternativas ao sistema escravista. Ele os definiu como formas embrionárias de uma práxis revolucionária, antecipações de sociedades baseadas em solidariedade, autogestão e liberdade. O quilombo foi, assim, a negação prática da ordem escravocrata e a afirmação de uma coletividade insurgente, livre e politicamente ativa (Moura, 1988, p. 42).

Na obra *História do Negro Brasileiro* (1991), Moura aprofunda o conceito de *quilombagem*, entendida como um movimento político-social de caráter profundamente emancipatório, que antecedeu, em radicalidade e prática, o movimento liberal abolicionista do século XIX (Moura, 1991, p. 62). Diferentemente das ações reformistas e institucionalizadas que caracterizavam o movimento abolicionista ligado às elites letradas, a *quilombagem* consistia em uma forma direta de ruptura com o sistema escravista, levada a cabo pelos próprios sujeitos escravizados, sem qualquer mediação com a classe senhorial (Moura, 1991, p. 23–24).

Segundo Moura (1991, p. 107), entre senhores e escravizados não havia diálogo ou negociação possível; o que existia, de fato, era o aparato repressivo do Estado colonial e imperial, que se interpunha violentamente para conter a insurgência negra. Nesse contexto, o quilombo surgia como o núcleo organizador da *quilombagem*, uma verdadeira estrutura contra-hegemônica que se posicionava frontalmente contra a ordem escravista. Mais do que simples refúgios de fugitivos, os quilombos funcionavam como espaços autônomos de resistência política, social, econômica, cultural e militar. Demarcavam uma fronteira simbólica e concreta entre o mundo da escravidão e o da liberdade conquistada pela luta. Eram, segundo Moura, verdadeiras formas pré-revolucionárias de organização, protagonizadas por uma das classes fundamentais da sociedade escravista: os próprios negros escravizados (Moura, 1991, p. 23–24).

O conceito de quilombagem, elaborado por Clóvis Moura, deve ser compreendido como parte de uma interpretação marxista da história do Brasil, que via na luta dos escravizados não apenas reações esporádicas à opressão, mas ações coletivas e organizadas que exprimiam uma lógica de classe e uma luta antissistêmica. Em sua obra, Moura rompe com a leitura tradicional que via os quilombos como manifestações isoladas ou folclóricas e os insere dentro de uma dinâmica de luta de classes no interior do modo de produção escravista (Silva, 2022, p. 222-231).

Moura (1988) ainda elabora um outro conceito derivado da tradição filosófica marxista, especialmente da noção de *práxis* enquanto ação transformadora orientada por uma consciência crítica. Embora categorias distintas, as noções de quilombagem e *práxis negra* dialogam profundamente: a primeira constitui a expressão concreta e histórica da segunda, enquanto a *práxis* oferece o arcabouço teórico-crítico que dá

sentido às experiências de resistência. Nesse sentido, Oliveira (2016, p. 11) chama atenção para a formulação de uma “Sociologia da Práxis Negra” e a define como: “o núcleo do pensamento mouriano a partir da articulação entre seus estudos sobre a rebelião negra e a sociologia da práxis que se constituía, em linhas gerais, como crítica radical à sociologia acadêmica”.

A práxis negra refere-se às ações de resistência organizadas — tanto cotidianas quanto coletivas — que visam não apenas reagir à opressão racial, mas também construir alternativas concretas de existência, liberdade e justiça social. Na perspectiva de Clóvis Moura, a práxis negra não se restringe a manifestações pontuais de resistência. Trata-se de uma prática política, na medida em que desafia a ordem racial e econômica dominante; histórica, por estar enraizada nas experiências concretas de luta — como os quilombos, as insurreições escravas e os movimentos negros contemporâneos; e transformadora, pois não se limita à sobrevivência, mas busca, de forma consciente e coletiva, a construção de novos horizontes sociais, mais justos e igualitários. Moura interpreta essa resistência como uma práxis revolucionária, dotada de potencial para subverter as estruturas do capitalismo racial. Para o autor, os quilombos, por exemplo, não eram meros locais de fuga da escravidão, mas sim verdadeiros projetos de sociedade alternativa, nos quais se ensaiavam formas próprias de organização, autogoverno, produção econômica, liberdade cultural e solidariedade coletiva. Como o próprio autor afirma: “O quilombo não foi apenas um grito de fuga, mas um projeto social antagônico à estrutura escravista e, por isso mesmo, revolucionário” (Moura, 1981, p. 59).

Dentro dessa lógica, a práxis negra se expressa em múltiplas formas: na formação de quilombos, enquanto espaços autônomos de resistência e criação; no protesto negro, que atua tanto como denúncia da opressão quanto como proposição de novas formas de convivência social; e nas lutas políticas contemporâneas por equidade racial e de classe. Essa concepção tem implicações profundas para a construção da identidade negra e para o desenvolvimento de uma consciência racial crítica. Em oposição à ideia de uma identidade essencializada ou meramente cultural, Clóvis Moura entende a identidade negra como uma construção histórica, forjada na luta. A consciência racial, nesse contexto, não se resume ao reconhecimento das heranças africanas, mas constitui-se como uma postura crítica e política diante das estruturas de opressão, orientada pela emancipação coletiva. Para Oliveira (2016, p.

11), essa abordagem pode ser compreendida no escopo de uma “sociologia da práxis negra”, definida como:

De uma maneira geral, a Sociologia da Práxis Negra opera uma dupla ruptura epistemológica em relação aos estudos sobre o negro no Brasil: a primeira, com a escola “culturalista” de Nina Rodrigues, Arthur Ramos, Edison Carneiro e Gilberto Freyre, realizada através do marxismo com a análise da luta de classes na ordem escravista; a segunda ruptura – por dentro do marxismo – se dá quando a noção de práxis é colocada em primeiro plano, em detrimento de outras categorias (classe, estrutura etc.).

Em síntese, a práxis negra, segundo Clóvis Moura, constitui-se como ação coletiva e transformadora do povo negro, enraizada em experiências históricas de resistência — como os quilombos, as rebeliões escravas e os movimentos sociais — e orientada à subversão das estruturas racistas e capitalistas. Trata-se de uma prática que reafirma a dignidade e a humanidade negras, ao mesmo tempo em que propõe caminhos concretos para a construção de uma sociedade mais democrática, justa e igualitária.

Ainda que os conceitos de práxis negra e quilombagem elaborados por Moura sejam fundamentais para a compreensão da resistência histórica do povo negro no Brasil, eles também têm sido objeto de críticas e revisões por distintas correntes teóricas contemporâneas. A práxis negra, concebida como ação consciente diante das estruturas de opressão racial e econômica, está ancorada em uma leitura materialista da história. Como afirma o autor: “[... o negro [...]] passou a ser não apenas uma vítima, mas um agente histórico, um sujeito de luta, organizado na resistência, na rebeldia, na negação da ordem escravocrata e racista que o oprime” (Moura, 2014, p. 39).

No entanto, essa abordagem tem sido criticada por seu viés estruturalista. Ao enfatizar prioritariamente a luta de classes e as condições objetivas de exploração, Moura corre o risco de reduzir a complexidade da experiência negra a uma dimensão predominantemente política e econômica. Intelectuais como Lélia Gonzalez (2018, p. 55–63) e Sueli Carneiro (2003) argumentam que essa leitura não dá conta da interseccionalidade entre raça, gênero e cultura. A experiência das mulheres negras, por exemplo, escapa das análises que desconsideram os marcadores subjetivos, afetivos e culturais da opressão. Moura reconhece a existência de uma cultura negra resistente, mas a subordina à luta política direta: “[...] a cultura do negro no Brasil desenvolveu-se num clima de clandestinidade, como resistência ao modelo

dominante, e como força de coesão no interior do grupo social negro” (Moura, 2014, p. 86). Ainda assim, a centralidade atribuída à rebelião aberta e à ruptura tende a invisibilizar formas mais sutis e cotidianas de resistência.

Outro ponto de crítica reside na relativa negligência das dimensões simbólicas e afetivas da resistência negra. Moura privilegia as formas organizadas de luta — como quilombos, insurreições e movimentos coletivos — e afirma que “[...] o quilombo foi a forma mais elevada de luta dos negros contra o sistema escravista” (Moura, 2014, p. 72). Contudo, ele dedica menor atenção às manifestações culturais e subjetivas que também constituem formas de resistência, como as expressões religiosas afro-brasileiras, a oralidade, a musicalidade e as redes de cuidado. Tais práticas, embora nem sempre articuladas em termos revolucionários, operam na manutenção da memória, da identidade e da autoestima negras.

Ademais, a ênfase mouriana na resistência como projeto revolucionário pode incorrer numa leitura teleológica da história, na qual toda ação negra se orientaria inevitavelmente para a subversão do sistema. Essa concepção tende a obscurecer as contradições, acomodações e ambivalências presentes nas trajetórias históricas do povo negro. A resistência, portanto, não é linear nem homogênea. Como demonstram outras perspectivas teóricas, a luta negra também se realiza nas dobras do cotidiano, nas negociações silenciosas, nas táticas de sobrevivência e na invenção de mundos possíveis no interior de uma sociedade excludente.

Em conclusão, a obra de Clóvis Moura oferece uma contribuição decisiva para a compreensão da consciência racial negra como resultado das lutas históricas contra a exploração e o racismo estrutural. Em sua perspectiva, a consciência de si enquanto povo negro emerge da práxis coletiva — da quilombagem, das insurreições, da recusa à desumanização. Contudo, pensar a consciência racial hoje exige ir além de modelos rígidos e totalizantes. À luz da proposta de Michel de Certeau (1994) sobre a “Invenção do cotidiano”, é possível reconhecer que a identidade negra também se constitui nas práticas ordinárias de resistência, nas expressões simbólicas, culturais e afetivas que escapam às leituras exclusivamente estruturais.

Ainda que Moura privilegie as formas mais organizadas e politizadas de rebeldia, sua análise não impede a formulação de uma leitura ampliada da práxis negra — aquela que acolhe a pluralidade das formas de existir, resistir e afirmar a negritude em diferentes contextos históricos e sociais. A consciência racial, nesse sentido, é também uma construção dinâmica, situada, marcada por contradições,

ambivalências e reinvenções, não apenas um reflexo direto da luta de classes. Incorporar essa complexidade significa reconhecer que a identidade negra não se limita à negação do opressor, mas também à criação cotidiana de novos sentidos de pertencimento, dignidade e humanidade.

3.1.4 Beatriz Nascimento: Ôrí, Corpo e Memória Quilombola

Beatriz Nascimento (1942-1995), nasceu na cidade de Aracaju, Sergipe e, ainda na infância, migrou com sua família para o Rio de Janeiro, em meio aos fluxos migratórios nordestinos em busca de melhores condições de vida nas regiões urbanas do Sudeste. Criada em um contexto de adversidades socioeconômicas, desde jovem demonstrou grande interesse pelos estudos e uma consciência crítica sobre as desigualdades raciais e sociais que atravessavam sua vivência enquanto mulher negra (Ratts, 2007, p. 28-30).

No início dos anos 1960, ingressou na Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), onde graduou-se em História, em um período marcado pela ditadura militar e pela presença ainda extremamente reduzida de estudantes negros nas universidades públicas brasileiras. Posteriormente, cursou o mestrado em Comunicação na Universidade Federal Fluminense (UFF), aprofundando suas reflexões sobre memória, imagem, oralidade e identidade (Ratts, 2007, p. 27-28). Um de seus trabalhos mais expressivos é o filme *Ori*, dirigido por Raquel Gerber, em que, além de narradora, foi autora do roteiro. Ao longo de sua trajetória de vida ofereceu uma abordagem singular e profundamente poética acerca da consciência negra, articulando elementos como história, memória, corpo e espiritualidade em seus trabalhos. Sua obra inovadora, marcada por uma valorização da oralidade e da experiência vivida, ampliou significativamente os horizontes sobre as discussões acerca da identidade negra e da resistência no Brasil.

A consciência negra, na perspectiva de Beatriz Nascimento (2021), ultrapassa o campo intelectual e se ancora na experiência corporal e na memória ancestral, dimensões simbolizadas pelas categorias de Quilombo e Ôrí. O Quilombo é compreendido não apenas como um espaço físico de refúgio, mas como uma continuidade civilizatória expressa no corpo, na memória e nos gestos que sustentam modos de existência alternativos e resistem à lógica opressora do racismo. Nessa concepção, o Quilombo é ressignificado como um território simbólico, espiritual e

político, que ultrapassa a dimensão geográfica e se inscreve na experiência cotidiana dos sujeitos negros.

Habitar o Quilombo, nessa acepção, significa reconhecer a ancestralidade como força vital que sustenta a identidade negra, transformando o corpo em um arquivo vivo de memória e resistência. A consciência negra, portanto, assume um sentido ampliado, afirmando a existência negra para além da marginalização social e promovendo a reinvenção de modos de ser e estar que desafiam a hegemonia dominante.

O conceito de *Ôrí* ocupa um lugar central nessa reflexão. Derivado da cosmologia iorubá, ele representa a cabeça como sede da individualidade, do destino e da consciência, funcionando como elo espiritual e ético entre o sujeito negro e sua ancestralidade africana. Essa noção confere à experiência negra uma dimensão interior de resistência, na qual o *Ôrí* atua como força orientadora para a manutenção da integridade diante das condições desumanizadoras impostas pelo racismo estrutural (Reis, 2019).

A memória, por sua vez, é concebida como um dever ético e uma ferramenta de justiça social. Beatriz Nascimento defende a urgência de recuperar as narrativas negras silenciadas pela historiografia oficial e pela cultura racista dominante, de modo a fortalecer uma consciência crítica e emancipatória. Sua crítica recai sobre o processo de apagamento cultural, responsável por confundir as condições socioeconômicas impostas à população negra com suas expressões culturais, desvalorizando as tradições e os valores de origem africana.

A partir dessa perspectiva, a autora propõe o resgate da memória corporal e coletiva, personificada pelo *Ôrí*, como fonte originária de identidade e saberes preservados na diáspora africana. Sua produção intelectual e artística — especialmente o documentário *Ôrí* — expressa a busca por uma linguagem capaz de traduzir a complexidade da experiência negra, estabelecendo conexões entre passado, presente e futuro por meio da força da memória ancestral e da consciência encarnada.

A obra de Beatriz Nascimento, assim, constitui uma contribuição fundamental para os estudos da consciência racial e da identidade negra no Brasil, ao problematizar os processos históricos de opressão e ao evidenciar a potência de uma identidade negra fundada na corporeidade, na espiritualidade e na memória como formas de resistência e afirmação cultural.

Nesse contexto, o documentário *Ôrí* representa uma de suas realizações mais emblemáticas. Lançado em 1989, o filme apresenta uma leitura crítica e sensível da trajetória dos movimentos negros no Brasil entre 1977 e 1988. Longe de se limitar a uma narrativa linear, a obra articula dimensões políticas, históricas e subjetivas, tecendo um diálogo entre Brasil e África, entre passado e presente, entre corpo e território, e entre memória e ancestralidade. Mais do que uma narrativa histórica, o filme constrói um diálogo entre Brasil e África, entre passado e presente, entre corpo e território, e entre subjetividade e ancestralidade (Reis, 2019, 9-21).

No cerne dessa construção está o conceito de “quilombo”, ressignificado por Nascimento não apenas como um espaço físico de resistência ao regime escravista, mas como um paradigma civilizatório, uma metáfora potente de continuidade cultural, pertencimento e projeto político coletivo. Nesse sentido, o quilombo é compreendido como uma estrutura simbólica e existencial de insurgência contra a opressão racial e de afirmação identitária frente às múltiplas formas de exclusão e violência estrutural (Batista, 2016, p. 64).

O título *Ôrí* provém da língua iorubá, e pode ser traduzido como “cabeça” ou “essência”. Na cosmologia africana, particularmente na tradição iorubá, o *ôrí* representa o princípio individual de destino, a interface entre o ser e o plano espiritual. Beatriz Nascimento incorpora esse conceito ancestral em sua reflexão sobre a identidade negra na diáspora, articulando-o como metáfora para a reconstrução de uma subjetividade fragmentada pelo colonialismo e pela escravidão. Para a autora, *Ôrí* simboliza o ponto de convergência entre memória e consciência, corpo e espiritualidade, sujeito e território (Sobrinho, 2020, p. 28).

Esse arcabouço teórico tem como objetivo reconstruir uma identidade negra esfacelada pelas violências históricas e pelas formas contemporâneas de subalternização racial. Nascimento propõe que a reconexão com o *ôrí* — isto é, com a essência, com a cabeça ancestral — é o caminho para reconstituir a dignidade e a humanidade negadas aos povos africanos e seus descendentes. Nesse contexto, *Ôrí* não se limita à linguagem cinematográfica: configura-se como uma proposta epistêmica e política, uma performance audiovisual que reivindica a memória como instrumento de libertação e resistência. Conforme registrado no documentário:

Ôrí significa uma inserção a um novo estágio da vida, a uma nova vida, um novo encontro. Ele se estabelece enquanto rito e só por aqueles que sabem fazer com que uma cabeça se articule consigo mesma e se complete com o

seu passado, com o seu presente, com o seu futuro, com a sua origem e com o seu momento... Então, toda dinâmica desse nome mítico, oculto, que é o Ôrí, se projeta a partir das diferenças, do rompimento numa outra unidade. Na unidade primordial que é a cabeça, o núcleo. O rito de iniciação é um rito de passagem, de uma idade para outra, de um momento pra outro, de um saber pra outro, de um poder atuar para outro poder atuar" (Ôrí, 1989, s.p.).

Segundo a própria Nascimento, a estrutura narrativa do documentário rompe com a linearidade temporal ocidental e articula as dimensões do tempo — passado, presente e futuro — de maneira fluida e descontínua. Essa temporalidade descontínua é possibilitada, segundo ela, porque o ôrí se ancora numa memória que não é arbitrária nem forjada, mas ritualizada. Nas palavras da autora: “Existe uma linguagem do transe e a linguagem da memória, é neste momento que a matéria se distende e traz com muito mais intensidade a história, a memória, o desejo de não ter vivido em cativeiro [...]” (Ôrí, 1989, s.p.).

A partir dessas proposições, Ôrí constrói uma narrativa que interroga a identidade negra como uma construção dinâmica, coletiva e ética, assentada sobre a reparação histórica. Trata-se de um projeto político de reumanização da população negra e de afirmação de uma memória que projeta futuro. A noção de identidade que Nascimento mobiliza não está fixada num retorno nostálgico a um passado mítico ou numa busca por essências puras, mas sim num processo contínuo de reconstrução coletiva da dignidade.

Beatriz Nascimento recusa, portanto, um retorno idealizado a uma África mítica ou a uma figura heroica que encarne a coletividade negra. Em sua concepção, o ôrí não remete a uma conexão essencialista com uma África originária, mas à criação de um pertencimento a partir da vivência concreta dos corpos negros em contextos de opressão e deslocamento. A identidade afro-diaspórica emerge, assim, do entrelugar do exílio, da resistência e da reinvenção. O corpo negro, nesse sentido, torna-se o território da identidade — nele estão inscritas as marcas da memória, da luta e da ancestralidade vivida.

É nesse contexto que Beatriz Nascimento propõe uma concepção radical da corporeidade negra como locus privilegiado da memória e da subjetividade. Para a autora, o corpo negro não é apenas recipiente passivo da opressão histórica, mas um arquivo vivo e sagrado no qual estão inscritas a dor, a resistência e os saberes ancestrais. A corporeidade torna-se, assim, um território simbólico de inscrição da

experiência afro-diaspórica. O corpo funciona como elo entre o passado e o presente, como espaço de articulação entre o visível e o invisível, entre o individual e o coletivo.

Nesse sentido, a fuga se configura como uma categoria conceitual central na obra de Nascimento. Mais do que um deslocamento físico, a fuga representa um gesto político e uma ação estratégica de ruptura com o sistema de dominação. Trata-se de um movimento contínuo, desprovido de origem fixa ou destino determinado, que expressa o desejo de liberdade e a recusa ao cativeiro — seja ele material, simbólico ou epistemológico.

Para a autora, a fuga constitui uma verdadeira instituição derivada da própria fragilidade do sistema colonial e integra a lógica de organização do quilombo. Nascimento compreende que práticas como o saque, as razzias e outras formas de resistência, frequentemente rotuladas como “banditismo social”, revelam-se, na verdade, como estratégias fundamentais de sobrevivência e afirmação coletiva diante da opressão.

Essa concepção amplia o significado da fuga, que passa a transcender o campo físico e a se desdobrar como metáfora existencial e política da experiência negra na diáspora. É na dinâmica da fuga que o sujeito negro reconfigura sua subjetividade e reconstrói seus sentidos de pertença. O quilombo, portanto, não se reduz a um local fixo, mas constitui uma zona de transição e reinvenção contínua — um espaço de insurgência, criação coletiva e resistência permanente (2002, p. 99-100). Nascimento o expressa com contundência no documentário *Ôrí*: “É importante ver que, hoje, o quilombo traz pra gente não mais o território geográfico, mas o território a nível duma simbologia. [...] A Terra é o meu quilombo. Meu espaço é meu quilombo. Onde eu estou, eu estou. Quando eu estou, eu sou” (*Ôrí*, 1989, s.p.).

Essa formulação nos conduz à compreensão do corpo como espaço de resistência, de historicidade e de afirmação ética. Ao pensar o quilombo como experiência subjetiva e simbólica, Beatriz Nascimento amplia seu escopo analítico e nos oferece uma chave epistemológica para compreender os modos de existência negra que escapam à normatividade colonial. O corpo torna-se, então, um território de memória, um lugar de inscrição da história coletiva, um espaço em constante reinvenção e movimento. Essa perspectiva também aparece de modo emblemático quando Nascimento declara: “Eu sou atlântica”, posicionando-se não apenas como sujeito diaspórico, mas como representação de uma experiência histórica forjada na travessia e no exílio. A sua autodefinição rompe fronteiras geográficas e estabelece

uma identidade enraizada no Atlântico Negro — conceito que, posteriormente, seria aprofundado por Paul Gilroy (2021).

A relação entre mercadores africanos e europeus no contexto do tráfico transatlântico de escravizados era atravessada por dinâmicas complexas de poder, troca e sofrimento compartilhado. Conforme ressalta a própria Beatriz Nascimento,

[...] na medida em que havia um intercâmbio entre mercadores e africanos, chefes, mercadores também, havia uma relação escravo/escravo como também de intercâmbio, uma *change*. Essa troca era do nível do *soul*, da alma, do homem escravo. Ele troca com o outro a experiência do sofrer. A experiência da perda da imagem. A experiência do exílio (Ôrí, 1989, s.p.).

Sob essa perspectiva, a travessia atlântica transcende o deslocamento físico, corporificando-se como um evento espiritual, subjetivo e ontológico. A dor da escravização e do exílio não se restringe à violência sobre o corpo, mas opera como violação da alma e da ancestralidade. A imagem do “*soul trocado*” traduz a experiência do desenraizamento e da desfiguração identitária, vivida pelos corpos negros arrancados de seus territórios e forçados a reconstruir sentidos de existência no seio da diáspora.

Beatriz Nascimento elabora, a partir dessa consciência, uma narrativa afrocentrada que desafia a historiografia colonial e reposiciona os eixos de interpretação da experiência negra. Ao articular corpo, memória, território e história, a autora reivindica a ancestralidade como elemento vital da subjetividade negra, fundamento de uma continuidade histórica que persiste apesar das rupturas impostas pela escravidão e pelo racismo. Em sua leitura, mesmo diante da diversidade de formas culturais afro-diaspóricas, existe uma unidade possível: uma herança comum marcada pela experiência colonial, pelos processos de descolonização e pela religiosidade de matriz africana — expressão da cosmovisão que organiza os modos de vida dos povos africanos e seus descendentes.

Assim, os deslocamentos históricos — como a escravização, a diáspora forçada e a marginalização estrutural — não anularam a memória ancestral, mas a reinscreveram no corpo negro, sob a forma de cicatriz e semente. A fuga, a travessia, o quilombo e o ôrí não são apenas imagens poéticas, mas verdadeiras categorias políticas que estruturam a subjetividade negra e sua resistência histórica. Ao construir essa tecitura entre memória, corpo e território, Beatriz Nascimento propõe uma

reinterpretação radical da história, na qual o corpo negro aparece como agente de reinvenção e reexistência frente aos processos de opressão.

A obra de Beatriz Nascimento oferece uma contribuição seminal para os estudos sobre a população negra no Brasil ao reposicionar conceitos-chave como consciência racial, identidade negra e quilombo dentro de um arcabouço epistemológico e político enraizado na experiência da diáspora africana. Ao deslocar o quilombo de uma categoria geográfica para uma categoria simbólica e existencial, Nascimento amplia sua aplicabilidade como ferramenta de análise das formas de organização, resistência e produção de sentido das populações negras. O quilombo, em sua formulação, deixa de ser apenas uma memória do passado e passa a operar como território movente, estruturado na corporeidade, na ancestralidade e na agência coletiva.

Do mesmo modo, sua apropriação do conceito de *ôrí*, oriundo da cosmologia iorubá, confere profundidade espiritual à construção da identidade negra, entendida como um processo contínuo de reconexão com a essência, com o passado e com o futuro. Essa identidade emerge como construção relacional, ética e política, atravessada por memórias, deslocamentos, resistências e saberes ancestrais. Nascimento, assim, propõe uma consciência racial que não se resume ao reconhecimento de marcadores sociais, mas que se desdobra como prática de autoconhecimento, afirmação coletiva e produção de novos horizontes de existência para os sujeitos negros.

No campo acadêmico, essas proposições rompem com paradigmas eurocêntricos de análise histórica e social, abrindo caminho para epistemologias negras que valorizam a oralidade, a corporeidade, a espiritualidade e a ancestralidade como fontes legítimas de produção de conhecimento. Sua crítica à “cultura da discriminação” e à tentativa de enquadrar a população negra em modelos impostos pelo pensamento dominante revela a necessidade de um reposicionamento epistêmico: é a partir da experiência negra que se deve construir a consciência de si e do outro.

Assim, o legado de Beatriz Nascimento reverbera tanto na militância quanto na academia. Ele desafia as fronteiras disciplinares, convoca novas formas de escuta e leitura da história e propõe um projeto de reconstrução identitária enraizado na memória coletiva, na resistência e na dignidade do corpo negro. Em tempos de apagamento e violência estrutural, sua obra permanece como um chamado à

reexistência, um convite à travessia ética e intelectual em direção a um mundo onde a consciência racial seja instrumento de emancipação e o quilombo, um horizonte possível de vida plena.

3.2 A CONSCIÊNCIA NEGRA COMO PROCESSO POLÍTICO, IDENTITÁRIO E EPISTEMOLÓGICO: DIÁLOGOS ENTRE ABDIAS NASCIMENTO, LÉLIA GONZALEZ, CLÓVIS MOURA E BEATRIZ NASCIMENTO

Ao aproximarmos as perspectivas teóricas de Abdias Nascimento, Lélia Gonzalez, Clóvis Moura e Beatriz Nascimento, delineia-se um campo fértil, complexo e por vezes tensionado de reflexão crítica acerca da formação da consciência negra no Brasil. Apesar de suas diferentes matrizes teóricas, experiências políticas e trajetórias intelectuais, esses autores convergem no esforço de desvelar as estruturas do racismo, denunciar suas manifestações históricas e contemporâneas, e afirmar a centralidade da luta negra como dimensão constitutiva da história e da cultura brasileiras.

Contudo, esse campo não é homogêneo: ele se estrutura a partir de disputas de sentidos, gramáticas de resistência e projetos políticos plurais, o que nos obriga a ler essas produções não como um corpo unificado de saber, mas como um terreno de negociação, deslocamento e, muitas vezes, de contradição.

Stuart Hall (2003) nos oferece ferramentas importantes ao compreender a identidade cultural como uma construção histórica, inacabada, posicionada — jamais fixa ou essencial. Segundo Hall, a identidade não é algo que simplesmente se possui, mas algo que se constitui em relação ao Outro, sempre situada em campos discursivos específicos e marcada por processos de diferenciação. Do mesmo modo, Homi Bhabha (1998) nos adverte quanto aos perigos das narrativas identitárias totalizantes. Para ele, as identidades emergem no “entrelugar”, em espaços de tradução cultural, onde os sujeitos negociam significados a partir de experiências híbridas, muitas vezes, contraditórias, escapando tanto da lógica da assimilação quanto da rigidez da pureza cultural.

Essas formulações teóricas tensionam positivamente o pensamento de autores como Abdias Nascimento e Clóvis Moura, cujas formulações mais clássicas sobre a negritude e a resistência negra operam dentro de gramáticas fortemente estruturadas, com ênfase na ancestralidade africana, na luta coletiva e na memória como elementos

fundadores e organizadores da identidade negra. Nascimento, por exemplo, constrói a ideia de “quilombismo” como um projeto político e civilizatório baseado na matriz africana e na experiência de resistência histórica dos quilombos. Embora tal concepção seja de inegável potência política e epistêmica, ao ser confrontada com as formulações de Hall (2003) e Bhabha (1998), emerge a necessidade de se considerar os riscos de essencialização e fixação identitária que esse modelo pode implicar, sobretudo frente às subjetividades negras contemporâneas.

A crítica de Lívio Sansone em *Negritude sem Etnicidade* (2003) reforça esse ponto ao afirmar que a identidade negra no Brasil não pode ser compreendida a partir de categorias homogêneas e normativas. Para Sansone, é preciso deslocar o foco de uma “essência negra” para as práticas sociais e simbólicas por meio das quais os sujeitos constroem, negociam e performam sua negritude. Esse movimento implica reconhecer que as identidades negras são marcadas por heterogeneidades de classe, gênero, sexualidade, religião e regionalidade, e que nem toda prática cultural negra é, necessariamente, politicamente consciente ou resistente.

Clóvis Moura, ao pensar a resistência negra a partir da categoria de “quilombagem” e da articulação entre raça e classe no interior do capitalismo, nos oferece uma chave potente para compreender a práxis histórica do povo negro. No entanto, sua abordagem materialista tende a marginalizar formas de agência negra que escapam ao paradigma revolucionário ou à ação coletiva explícita. A teoria crítica de Bhabha (1998) ajuda a ampliar essa crítica ao propor que a resistência também se manifesta nas práticas ambíguas, nas táticas de sobrevivência e nas performances cotidianas.

Lélia Gonzalez, com sua noção de “amefricanidade” e sua valorização da cultura popular e do “pretuguês”, oferece uma resposta sensível às questões da multiplicidade. Sua produção se aproxima da ideia bhabheana de agência performativa e da “terceira margem”, na qual os sujeitos constroem sentidos a partir de entrelugares culturais. Ainda assim, Sansone alerta para o risco de idealização da cultura negra como locus autêntico de resistência, ignorando a presença de contradições e ambiguidades nos modos de ser negro.

Beatriz Nascimento, ao conceber o quilombo como espaço simbólico de reconfiguração identitária e de memória, também contribui para esse debate. Sua aposta na ancestralidade e na espiritualidade se articula a formas de subjetivação que escapam ao racionalismo ocidental. No entanto, pode correr o risco de exclusão de

sujeitos negros que não se identificam com tais referências ou que constroem suas identidades de forma mais fluida, situadas em outros referenciais, inclusive religiosos.

O caso dos evangélicos negros é exemplar. Frequentemente vistos como contraditórios em relação ao campo hegemônico do movimento negro, esses sujeitos desafiam as categorizações clássicas da resistência política. Suas formas de pertencer e resistir são mediadas por práticas religiosas, afetivas e morais, revelando-se também como campo de produção de consciência racial.

Conclui-se, portanto, que revisitar e dialogar com os grandes pensadores do pensamento negro brasileiro é um gesto político e intelectual fundamental. Contudo, é preciso manter abertas as categorias analíticas, reconhecendo a hibridez, a performatividade e os deslocamentos das identidades negras na contemporaneidade.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS: Identidade Negra, Consciência Negra e Evangélicos Negros no Brasil – Por uma Leitura Plural e Descentrada

A tradição intelectual branca brasileira, desde suas formulações iniciais nas ciências sociais, contribuiu para a construção de uma representação predominante do sujeito negro associada quase exclusivamente às religiosidades afro-brasileiras, com destaque especial para o candomblé. Essa abordagem, iniciada com Nina Rodrigues, consolidada por Gilberto Freyre e, posteriormente, sofisticada por Roger Bastide, estabeleceu um paradigma em que o candomblé passou a ser compreendido como a principal expressão da religiosidade negra no Brasil, ofuscando outras formas de vivência da fé, como a crescente presença de homens e mulheres negros no protestantismo e, posteriormente, no campo evangélico.

Nina Rodrigues, influenciado por um pensamento cientificista e determinista, via nas religiões afro-brasileiras a sobrevivência de traços considerados atávicos, associados a uma suposta inferioridade racial. Gilberto Freyre, embora tenha promovido uma valorização da presença africana na formação cultural brasileira, o fez sob uma ótica conciliatória e por vezes folclorizante. Já Roger Bastide, apesar de seu esforço em compreender o candomblé como um sistema simbólico estruturado e funcional, reforçou a ideia de que esse universo religioso representaria o espaço legítimo da identidade negra, sem considerar com maior profundidade a diversidade religiosa já presente entre os negros urbanos no século XX.

Esse enquadramento reducionista contribuiu para a exotização da religiosidade negra, restringindo sua representação às expressões de matriz africana mais tradicionais e invisibilizando outras experiências religiosas igualmente significativas. Como observa John Burdick (1996), a participação de negros no protestantismo foi frequentemente interpretada por intelectuais da elite branca como uma forma de assimilação cultural ou abandono da “tradição”, reiterando uma hierarquia simbólica que opunha autenticidade africana e modernidade cristã. Essa leitura negligencia os modos complexos pelos quais sujeitos negros reelaboram sentidos de fé, pertença e resistência em contextos religiosos diversos.

A tradição intelectual negra brasileira, construída por nomes como Abdias do Nascimento, Lélia Gonzalez, Clóvis Moura e Beatriz Nascimento, teve papel fundamental na construção de uma crítica contra-hegemônica ao pensamento racial dominante. Esses autores foram decisivos para reposicionar o negro como sujeito

histórico, produtor de cultura e agente de transformação. Entretanto, é possível identificar que mesmo dentro dessa produção crítica, houve uma valorização recorrente das religiões afro-brasileiras como locus privilegiado da resistência negra.

Essa ênfase — politicamente compreensível no contexto de marginalização e perseguição dessas práticas religiosas — contribuiu para consolidar um ideal de identidade negra fortemente ancorado na revalorização do passado africano, em especial por meio do candomblé. Esse modelo, apesar de sua força simbólica e mobilizadora, acabou por restringir o campo de reconhecimento da diversidade das formas de elaboração identitária negra, especialmente, no que tange à religiosidade cristã.

A presença negra nas igrejas evangélicas, nesse sentido, não pode ser compreendida de forma simplista como um fenômeno de embranquecimento ou alienação cultural. Pelo contrário, trata-se de um espaço marcado por disputas simbólicas, negociações cotidianas e formas alternativas de resistência. Ronilso Pacheco (2019) argumenta que a fé de evangélicos negros pode operar como uma forma de resistência teológica e política, que não se limita à reprodução das liturgias afro-religiosas, mas que emerge do confronto com a opressão racial no interior das próprias igrejas.

Dessa forma, o campo acadêmico e político brasileiro, em diferentes momentos, tendeu a operar seletivamente na legitimação de determinadas expressões da identidade negra. Práticas religiosas e trajetórias que não se alinham com a matriz africana tradicional — especialmente no caso dos evangélicos negros — receberam menos atenção e reconhecimento, tanto na produção intelectual quanto nos espaços militantes. Isso não parece decorrer da ausência de relevância social desses fenômenos, mas de escolhas epistemológicas que hierarquizam os objetos de estudo e os modos de resistência.

Com a ampliação do acesso de estudantes negros ao ensino superior a partir dos anos 2000, impulsionada pelas políticas de ação afirmativa, esse cenário começou a ser tensionado. Intelectuais como Silvério (2003) indicam que a presença negra nas universidades transforma não apenas a demografia estudantil, mas também os temas, abordagens e perspectivas de pesquisa. Nesse contexto, surgem investigações que desafiam os modelos clássicos de identidade negra e exploram de forma mais abrangente as articulações entre raça, religião e subjetividade.

As experiências dos evangélicos negros, por sua vez, tornam-se terreno fértil para análises que buscam compreender como diferentes formas de consciência racial se constroem em espaços religiosos marcados por contradições, tensões e ressignificações. Esse movimento sugere a necessidade de revisar criticamente noções consolidadas de identidade e consciência negra, tradicionalmente atreladas a modelos específicos de resistência que, embora potentes, não esgotam a complexidade das vivências negras no Brasil contemporâneo.

Ao invés de serem vistos como sujeitos passivos ou distantes das lutas antirracistas, os evangélicos negros devem ser compreendidos dentro de uma lógica mais ampla de elaboração identitária que inclui o espiritual, o estético, o político e o afetivo. Suas trajetórias desafiam concepções fixas do que seria uma “expressão legítima” da negritude, exigindo novas categorias analíticas para dar conta de suas especificidades.

Stuart Hall (2003) é uma referência importante nesse debate, ao afirmar que as identidades não são estáticas, mas produções culturais contingentes, marcadas por processos de hibridização, disputa e historicidade. Não há uma única forma correta ou autêntica de ser negro. As formas de identificação racial variam segundo os contextos sociais, culturais e históricos, e precisam ser analisadas em sua multiplicidade. Sob essa perspectiva, as igrejas evangélicas frequentadas por negros se tornam espaços legítimos de produção de subjetividades, mesmo que em diálogo tenso com as gramáticas predominantes no movimento negro tradicional.

A produção de autores como Hernani Francisco da Silva (2011), Marco Davi de Oliveira (2015) e o próprio Ronilso Pacheco (2019) tem contribuído para essa inflexão. Suas reflexões mostram que a consciência racial negra pode emergir de diferentes lugares e assumir diversas formas — incluindo aquelas que se desenvolvem em diálogo com a fé cristã. Essas contribuições indicam que o campo das lutas por reconhecimento é mais amplo do que as fronteiras que, por vezes, se deseja traçar entre “identidade negra” e “religiosidade legítima”.

Ao trazer à tona as experiências de evangélicos negros, amplia-se o debate sobre a constituição da negritude no Brasil, suas interfaces com a religiosidade, e as múltiplas formas de resistência e autoafirmação. Essa abordagem não relativiza a importância histórica das lutas antirracistas, tampouco ignora a persistência do racismo estrutural. O que ela propõe é um deslocamento necessário: do foco em um

modelo identitário único para uma perspectiva que reconheça a pluralidade de formas de ser, crer e resistir enquanto sujeito negro no Brasil.

Contribuir para essa reflexão significa reconhecer que a experiência negra é marcada por ambivalências, deslocamentos e reinvenções. É nessa multiplicidade — e não na uniformidade — que reside a riqueza da trajetória negra brasileira. Portanto, dar visibilidade aos evangélicos negros é também um ato de justiça epistêmica e política, que permite complexificar os modos de pensar a negritude, a fé e a luta por dignidade no país.

5 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AMORIM, Nádia F. **Os mórmons em Alagoas: religião e relações raciais**. São Paulo, Col. Religião e sociedade brasileira, 1986.

AQUINO, Rosa Maria de. **Relações raciais no protestantismo recifense**. Tese de Doutorado. Programa de Pós-graduação em Antropologia/UFP, Recife, 2006.

AGUIAR, Itamar Pereira de. **Do púlpito ao baquiço: religião e laços familiares na trama da ocupação do sertão**. Tese de Doutorado. Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais/PUC-SP, São Paulo, 2007.

BAIRROS, Luiza. “Lembrando Lélia Gonzalez”. In: WERNECK, Jurema et alli (org.). **O livro da saúde das mulheres negras – nossos passos vêm de longe**. Rio de Janeiro: Criola/Pallas, 2000.

BARRETO, Raquel de Andrade. **Enegrecendo o feminismo ou feminizando a raça: narrativas de libertação em Angela Davis e Lélia Gonzalez**. Mestrado em História (Dissertação). Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2005.

BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações**. São Paulo, Livraria pioneira, 1971.

_____. & FERNANDES, Florestan. **Branco e negro em São Paulo: ensaio sociológico sobre aspectos da formação, manifestações atuais e efeitos do preconceito de cor na sociedade paulistana**. São Paulo, Ed. Brasiliense, 1959.

_____. Color, Racism, and Christianity. *Daedalus*, vol. 96, n.º 2, 1967, p. 312–327. **JSTOR**. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/20027040>>. Acesso em: 17/08/2021.

BERND, Zilá. **Negritude e literatura na América Latina**. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1987.

BHABHA, HOMI K. **O Local da Cultura**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

BORGES, A. B. ; Palma, Alexandre . O apolíneo e o dionisíaco na festa do Quilombo São José-RJ, a partir do Nascimento da Tragédia de Nietzsche. In: André de Barros Borges. (Org.). **Desconstruindo imaginários instituídos: filosofia, arte, educação, política e matemática**. Campinas: Grupo Átomo e Alínea, 2024, v. 1, p. 29-39.

BORGES, Roberto. O MOVIMENTO NEGRO EDUCADOR. **Educ. Rev.**, Belo Horizonte , v. 34, e192237, 2018 . Disponível em:

<http://educa.fcc.org.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-46982018000100203&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 15/12/2024 e 20/09/2018. <<https://doi.org/10.1590/0102-4698192237>>.

BRANCHINI, Diná da Silva. **Religião e Identidade: um estudo sobre negros metodistas da região metropolitana de São Paulo**. Dissertação de Mestrado. Pós-graduação em Ciências da Religião/UMSP, São Paulo, 2008.

BRAUDEL, Fernand. História e Ciências Sociais: a longa duração. In: **Escritos sobre a História**. Trad. J. Guinsburg e Tereza Cristina Silveira da Mota. São Paulo: Perspectiva, 2007. p.41-78.

BURDICK, John. *Pentecostalismo e identidade negra no Brasil: Mistura impossível?*. In: MAGGIE, Yvonne e REZENDE, Claudia Barcellos. **Raça como retórica: a construção da diferença**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004.

CAMINO, Tiago. **O discurso de um grupo evangélico acerca das religiões afro-indígenas brasileiras**. Dissertação de mestrado. Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião/UFP, Paraíba, 2013.

CARNEIRO, Sueli. Mulheres em movimento. Estudos Avançados [online], v. 17, n.º 49, 2003. p. 117-133. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0103-40142003000300008>>. Acesso em: 17/08/2024

CARVALHO, M. J. M. de. Fácil é serem sujeitos, de quem já foram senhores: o ABC do Divino Mestre. **Afro-Ásia**, Salvador, n. 31, 2004. Disponível em: <<https://periodicos.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/21079>>. Acesso em: 12/03/2022.

_____. **Liberdade: Rotinas e Rupturas do escravismo no Recife, 1822-1850**. Recife, Editora Universitária da UFPE, 2002.

_____. Rumores e rebeliões: estratégias de resistência escrava no Recife, 1817-1848. **Tempo**, vol. 3, n. 6, dezembro de 1998. Disponível em: <http://www.historia.uff.br/tempo/artigos_dossie/artg6-5.pdf>. Acesso em: 12/01/2021.

_____. Que Crime é ser cismático? As transgressões de um pastor negro no Recife patriarcal, 1846. **Estudos Afro-Asiáticos**, Rio de Janeiro, v. 1, n.º 36, p. 97-122, 1998.

CASTEL, Robert. **As Metamorfoses da questão social: uma crônica do salário**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1998.

CERTEAU, M.. **A Escrita da História**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

CERTEAU, M.. **Invenção do Cotidiano**. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1994.

CHEVITARESE, A. L.. **Cristianismos: questões e debates metodológicos**. Rio de Janeiro, Kline, 2016.

CHEVITARESE, A. L.. Um Novo Olhar sobre o Jesus Histórico e o Paleocristianismo. Entrevista. Romanitas. **Revista de Estudos Grecolatinos**. [online]. 2013. n.º 1, p. 1-10. Disponível em: <<http://periodicos.ufes.br/romanitas/article/view/6360/4685>>. Acesso em: 27/08/2019.

CONTINS, Marcia. Religião, etnicidade e globalização: uma comparação entre grupos religiosos nos contextos brasileiro e norte-americano. Rio de Janeiro, **Revista de Antropologia**, p. 67-106, 2008. Acesso em: 30/09/2020.

_____. **Tornando-se pentecostal: um estudo comparativo sobre pentecostais negros nos Estados Unidos e no Brasil**. Tese de Doutorado. ECO/UFRJ, Rio de Janeiro, 1995.

COSTA, Lidiane Freitas. **A ação política em organizações negras da Bahia: velhos e novos dilemas da ação coletiva**. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais/UFBA, Bahia, 2013.

DIÁRIO DE PERNAMBUCO (RECIFE), 29/09/1846. Tribunal da Relação, *Interrogatório de Agostinho José Pereira*. In: **Diário Novo** (Recife), 26/10/1846. Hemeroteca digital. Disponível em: <<http://bndigital.bn.gov.br/acervodigital>>. Acesso em 23/03/2021.

DOMINGUES, P. **Movimento negro brasileiro: alguns apontamentos históricos**. Tempo, Niterói, v. 12, n. 23, p. 100-122, 2007. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/tem/a/yCLBRQ5s6VTN6ngRXQy4Hqn/?format=html&lang=pt>>. Acesso em: 01/05/2024.

DOMINGUES, Petrônio. Movimento negro brasileiro: do denunciismo às políticas de igualdade racial. **Lua Nova: Revista de Cultura e Política**, n.º 121, 2024. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ln/a/WzwFZNRcQXcRJBf7z9xgtxn/?format=html&lang=pt>. Acesso em: 08/02/2025.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Rio de Janeiro, Fator, 1983.

FREYRE, Gilberto. **Ordem e progresso**. São Paulo, Global Editora e Distribuidora Ltda, 2013.

_____. **Casa-grande & senzala**. São Paulo, Global Editora e Distribuidora Ltda, 2006.

GENEOVESE, Eugene. **Roll Jordan Roll: The world the slaves made**. Nova York. Randon House, 1974.

GILROY, Paul. **O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência**. Tradução de Cid Knipel Moreira. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2021.

GUIMARÃES, Antônio S. **Racismo e Antirracismo no Brasil**. São Paulo: Editora 34, 2005.

GOMES, Nilma Lino. **O Movimento Negro Educador: saberes construídos na luta por emancipação**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

GOMES, N. L. Movimento Negro Educador, saberes emancipatórios e a construção de um projeto democrático. **Revista Linguagem em Foco**, Fortaleza, v. 16, n.º 4, p. 12–33, 2025. DOI: 10.46230/lef.v16i4.15207. Disponível em: <<https://revistas.uece.br/index.php/linguagememfoco/article/view/15207>>. Acesso em: 18/02/2025.

GONZAGA, MARIA EDHUARDA. Peça de Abdias Nascimento chega ao Brasil 30 anos depois de publicada nos EUA. **Brasil de Direitos**. 05 março 2024. Disponível em: <<https://www.brasildedireitos.org.br/atualidades/pea-de-abdias-nascimento-chega-ao-brasil-30-anos-depois-de-publicada-nos-eua/>> Acesso em: 12/08/2024.

GONZALEZ, Lélia; HASENBALG, Carlos. **Lugar de negro**. 3ª ed. Rio de Janeiro: Marco Zero Limitada, 1982.

GONZALEZ, Lélia. **Primavera para as rosas negras: Lélia Gonzalez em primeira pessoa**. Editora Filhos da África, 2018.

GONZALEZ, Lélia. **Por um feminismo afro-latino-americano**. Editora Schwarcz Companhia das Letras, 2020.

GRAMSCI, Antonio. **Os intelectuais e a organização da cultura**. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1979.

GRAMSCI, A. **Cadernos do Cárcere, Volume 2: Os intelectuais. O princípio educativo. Jornalismo**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

HALL, S. **Da Diáspora: Identidades e Mediações Culturais**. Liv Sovik (org), Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: Representação da Unesco no Brasil, 2003.

_____. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.

HANCHARD, Michael G. **Orfeu e o poder: o movimento negro no Rio de Janeiro e São Paulo (1945-1988)**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001.

HOBSBAWM, Eric. & Ranger, Terence. **A invenção das tradições**. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1997.

HOORNAERT, Eduardo. **A igreja no Brasil – colônia (1550-1800)**. 3ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.

IBGE. **Censo Demográfico de 2010**. Disponível em:
<http://www.ibge.gov.br/estadosat/temas.php?sigla=rj&tema=censodemog2010_relig/>. Acesso em: 15/07/2017.

JESUS, Alexandro Silva de. **Identidade e representações no Brasil Império: O caso do Divino Mestre (1846)**. Dissertação de Mestrado. CHCH, Recife, 2003.

LEAL, João. Nina Rodrigues e as religiões afro-brasileiras. In: **Bérose - Encyclopédie internationale des histoires de l'anthropologie**. Paris, 2020. Disponível em:
<<https://www.berose.fr/article1963.html?lang=fr>>. Acesso em: 25/03/2021.

LONGO, L.A.F.B. **Uniões intra e inter-raciais, status marital, escolaridade e religião no Brasil: um estudo sobre a seletividade marital feminina, 1980-2000**. Tese (Doutorado em Demografia) – Cedeplar, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2011. Disponível em:
<<https://fundaj.emnuvens.com.br/CAD/article/view/20>>. Acesso em: 02/03/2024.

LONGO, Luciene A. F. B.; MIRANDA-RIBEIRO, Paula. BEM-ME-QUER, MAL-ME-QUER: RAÇA/COR, EDUCAÇÃO E SELETIVIDADE MARITAL FEMININA NO BRASIL EM 2010. **Cadernos de Estudos Sociais**, [S. l.], v. 27, n. 2, 2013. Disponível em: <<https://fundaj.emnuvens.com.br/CAD/article/view/20>>. Acesso em: 02/03/2024.

MARIANO, Ricardo. Expansão pentecostal no Brasil: o caso da Igreja Universal. **Estud. av.**, São Paulo, v. 18, n.º 52, p. 121-138, Dec. 2004. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142004000300010&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 27/08/2018.

_____. **Neopentecostais: Sociologia do Novo Pentecostalismo do Brasil**. São Paulo: Loyola, 1999.

MARTINEZ, Ramiro Jaimes. El neopentecostalismo como objeto de investigación y categoría analítica. **Revista Mexicana de Sociología** 74, n.º 4, 2012. p. 649-678. Disponível em: <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=321250080005>>. Acesso em: 22/08/2018.

MARTINS, Humberto Ribeiro Martins. **Os negros do “Saravá, meu Pai” para o “Amém, Jesus”: abordagem sobre questões de fé e identidade**. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Política/ UFP, Pelotas, 2017.

MBEMBÉ, Achile. As Formas Africanas de Auto-inscrição. In: **Estudos Afro-Asiáticos**, ano 23, número 1, pág. 171-209. Rio de Janeiro: UCAM, 2001.

MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra**. São Paulo, n-1 edições, 2018.

MONTEIRO, P (org.). **Religiões e controvérsias públicas: experiências, práticas sociais e discursos**. São Paulo, Editora Terceiro Nome; Capinas: Editora da Unicamp, 2015.

MORAES, G. L.. Neopentecostalismo - um conceito-obstáculo na compreensão do subcampo religioso pentecostal brasileiro. **Rever: Revista de Estudos da Religião**, v. 2, p. 01-19, 2010.

MOTTA, Roberto. Cor e raça: origens religiosas do debate-Roger Bastide e Talcott Parsons. **Afro-Ásia**, n. 38, p. 303-319, 2008.

MOURA, Clóvis. **Rebeliões da Senzala: quilombos, insurreições, guerrilhas**. São Paulo: Editora Ciências Humanas, 1988.

MOURA, Clóvis. **Os quilombos e a rebelião negra**. 5ª. Edição. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1986.

MOURA, Clóvis. **Sociologia do Negro Brasileiro**. São Paulo: Editora Ática, 1988

MOURA, Clóvis. **História do Negro Brasileiro**. 2ª ed. São Paulo: Editora Ática, 1991

MOURA, Clóvis. **Dialética Radical do Brasil Negro**. São Paulo: Fund. Maurício Grabois co-edição com Anita Garibaldi, 2014.

MOURA, Clóvis. O racismo como arma ideológica de dominação. **Revista princípios**. São Paulo, nº 34, p. 28-38, 1994. Disponível em: < https://bibliopreta.com.br/wpcontent/uploads/2018/01/O_racismo_como_arma_ideologica_de_dominacao_Clovis_Moura_-1.pdf> Acesso em 24/03/2024.

MOURA, Clóvis. **O negro: de bom escravo a mau cidadão?** . São Paulo: Editora Dandara, 2021

NASCIMENTO, Abdias do. **O Negro Revoltado**. Rio de Janeiro: Edições GRD, 1968.

_____. **O Genocídio do Negro Brasileiro. Processo de um Racismo Mascarado**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

_____. **Sortilégio II: Mistério Negro de Zumbi Redivivo**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

_____. **O Quilombismo**. Rio de Janeiro: Fundação Palmares/OR Editor Produtor Editor, 2002.

NASCIMENTO, Maria Beatriz. Transcrição do Documentário Ôrí, 1989. In: UNIÃO DOS COLETIVOS PAN-AFRICANISTAS (org.). **Beatriz Nascimento, Quilombola e 119 Intelectual: Possibilidades nos dias da destruição**. São Paulo: Editora Filhos da África, 2018.

NASCIMENTO, Beatriz; org. Alex Ratts. **Uma história feita por mãos negras**. Rio de Janeiro: Zahar, 2021

NOGUEIRA, Oracy. Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem: sugestão de um quadro de referência para a interpretação do material sobre relações raciais no Brasil. **Tempo social**, v. 19, p. 287-308, 2007.

NOGUERA, R. Consumo, logo existo: capitalismo, subjetividade e racismo. In: Arreguy, M. E., Marcelo, M. B., Cabra, S. (orgs.). **Racismo, capitalismo e subjetividade: leituras psicanalíticas e filosóficas**. Niterói: Eduff, 2018, 103-125

NOVAES, Regina; DA GRACA FLORIANO, Maria. **O negro evangélico**. Rio de Janeiro, Instituto de Estudos da Religião, 1985.

OLIVEIRA, E. R. **Negro intelectual, intelectual negro ou negro-intelectual: considerações do processo de constituir-se negro-intelectual**. São Carlos: UFSCar, 2014.

OLIVEIRA, Fábio Nogueira de. **Clóvis Moura: trajetória intelectual, práxis e resistência negra**. Salvador: EDUNEB, 2016.

OLIVEIRA, Marco Davi de. **A Religião mais negra do Brasil: porque os negros fazem opção pelo pentecostalismo?**. Viçosa: Ultimato, 2015.

OLIVEIRA, Rosenilton Silva de. **A cor da fé: “identidade negra” e religião**. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social/USP, São Paulo, 2017.

ÔRÍ. Direção de Raquel Gerber. Brasil: Estelar Produções Cinematográficas e Culturais Ltda, 1989, vídeo (131 min), colorido. Relançado em 2009, em formato digital. Disponível em:
<<https://drive.google.com/file/d/1PBQutmbrgakx63IUUD8qOgIM2wKVId4n/view>>.
Acesso em: 01/03/2024.

ORO, A. P. A política da Igreja Universal e seus reflexos nos campos religioso e político brasileiros. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. [online]. 2003. Vol.18 n.53, p. 53-69. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/rbcsoc/v18n53/18078>>.
Acesso em: 27/08/2017.

_____. Organização eclesial e eficácia política: o caso da Igreja Universal. **Civitas – Revista de Ciências Sociais**, v. 3, nº 1, jun. 2003.

_____. O "neopentecostalismo macumbeiro". **Revista USP**. [online] 2006. N. 68, p. 319-332. Disponível em:
<<https://www.revistas.usp.br/revusp/article/viewFile/13505/15323>>. Acesso em: 27/08/ 2017.

PACHECO, Lwmdila Constant. **Identidades: Interface entre religião e negritude**. Dissertação de mestrado. Programa de Pós-graduação em Psicologia Social/ UFS, Sergipe, 2010.

PACHECO, Ronilson. **Teologia Negra: o sopro antirracista do Espírito Santo**. Brasília, Novos diálogos, 2019.

PEREIRA, Amílcar Araújo. **O mundo negro: relações raciais e a constituição do movimento negro contemporâneo no Brasil**. Rio de Janeiro: Pallas: FAPERJ: 2013.

PEREIRA, Paulo Marcos. Intelectuais negros(as) e negros(as) intelectuais: breve reflexão sobre o conceito. **Encantar: Educação, Cultura e Sociedade**, Bom Jesus da Lapa, v. 4, n. 00, p. 61-72, jan./dez. 2019. Disponível em:
<<https://www.revistas.uneb.br/index.php/encantar/article/view/8084>>. (Baseado na tese: PEREIRA, P. M. O. Negro Intelectual, Intelectual Negro ou Negro-Intelectual: considerações do processo constituir-se negro-intelectual. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2014).

PETRUCCELLI, J. L.; SABOIA, A. L. (org). **Características étnico-raciais da população: classificações e identidades. Estudos e Análises: informação demográfica e socioeconômica**. Rio de Janeiro, IBGE, v. 2, 2013. Disponível em:
<<https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv63405.pdf>>. Acesso em: 21/07/2020.

PICOLOTTO, Mariana Reinisch. Pentecostalismo no Brasil: uma reflexão sobre novas classificações. **Contraponto**. [online]. 2016, vol. 3, n.º 1. Disponível em:
<<http://seer.ufrgs.br/index.php/contraponto/article/view/65741>>.

Acesso em: 27/08/2017.

PRANDI, R. As religiões afro-brasileiras e seus seguidores. **Civitas - Revista de Ciências Sociais**, v. 3, n.º 1, p. 15-33, 3/05/2007.

PROCOPIO DA SILVA, Ana Paula. Resistências negras e amefricanidade: diálogos entre Clóvis Moura e Lélia Gonzalez para o debate antirracista das relações de classe na América latina. **Revista Fim do Mundo**, Marília, SP, v. 2, n. 4, p. 42–59, 2021. DOI: 10.36311/2675-3871.2021.v2n4.p42-59. Disponível em: <<https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/RFM/article/view/11677>>. Acesso em: 11/10/2024.

PROCOPIO DA SILVA, Ana Paula. Contribuições do pensamento social de Clóvis Moura para o debate contemporâneo das relações de raça e classe na América latina. In: **XXXII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología**. Asociación Latinoamericana de Sociología, 2019. Disponível em: <<https://cdsa.aacademica.org/000-030/1436>>. Acesso em: 11/10/2024.

QUEIROZ, Martha Rosa Figueira. **Onde cultura é política: movimento negro, afoxés e maracatus no carnaval do Recife (1979-1995)**. 2010. Tese (Doutorado em História) -Universidade de Brasília, Brasília, 2010. Disponível em: <https://repositorio.unb.br/handle/10482/9010>. Acesso em: 01/10/2024.

RATTS, Alex. **Eu sou Atlântica: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento**. São Paulo: Imprensa Oficial Instituto Kuanza, 2007.

RATTS. Alex & RIOS, Flávia. **Lélia Gonzalez**. 1ª. Ed. São Paulo: Selo Negro, 2010.

RIOS, Flavia; RATTS, Alex. *A perspectiva interseccional de Lélia Gonzalez*. In: CHALHOUB, S.; PINTO, F. M. (Org.). **Pensadores negros-pensadoras negras do século XIX e XX**. Belo Horizonte: Traço Fino, 2016. p. 1 – 16. Disponível em: <<https://estudosetnicosraciais.wordpress.com/wp-content/uploads/2018/04/264872160-a-perspectiva-interseccional-de-lelia-gonzalez.pdf>> . Acesso em: 22/05/2024.

REIS, Rodrigo Ferreira dos. ÔRÍ E MEMÓRIA: O PENSAMENTO DE BEATRIZ NASCIMENTO. **Sankofa (São Paulo)**, São Paulo, Brasil, v. 12, n. 23, p. 9–24, 2019. DOI: 10.11606/issn.1983-6023.sank.2019.169143. Disponível em: <<https://revistas.usp.br/sankofa/article/view/169143>>. Acesso em: 21/10/2025.

RIOS, F. M. Movimento negro brasileiro nas Ciências Sociais (1950-2000). **Sociedade e Cultura**, Goiânia, v. 12, n. 2, p. 263–274, 2010. DOI: 10.5216/sec.v12i2.9100. Disponível em: <<https://revistas.ufg.br/fcs/article/view/9100>>. Acesso em: 19/10/2024.

ROCHA, Penha. **O Império Midiático da Igreja Universal do Reino de Deus: reflexões e análises das estratégias de comunicação da IURD**. Intercom, 2006. Disponível em: <<http://www.intercom.org.br/papers/nacionais/2006/resumos/R0611-1.pdf>>. Acesso em: 29/09/2020.

ROCHA, Sebastião Alves da. **O MOVIMENTO NEGRO BRASILEIRO: DEFINIÇÕES E A DICOTOMIA POLÍTICA VERSUS CULTURA**. Revista Em Favor de Igualdade Racial, [S. l.], v. 8, n. 3, p. 287–298, 2025. DOI: 10.29327/269579.8.3-21. Disponível em: <<https://periodicos.ufac.br/index.php/RFIR/article/view/8220>>. Acesso em: 01/10/2024.

RODARTE, Mario Marcos Sampaio; DOS SANTOS JÚNIOR, José Maria. **A estrutura ocupacional revisitada: uma proposta de correção dos dados do Recenseamento Geral do Império de 1872**. Anais, 2019. p. 1-21.

Rodrigues, NINA. **O animismo fetichista dos negros baianos**. A apresentação e notas Yvonne Maggie; Peter Fry. Ed fac-simile. Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional/Editora UFRJ, 2006.

RODRIGUES, R. N. **Os africanos no Brasil** [online]. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2010. Disponível em: <<https://static.scielo.org/scielobooks/mmtct/pdf/rodrigues-9788579820106.pdf>>. Acesso em: 29/09/2020.

ROTHBERG, Danilo e BOVOLONI, Mariane Dias. Religião, política e eleições na Folha Universal. Porto Alegre, UFRGS. **Intexto**, n.27, 2012. Disponível em: <<http://seer.ufrgs.br/intexto/article/viewFile/30348/23475>>. Acesso em: 21/06/2020.

SAID, Edward W. **Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente**. Editora Companhia das Letras, 2007.

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, A. M.. Movimento Negro Evangélico: o caso Reginaldo Germano. **Revista Perspectiva Histórica**, v. 4, p. 127-150, 2015.

SANTOS, Joel Rufino dos. O Movimento Negro e a Crise Brasileira. **Política e Administração**. Rio de Janeiro v. 2, 1985.

SANTOS, H. C. **Entre Candomblé, Pentecostalismo e Neopentecostalismo: uma análise etnográfica sobre o trânsito religioso**. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) - Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal do Espírito Santo, 2016.

SANTOS, Maria Goreti. Os limites do censo no campo religioso brasileiro. In: CUNHA, Christina Vital da; MENEZES, Renata de Castro (org.). **Religiões em conexão: números, direitos, pessoas**. *Comunicações do ISER*, Rio de Janeiro, ano 35, n.º 69, p. 1-154, 2014. Disponível em: <https://www.iser.org.br/wp-content/uploads/2020/07/Comunicacoes_ISER_n69.pdf>. Acesso em: 20/01/2024.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

SCHWARCZ, Lilia Katri Moritz. **Quando a desigualdade é diferença: reflexões sobre antropologia criminal e mestiçagem na obra de Nina Rodrigues**. *Gazeta Médica da Bahia*, v. 76, n.º 2, 2008.

SEMOG, Éle; NASCIMENTO, Abdias. **Abdias Nascimento: o griot e as muralhas**. Rio de Janeiro: Pallas, 2006.

SIEPIERSKI, Paulo D. **Protestantismo versus brasilidade nos artigos de jornal do aprendiz Gilberto Freyre**. *Comunicação & Sociedade*, v. 24, n.º 38, pág. 85-106, 2002.

SILVA, Adriana Maria da. **Aprender com perfeição e sem coação: uma escola para meninos pretos e pardos na corte**. Brasília, Editora Plano, 2000.

SILVA, Alessandra. **O pensamento de Beatriz Nascimento: análise do longa-metragem ôrí (1989)**. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em História, Porto Alegre, 2022.

SILVA, H. F de. **O movimento negro evangélico – um mover do Espírito Santo**. Selo da Negritude Cristão, 2011.

SILVA, L. A. **Os usos do “até” na língua falada na cidade de Goiás: funcionalidade e gramaticalização**. Goiânia, 2005. Dissertação de Mestrado em Letras – Faculdade de Letras da Universidade Federal de Goiás. Disponível em: <https://files.cercomp.ufg.br/webby/up/820/o/leosmar_aparecido.pdf>. Acesso em: 20/01/2024.

SILVA, Lizandra Santa Silva. **Do axé à aleluia: transformações do campo religioso Cachoeirano**. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em História/UEFS, Feira de Santana, 2014.

Silva, S. R. V., Fagundes, G. Clóvis Moura e a questão social no Brasil. **R. Katál**, Florianópolis, 25(2), 222-231, 2022. Disponível em:

<<https://www.scielo.br/j/rk/a/nyRfvjnkZVnSTNk4LPZGYw/?format=pdf&lang=pt>>. Acesso em: 22/04/2024.

SILVA, Vagner Gonçalves da. Neopentecostalismo e religiões afro-brasileiras: Significados do ataque aos símbolos da herança religiosa africana no Brasil contemporâneo. **Mana [online]**. 2007, vol. 13, n.º 1, p. 207-236. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/S0104-93132007000100008>>. Acesso em: 29/01/2025.

SOBRINHO, GILBERTO ALEXANDRE. **Ôrí e as vozes e o olhar da diáspora: cartografia de emoções políticas**. Cadernos Pagu, Campinas, SP, n. 60, p. e206002, 2021. Disponível em: <<https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/8664558>>. Acesso em: 29/01/2025.

TAYLOR, Charles. **Argumentos Filosóficos**. Edições Loyola: São Paulo, 2000.

THOMSON, E. P. **A miséria da teria ou um planetário de erros: uma crítica ao pensamento de Althusser**. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 1981.

UMBELINO, Tâmara Lis Reis. **Rappers do Senhor: Hip Hop Gospel como ferramenta de visibilidade para jovens negros pobres e evangélicos**. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais/UFJF, Juiz de Fora, 2008.

VIANA, Elizabeth do Espírito Santo. **Relações raciais, gênero e movimentos sociais: o pensamento de Lélia Gonzalez 1970 -1990**. Dissertação (Mestrado em História Comparada), Departamento de História, CFCH/IFCS/UFRJ, Rio de Janeiro, 2006.

VIANA, Tamara da Silva. RIBEIRO NETO, Alexandre, GOMES, Flávio. Escritos insubordinados entre escravizados e libertos no Brasil. **Estudos Avançados (online)**, V. 33, p. 155-178, 2019. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/ea/a/NtZ6zWTv4XsjchZ98qfHRvn/?lang=pt>>. Acesso em: 18/09/2021.

WILLIAM, Rodney. A identidade negra e as correntes neopentecostais são incompatíveis?. **Carta Capital**, São Paulo, 04 de maio de 2018. Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/blogs/dialogos-da-fe/a-identidade-negra-e-os-neopentecostais-sao-incompativeis/?fbclid=IwAR2qrJJnJKyqG2ip-FR3ZiBu6_9GUtBSKh78Zj17JN_JkoBvsOLuehfnAa0>. Acesso em: 21/06/2020.