

Religião, Etnicidade e Globalização: uma comparação entre grupos religiosos nos contextos brasileiro e norte-americano

Marcia Contins

Universidade do Estado do Rio de Janeiro

RESUMO: Este artigo propõe uma análise comparativa sobre pentecostais negros nos Estados Unidos e no Brasil; e sobre catolicismo popular entre grupos de origem açoriana no Rio de Janeiro e na Nova Inglaterra (EUA), onde realizam as festas do Divino Espírito Santo. Meu objetivo é descrever e analisar os processos sociais e simbólicos de construção da subjetividade étnico-religiosa nesses grupos. Essa subjetividade estrutura-se através de símbolos diferencialmente valorizados por esses grupos. Assim, no caso dos pentecostais norte-americanos, essa relação se define em contraposição aos batistas; no caso brasileiro, em contraposição aos integrantes das religiões afro-brasileiras. No caso do catolicismo popular dos imigrantes açorianos, atividades rituais como a festa do divino os totalizam e os opõem ao catolicismo oficial e ao pentecostalismo. A sugestão que pretendo desenvolver é que essa relação entre religião e etnicidade não pode ser pensada de forma imediata, exigindo que se iluminem as mediações que a constituem, a fim de que se obtenha uma compreensão mais adequada. Na verdade, essa relação faz parte de um processo de “invenção de cultura”, segundo a sugestão de Roy Wagner, e que é mediado, em alguns momentos pelo código religioso, em outros pelo código étnico, sem que nenhum deles desempenhe um papel determinante.

PALAVRAS-CHAVE: religião e etnicidade, globalização, pentecostais negros, catolicismo popular, festa.

Introdução

Ao longo dos últimos anos venho realizando pesquisas no Brasil e nos Estados Unidos sobre etnicidade e religião, focalizando especificamente as chamadas religiões afro-brasileiras, o pentecostalismo e o catolicismo popular. Este texto é uma análise comparativa sobre pentecostais negros nos Estados Unidos e no Brasil; e sobre catolicismo popular entre grupos de origem açoriana no Rio de Janeiro e na Nova Inglaterra (EUA), onde realizam as festas do Divino Espírito Santo. Meu objetivo é descrever e analisar os processos sociais e simbólicos de construção da subjetividade étnico-religiosa nesses grupos.

Inicialmente, cabe dizer que essa subjetividade estrutura-se através de símbolos diferencialmente valorizados por esses grupos. No caso dos pentecostais norte-americanos, sua identidade se define em contraposição aos batistas; no caso brasileiro, em contraposição aos integrantes das religiões afro-brasileiras. No caso do catolicismo popular dos imigrantes açorianos, atividades rituais como a festa do divino os totalizam e os opõem ao catolicismo oficial e ao pentecostalismo.

Em seguida, que essa relação entre religião e etnicidade não pode ser pensada de forma imediata e direta, exigindo que se iluminem as mediações que a constituem, a fim de que se obtenha uma compreensão mais adequada. Na verdade, essa relação faz parte de um processo de “invenção de cultura”, segundo a sugestão de Roy Wagner, processo que, no caso, é mediado, em alguns momentos pelo código religioso, em outros pelo código étnico, sem que nenhum deles desempenhe um papel determinante.

Nas décadas de 70 e 80, realizei pesquisas sobre Umbanda e Candomblé no Rio de Janeiro, especificamente na Baixada Fluminense. Naquele tempo eram poucas as igrejas pentecostais existentes nessa área e, por outro lado, havia inúmeros terreiros de umbanda e candomblé.

Eram todos terreiros locais, ou seja, com clientela basicamente do próprio bairro, apesar de receberem eventualmente pessoas de outros locais. O lugar desses centros de umbanda para a vida do bairro foi analisado em um artigo que produzi na época, juntamente com Yvonne Maggie, intitulado “Gueto cultural ou a umbanda como modo de vida” (Maggie & Contins, 1980).

Nas últimas décadas, como vários autores já assinalaram, o espaço religioso vem se modificando no contexto das grandes cidades (Maggie & Contins, 1980; Silva, 1995; Mariz & Machado, 1998; Contins, 2003; Contins & Gomes, 2006, 2007, 2008; Magnani, 2002). Uma das características desse processo é o crescimento e a visibilidade alcançados pelas denominações evangélicas pentecostais, em especial as chamadas neopentecostais, além do aumento de igrejas católicas com características carismáticas (Movimento de Renovação Carismática Católica – MRCC). Ressalte-se ainda que as mudanças não se dão apenas externamente na relação que estabelecem com e no espaço público com outras religiões, mas também internamente aos grupos religiosos envolvidos.

Enquanto as igrejas evangélicas mais antigas já atuavam em locais onde havia predominância da Igreja Católica e de terreiros de Candomblé e Umbanda (como na Baixada Fluminense) privilegiando atividades religiosas voltadas à congregação e à população local, as igrejas neopentecostais apresentam atualmente características distintas. Estas são igrejas basicamente voltadas para receber um grande público, diferentemente das igrejas pentecostais mais tradicionais, como a Assembléia de Deus. Investem em uma ‘clientela’ difusa e móvel. Sua arquitetura também se distingue das construções das pequenas igrejas de bairro. Uma das características importantes está em sua localização, geralmente no entroncamento de grandes avenidas, expostas aos permanentes deslocamentos da população.

A renovação carismática católica, apesar de atuar na esfera da própria Igreja Católica, também realiza missas e eventos voltados para um grande público. Esta característica reflete-se na escolha do local que será utilizado para a realização dos eventos e na própria relação que se estabelece com o espaço da cidade.

Diferentemente dos contextos analisados por mim desde o final da década de 70 no Rio de Janeiro e nos Estados Unidos, o espaço da cidade atualmente não só permite mas também suscita um trânsito e trocas intensas entre fiéis de diferentes confissões. Não que naquela época não houvesse, mas certamente esse trânsito se intensificou de maneira notável na última década. O fluxo entre fronteiras religiosas permite novas representações em termos de categorias espaciais, sociais e étnicas. No espaço da cidade desenha-se assim um contexto de pluralidade em que a prática religiosa tem sido mais transitiva e a procura por novas experiências ultrapassa seus espaços de origem.

Ao refletir aqui sobre as categorias etnicidade e religião nos diferentes contextos de pesquisa, sugiro que o modo de descrição e análise antropológica também se modificou, junto com as situações das religiões no mundo contemporâneo. Ao tratar pentecostais negros ou imigrantes açorianos envolvidos com as festa do Divino Espírito Santo em contextos como Estados Unidos e Brasil, estou pensando não em culturas e identidades uniformes e homogêneas. De acordo com Geertz, num mundo cada vez mais globalizado e ao mesmo tempo compartimentado, os diferentes países e as várias identidades religiosas e étnicas não podem ser apreendidos como “unidades inteiriças” ou como “totalidades ininterruptas” (Geertz, 2000).

Tornando-se pentecostal negro nos Estados Unidos: os *Bible-Way*

Gostaria de trazer algumas considerações a partir de um trabalho de campo que realizei no Estado da Virgínia, Estados Unidos, ainda nos anos oitenta, junto a um grupo de pentecostais negros que se auto denominam *Bible Way* (Caminho da Bíblia) e em algumas igrejas pentecostais e neopentecostais no Rio de Janeiro.

Florescendo em contextos sociais e culturais tão distintos quanto os Estados Unidos e o Brasil (além, obviamente, de outros contextos nacionais), as religiões pentecostais impõem o desafio da comparação. Primeiramente, no caso norte-americano investigado, os pentecostais estão fortemente associados aos negros. Já no contexto brasileiro, a questão da identificação entre cor e religião não aparece tão nitidamente. No entanto, mesmo no caso dos pentecostais negros norte-americanos, onde etnicidade e religião estão de alguma forma juntas, falar de cultos pentecostais derivando de uma “cultura negra” requer bastante cautela.

O mesmo se aplica à questão das classes sociais, variável em relação à qual alguns autores chegam a apontar, nos dois contextos, uma relação direta, como é o caso da conhecida associação estabelecida entre esses cultos e os setores mais pobres da população, o que faria do pentecostalismo uma religião dos pobres. Esse procedimento termina por desencadear um curto-circuito analítico, na medida em que desconsidera as especificidades dos códigos étnicos e sobretudo dos códigos religiosos. Sobretudo estes últimos tendem a ser vistos como respostas às condições sociais e econômicas em que vivem as coletividades que com eles se identificam. A sugestão que trago é que essa relação entre pentecostalismo e etnicidade (seguindo a pista de Troeltsch para as relações entre protestantismo e modernidade) não pode ser pensada de forma imediata, exigindo que se considerem as mediações que a constituem.

A idéia de um estudo comparativo foi suscitada a partir da experiência de trabalho de campo que realizei no período de 1984 a 1989, quando residi em Charlottesville, Estado da Virginia, nos Estados Unidos. Durante esse tempo, iniciei um trabalho com um segmento de população negra do sul dos Estados Unidos ou, mais especificamente, com um grupo religioso autodenominado *Bible-Way*, linha pentecostal de negros que se encontra espalhada também em outros estados norte-americanos.

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

A partir do século XIX, diversificou-se o universo religioso nos Estados Unidos e várias denominações religiosas foram criadas manifestando simultaneamente uma diversidade que era também étnica. Com a imigração européia, esse processo foi se intensificando e grupos religiosos minoritários passaram a influenciar largos segmentos populacionais. Se na formação religiosa dos Estados Unidos o protestantismo era mais ou menos homogêneo, progressivamente ele foi se fragmentando junto a uma divisão cultural e social do país entre os estados do Sul e do Norte, entre brancos e negros, entre liberais e conservadores. Mesmo com a diversidade religiosa, propiciada pela liberdade de culto, havia uma idéia de “fé nacional” que perpassava todas as crenças (Hudson, 1981).

As igrejas pentecostais nos Estados Unidos cresceram a partir do movimento *Holiness*. Os pentecostais se distinguiam dos Batistas, que já estavam bastantes consolidados nessa época pela fé na cura, além da ênfase no batismo pelo Espírito Santo (*Holy Ghost*). O batismo pelo Espírito Santo se manifesta através do dom de “falar em línguas” não conhecidas (*ibid.*, p. 347). O pentecostalismo moderno foi primeiramente conhecido como *Latter Rain Movemen*, nome que se originou da Bíblia (*former rain* ou *latter rain* em Joel 2: 23). A partir daí nasceu o

maior grupo pentecostal negro dos Estados Unidos com a *Church of God in Christ*. Outros grupos também foram criados, principalmente no sudeste dos Estados Unidos, os chamados Assembléias de Deus (*Assembly of God*). Estes se diferenciavam dos primeiros grupos pentecostais porque tinham como norma a santificação como um processo gradual do estado de graça instantâneo (*ibid.*, p. 348).

Na mesma época, esses religiosos enviaram missionários para todas as partes do mundo, inclusive para o Brasil, com muito sucesso. As primeiras igrejas pentecostais no Brasil foram a Congregação Cristã do Brasil, em São Paulo, fundada em 1910; e a Assembléia de Deus, fundada no ano de 1911, em Belém.¹ Inúmeras outras denominações vão surgir posteriormente, como o Evangelho Quadrangular, na década de 40, o Brasil Para Cristo, em 1955, a Igreja Nova Vida, em 1960, no Rio de Janeiro e muitas outras, entre elas, mais recentemente, a Igreja Universal do Reino de Deus.

Muitos dos negros americanos pertencem às congregações onde predominam brancos, porém a maioria congrega-se em igrejas somente de negros (ver Marty, 1976). Os negros americanos primeiramente se ligaram às igrejas metodistas, para então se espalharem pelas várias denominações pentecostais. Entre essas denominações estão as seguintes igrejas: *Church of God in Christ*, *Christ's Sanctified Holy Church*, *Church of Living God*, *House of the Lord*, *Bible Way Churches* etc.

A Igreja *Bible Way Church of our Lord Jesus Christ World Wide* nasceu, segundo a história relatada no *Official Directory Rules and Regulations* (1962), durante a Conferência Ministerial Nacional dos Pentecostais, entre 25 e 29 de setembro de 1957. A maioria desses grupos religiosos foram criados na década de 1960, onde juntos possuíam cerca de 750 mil adeptos. Esses movimentos religiosos coincidiram com os movimentos políticos e sociais, a partir da década de 50 e 60, que reivindicavam os direitos civis dos negros americanos.

O grupo por mim estudado pertence a grupos religiosos que têm como especificidade o fato de pertencerem a um setor pentecostal de negros. De uma certa forma, podemos dizer que este grupo religioso possui uma “narrativa étnica”. Os membros desta comunidade criam e recriam uma “cultura religiosa”: como uma linguagem comum, uma maneira de se vestir, uma moral, um relacionamento entre seus membros muito intenso, uma valorização muito grande do aspecto econômico individual e do grupo religioso etc.

A congregação dos *Bible-Ways* tinha a maioria de suas igrejas no Estado da Virgínia (Centro e Norte) e em Washigton D.C. Centralizei meus estudos em uma determinada igreja na Virgínia e, através de seus membros, participei de eventos religiosos em outras igrejas que pertencem à mesma congregação.

A *Bible Way Church of Galilee* estava localizada numa pequena vila no município de Fluvanna, Estado da Virgínia. Os fiéis que se autodenominam *Bible Way* consideram-se pentecostais e cristãos que “nasceram de novo” (*born again Christians*). A Igreja de Fluvanna era uma pequena igreja rural, mas seus membros não pertenciam somente a esta área. A maioria deles vinha da cidade mais próxima, Charlottesville. Esta igreja possuía poucos membros, embora a comunidade dos *Bible Way* seja bastante ampla, abrangendo áreas que vão do Norte da Virgínia, Washington D.C. até as cidades de Nova York e Chicago. Essas igrejas, todas elas de negros, relacionam-se intensamente em termos religiosos, culturais e econômicos. As conferências setoriais e nacionais são realizadas anualmente e existe um controle bem centralizado da igreja matriz em Washington D.C. com relação às outras pequenas igrejas. Havia inclusive caravanas religiosas que eles realizavam junto com outras igrejas e denominações pentecostais ao exterior, principalmente à Terra Santa.

Assim, sempre acontece de uma igreja visitar a outra, participando do serviço como convidado especial etc. Visitei várias igrejas *Bible-Ways*

na Virgínia e em Washington D.C., onde havia membros de outras igrejas presentes. As pequenas igrejas são quase que em sua maioria de grupos familiares com algumas pessoas da comunidade.

A igreja ficava localizada num prédio alugado pelo próprio pastor e ele mesmo é responsável pela sua manutenção. No entanto, as igrejas ajudam-se entre si financeiramente, sobretudo no início da instalação da igreja. A *Bible Way Church of Galilee* fica situada no antigo prédio que pertencia aos Correios desta vila em Fluvanna. Os outros prédios desta pequena vila são também bastante antigos e decadentes.

O pastor Charles e sua esposa Rosetta podem ser sociologicamente descritos como pertencentes à classe média negra americana. Ele dirigia uma pequena empresa de pintura de paredes e ela possuía um emprego público. Parte dos membros da igreja pode ser considerada de classe média; os demais são oriundos das camadas mais baixas da população negra do país. Esta igreja possuía um número irregular entre 20 e 25 membros, mas somente 15 freqüentavam regularmente os serviços. É interessante lembrar que existe grande mobilidade entre essas igrejas, sendo que as relações pessoais desempenham um papel muito forte. Pessoas que freqüentavam uma igreja *Bible Way* podiam passar a freqüentar outra.

Num típico serviço de domingo existiam vários seguimentos, pelos quais o pastor e os outros membros da igreja participavam. Com qualquer número de participantes eles iniciam o serviço. Existem regras para cada parte do serviço. No entanto, comparando com outras igrejas protestantes, os *Bible Ways* têm por característica estenderem-se em seus sermões, nos testemunhos e também nas canções e orações, indefinidamente. Sem me ater demasiadamente em cada uma dessas sessões, é importante dizer que é por meio da palavra, bem como dos gestos corporais e da música, que os pentecostais negros se comunicam. O “dom da palavra” é fundamental, mas ele vem junto a uma ênfase muito forte nos movimentos do corpo e na música.

As regras durante o serviço podem ser alteradas se um dos membros “receber” o Espírito Santo. Eles podem então “falar em línguas”, e assim o ritmo do serviço pode mudar completamente. Desse modo, é usual o serviço se prolongar por várias horas seguidas. De uma certa forma, o serviço de domingo de uma igreja *Bible Way* me lembrava muito as seções de umbanda e candomblé no Brasil. Como os *Bible Ways*, as seções de um terreiro de umbanda são também muito longas podendo durar toda uma noite e terminar só pela manhã. O assunto que os leva a prosseguirem com o serviço é sempre o de falar sobre a necessidade de ser salvo e de nascer de novo.

Através do testemunho o crente se converte e convence os outros de sua crença. Segundo Susan Harding (1987), o testemunho é um dos momentos em que a conversão ritualmente ocorre. A verdadeira questão sobre conversão, segundo essa autora, é como a ordem sobrenatural (a existência de deus, a experiência do espírito santo etc.) se torna real, conhecida, experimentada por pessoas. Segundo Harding, é a palavra do Espírito Santo, ou ainda, os ensinamentos de Jesus Cristo (*gospel*) falados, escritos, ouvidos e lidos que convertem os protestantes ortodoxos (fundamentalistas). Eu acrescentaria ainda a expressão corporal e a música como fatores muito importantes na conversão dos crentes. É por meio dos testemunhos e do sermão que os crentes “falam os ensinamentos”. Basicamente, o sermão é a oração formal endereçada a um corpo de crentes feita por um pastor ordenado em ‘serviços’ de igrejas.

De uma maneira em geral, o sermão é mais formal, enquanto os testemunhos são realizados de uma forma mais informal entre os crentes e os não-crentes. No caso dos *Bible-Ways*, no entanto, tanto os testemunhos quanto os sermões se davam informalmente. O sermão podia durar mais de uma hora, principalmente quando o assunto era algum acontecimento relacionado às pessoas da igreja. O pastor sempre relacionava, durante o serviço, a história de Cristo ao cotidiano dos crentes.

Assuntos como assassinato de pessoas, problemas de drogas, assuntos internacionais estavam sempre em pauta, sendo que vários deles estavam ligados diretamente à condição social dos negros. O problema das drogas entre os negros, crime, prostituição e gravidez de jovens negras eram sempre discutidos durante os testemunhos e sermões. Sempre as pessoas ouviam falar ou teriam passado por alguma dessas situações. Todas essas situações eram contadas com bastante dramaticidade, mas ao mesmo tempo, com bastante ironia. O objetivo de colocar essas situações tão próximas dos crentes era a conversão. Converter-se ao pentecostalismo é uma atitude diária e interminável. A conversão é uma tarefa que segue os crentes durante toda a sua vida.

O processo de conversão para os *Bible-Ways* está ligado diretamente às questões mais gerais da criação de uma subjetividade étnica e racial. Foi durante algumas entrevistas com o pastor Charles e outra com sua esposa Rosetta, da igreja *Bible-Way* de Fluvanna, que discutimos esses pontos.

A história de vida do pastor Charles é narrada primeiramente a partir de sua relação com a Igreja Batista. Essa relação se dá por motivos familiares e, portanto, por “tradição”. O pastor Charles era batista porque sua família já pertencia a esta religião e era natural que ele a seguisse. No entanto, ser batista não significava realmente ser religioso, significava apenas “ter uma religião”, “ir à igreja”. Ser batista *era, segundo seu depoimento, uma questão de família, não existia um real envolvimento* com esta religião. O pastor Charles descreve seu relacionamento com a Igreja Batista como parte da tradição familiar das famílias negras. Não se tirava nada dessa tradição, as pessoas freqüentavam a igreja porque foram criadas para freqüentá-la. Para Rosetta, esposa do pastor, ser batista é também parte da “tradição”, é um costume de sua família e significa apenas um “nome”. Ser batista faz parte do seu próprio crescimento enquanto criança, mas não necessariamente quer dizer que você seja uma

pessoa de igreja. Rosetta era levada por sua avó para a escola dominical, mas isso não significava que ela entendia o que estava fazendo lá. Ela descreve sua experiência de ser batizada na religião batista e de como o batismo era considerado um grande evento social para todas as crianças e suas famílias.

É interessante dizer então que para o pastor e sua esposa, a noção do significado do batismo só vem depois de adulto. A criança não tem condições de perceber o “verdadeiro significado do batismo”. Essa noção do “verdadeiro significado do batismo” só é atingida com a experiência de Deus, que vem com a conversão ao pentecostalismo. Para o pastor Charles e sua esposa a Igreja Batista é tudo aquilo a que eles se opõem. É pela negação da Igreja Batista que os *Bible-Ways* se afirmam enquanto crentes e enquanto seres humanos. Os batistas, segundo os *Bible-Ways*, não têm nenhuma moral e não sabem o “verdadeiro significado da palavra de Deus”. Para Rosetta, não importa o nome que as pessoas dão a sua religião, mas sim se você tem “o espírito repleto com o Espírito Santo”. A questão da conversão ao pentecostalismo veio gradualmente na vida do pastor Charles e veio através de sua família e também de sua esposa, que já vinha freqüentando a igreja pentecostal durante algum tempo. Mas foi principalmente através de uma “conversa com Deus” que o pastor se voltou para a igreja e para o pentecostalismo. Charles então conta que só esteve pronto para ser batizado quando parou de fazer muitas coisas que não eram compatíveis com sua nova situação.

Para Rosetta, ligar-se ao pentecostalismo exigiu também uma mudança total no estilo de vida que vinha levando com seu marido até então. Mas para ambos os entrevistados, chegar a perceber “o verdadeiro significado do espírito de Deus” é um caminho muito longo a ser conquistado e requer abandonar a vida que se tinha anteriormente. O pastor Charles e sua esposa tiveram conversões ao pentecostalismo bastante diferentes, mas ambos retrataram uma mudança muito grande

em suas vidas. Se o pastor Charles falou diretamente com Deus e obteve resposta, sua esposa ‘recebeu o espírito de Deus’ depois de uma longa espera.

No caso dos *Bible-Ways*, existe em primeiro lugar uma negação em relação às outras religiões não-pentecostais e, especialmente, em relação aos batistas. Estes são considerados como simplesmente um “nome”, uma “tradição”. Em seguida, há a negação em termos étnicos e raciais. A partir das narrativas do pastor e de sua esposa, fica caracterizada toda uma trajetória de mudança, de procura de uma “identidade”. Esta subjetividade é criada pela expulsão da diferença.

Assim, a estrutura narrativa pentecostal não é produzida a partir de um centro e com uma lógica específica, mas a partir dos intervalos, pela negação. Através dos testemunhos e, portanto, na conversão ao pentecostalismo, que nunca se completa, os crentes estão sempre fazendo e refazendo sua cultura e sua crença. Seguindo o discurso do pastor e de sua esposa, podemos perceber que eles estão sempre expulsando a instabilidade, a incoerência, a diferença para fora de sua subjetividade de negros e pentecostais. Negam, assim, que eles, enquanto pentecostais negros, também têm uma “tradição” (embora afirmem que só os batistas a possuem); que também eles são um “nome” (embora afirmem que só os batistas o sejam).

É mediante esse processo de jogar a diferença para fora de si mesmos e, desse modo, constituir fronteiras fortemente delimitadas entre pentecostais e batistas, que se produz uma subjetividade, a qual estará sempre sob o risco de ser perdida novamente. Segundo Bhabha, “Assumir qualquer posição específica, dentro de sua forma discursiva específica, em uma dada conjuntura histórica será portanto sempre problemático – será o local da permanência e da fantasia” (Bhabha, 1991, p. 195). Existe sempre a ameaça da heterogeneidade de outras posições que habitam o próprio discurso do sujeito.

De acordo com o que foi sugerido aqui, os “símbolos religiosos” e os “símbolos étnicos” devem ser tratados como partes de narrativas que estão constantemente sendo renovadas pelas diferenças. Os crentes pentecostais estão sempre colocando para fora deles mesmos essas diferenças para construir uma subjetividade. Este é um projeto interminável de construção de subjetividade de negro e pentecostal.

Convivendo com o inimigo: os pentecostais e as religiões afro-brasileiras

Meu objetivo é explorar, comparativamente, a dimensão étnica e religiosa expressa no discurso dos pentecostais negros no Brasil e sua relação de oposição frente às religiões afro-brasileiras. Com base na comparação com os pentecostais americanos, é possível dizer que a construção de uma identidade de “pentecostal” e de “negro” é um processo importante também no contexto de alguns dos cultos pentecostais no Rio de Janeiro. Essas identidades estão sempre sendo afirmadas dialogicamente pelas diferenças que são estabelecidas em relação às outras religiões, e principalmente em relação à Umbanda e ao Candomblé.

Com base nos testemunhos dos fiéis, nos sermões de seus pastores e nas entrevistas a respeito das experiências de conversão ao pentecostalismo, nossa proposta é perceber de que forma os pentecostais negros pensam sua conversão a essa denominação religiosa e como eles se posicionam em relação a seus “outros”, especialmente as religiões afro-brasileiras. A pesquisa foi realizada junto a igrejas pentecostais do Rio de Janeiro na década de 90, entre as quais estão: Assembléia de Deus, Igreja de Nova Vida e a Metodista Renovada.

Para os pentecostais, teologia e experiência religiosa se confundem. Eles acreditam que a salvação só pode ser obtida através da fé, apesar de

alguns pentecostais demonstrarem que estão salvos por meio do comportamento guiado por uma moral estrita. Enfatizam o significado da experiência pessoal com Jesus, rejeitam as religiões afro-brasileiras e também a doutrina católica, que, através de sua hierarquia eclesiástica, faz a mediação entre o indivíduo e Deus, bem como rejeitam as “idolatrias”, as imagens e lugares santos e imagens milagrosas (ver a discussão da mídia sobre o caso do “chute na santa” em Gomes (2004) acerca do episódio do bispo da Universal que chutou uma imagem de Nossa Senhora durante um programa de televisão).

Esses pentecostais são fundamentalistas, ou seja, tomam a Bíblia como a palavra literal de Deus, que é o único apropriado para guiá-los. São também evangélicos, e acreditam que é de sua responsabilidade pregar a palavra de Deus para os não convertidos. Dão ênfase aos “dons do Espírito Santo”, principalmente o “falar em línguas” (glossolalia) e também ao “batismo no Espírito Santo”, como importante ritual de passagem para o pentecostalismo.

O centro do processo de conversão ao pentecostalismo, de acordo com as três denominações observadas no Brasil, e de acordo com os *Bible Way* norte-americanos, está no fato das pessoas converterem-se durante um período muito difícil de suas vidas. No entanto, cada denominação pentecostal, e mesmo cada indivíduo, tem a sua noção de conversão. São noções que integram suas narrativas sobre seus “encontros com Jesus” e sobre a transformação que se opera em suas vidas após a conversão. Algumas narrativas são mais dramáticas que outras, e os próprios pentecostais dizem que algumas são melhores que outras com relação ao “poder de Deus”. Poucos são os fiéis que não experimentam nenhuma crise séria em suas vidas, antes de converterem-se, alegando que estavam bem, mesmo antes de conhecer Jesus. As narrativas dos convertidos são construções ficcionais baseadas nas experiências de crise de vida que experimentaram no período imediatamente anterior à conversão.

Entre os grupos pentecostais no Rio de Janeiro, foi possível constatar uma significativa presença de “negros”, tanto na condição de pastores quanto na condição de fiéis. Embora seja difícil no Brasil a delimitação estritamente étnica ou racial de uma religião, a questão da cor se faz presente no discurso desses pentecostais. Assim, mesmo que não exista predominantemente “negros”, ou exclusivamente “brancos”, a questão da cor associada à religião continua sendo relevante, sobretudo quando se apresenta, durante os testemunhos e os sermões, narrativas relacionadas à pobreza no Brasil.

De certo modo, sem as religiões afro-brasileiras, esses grupos pentecostais não chegariam a elaborar uma autoconsciência coletiva, na medida em que não poderiam realizar sua estratégia identitária ou, em outras palavras, não se concretizaria a “verdade” do grupo. É mediante a oposição obsessiva a essas religiões, que chamei de “convivendo com o inimigo” (Contins, 1995, 2003a), bem como pelo combate a suas entidades (especialmente exus e pomba-giras) pelo Espírito Santo, que se realiza a identidade fundamental desses cultos.

Nas igrejas neopentecostais, como a Universal do Reino de Deus e a Igreja da Graça, os “exus” e “pomba-giras” (entidades da umbanda) têm um papel essencial na composição dos seus cultos. Estas são “entidades” que aparecem durante o culto de exorcismo, e que são essenciais para a realização dos cultos pentecostais. Sem os umbandistas, os chamados neopentecostais não existiriam, não se concretizaria a “verdade” do grupo. São eles que dialogam com os pentecostais. É através da oposição entre, de um lado, exus e pomba-giras, e de outro, o Espírito Santo, que esses cultos se realizam.

Do ponto de vista desses pentecostais, o mal está associado ao Candomblé e à Umbanda. Tudo que deriva das religiões afro-brasileiras é ligado à figura do Diabo. Uma boa parte dos nossos entrevistados, negros e pentecostais, já haviam participado dessas religiões e hoje afir-

mam que “foram salvos do mal pelo poder do Espírito Santo”. Associam os males de suas vidas passadas à prática anterior e, mesmo encontrando-se hoje em dificuldades, dizem-se felizes. A afirmação segundo a qual as religiões afro-brasileiras são criações do Demônio foi encontrada em todas as narrativas pentecostais que pesquisamos. Eles não admitem nenhum atributo positivo associado a essas crenças. Esse fato torna as religiões afro-brasileiras um dos principais alvos dos discursos proselitistas pentecostais. Ao evangelizarem, os pentecostais ressaltam que essa é a principal tarefa do crente, ou seja, levar a “palavra” e exorcizar os principais demônios que estão “incorporados” nos umbandistas. Acreditam que a liberdade está na “aceitação de Jesus”, e os que não crêem precisam de ajuda para encontrar a salvação. É considerado como uma obrigação de todo pentecostal a luta pela conversão daqueles que “vivem no mal”. Ao assumirem a “Palavra de Deus”, assumem também o combate ao demônio, que é representado pelas religiões afro-brasileiras. O outro dos pentecostais brasileiros é a Umbanda, é o Candomblé. Esse outro tem que ser expulso, para poder se possa estar com Jesus. Tem que se expulsar o Demônio para reconhecer Deus, da mesma forma que um pentecostal só é pentecostal porque expulsou o umbandista.

Os chamados pentecostais históricos também operam com essas oposições, mas de uma maneira diferente. Os demônios aparecem, são exorcizados, mas geralmente no final do “serviço”, e não necessariamente remetem diretamente a “exus”, “pombas-giras” ou outras “entidades” da Umbanda. Desse modo, as demonstrações de poder do “Espírito Santo contra o Demônio” estão sempre presentes nos cultos pentecostais e têm um espaço privilegiado nas igrejas neopentecostais. Essas últimas resgatam esse confronto direto, entre o bem e o mal. A diferença entre as igrejas “históricas” e as igrejas pentecostais está no fato de que, para as últimas, não existe de maneira muito marcada a diferença entre o bem e o mal, e o nome do “Demônio”, por exemplo, é tão citado quanto o de Jesus.

A relação vivida como muito próxima entre as duas manifestações, a do Espírito Santo e a dos Orixás, revela a existência de dois códigos religiosos distintos acionados para a identificação da entidade da Umbanda ou do Espírito Santo. No entanto, como alguns pentecostais já participaram da Umbanda, esses códigos ficam muitas vezes entrecruzados. A proximidade das práticas religiosas afro-brasileiras com a experiência da manifestação do Espírito Santo evidencia-se nesta frase de um membro da Igreja Metodista Renovada:

A vinda do Espírito Santo ainda é um mistério para mim. Porque tudo é um mistério. Na hora que eu vejo falando em línguas, eu fico em dúvida. Não sei se é porque eu estive muito próximo do Candomblé e do Espiritismo... Eu tenho a sensação que parece que é igual. Quando o Espírito Santo começa a falar parece que é igual... Não consigo entender.

Dentro de uma mesma religião, há também grande mobilidade, como, por exemplo, um membro da Igreja Assembléia de Deus que sai para a Igreja Metodista Renovada, ou o inverso. Existe um alto grau de mobilidade de fiéis dentro do próprio grupo pentecostal. Em um dos casos, o fiel era da Assembléia de Deus e foi para a Igreja Metodista pentecostal. Foi nesta última, a partir de uma relação bem próxima com Deus, que ele se converteu. É preciso estar sempre se diferenciando de dentro da mesma congregação ou para fora, para se colocar enquanto crente e enquanto indivíduo.

Para finalizar esta parte sobre pentecostais negros, um ponto que gostaria de destacar é o papel desempenhado pelo corpo enquanto instrumento simbólico de construção e avaliação de uma moralidade assumida pelos pentecostais. O processo de conversão realiza-se, assume uma dimensão concreta, por intermédio do corpo, das atitudes evidenciadas no sentido de um maior ou menor controle sobre ele. Esse corpo pente-

costal, no entanto, na medida em que dimensões articuladas pela inimizade e pela exclusão convivem em seu interior, é um corpo dividido contra si mesmo. Ele configura-se a partir de uma permanente tensão, um permanente esforço no sentido de expulsar de si mesmo aquilo que, paradoxalmente, alimenta sua identidade. De certo modo, os pentecostais, a partir da conversão, caminham à beira do precipício. Qualquer deslize os jogará de volta nos braços do inimigo. É talvez essa consciência que eles combatem por meio de uma moral rigorosa, de uma valorização extremada do autocontrole, que alimente intelectual e existencialmente seus dramas e as soluções, sempre precárias, que trazem para resolvê-los. Ironicamente, esses homens e mulheres, que são vistos como exemplos do rigor moral e da intolerância, parecem perceber esquivadamente a precariedade das respostas que oferecem a suas aflições.

Em termos comparativos, muitos estudos já exploraram a questão das “relações raciais” no contexto americano e brasileiro. No entanto, o que estou sugerindo aqui é tratar narrativas pentecostais no Brasil e nos Estados Unidos, não como a expressão de duas totalidades supostamente estáveis, coerentes e pré-existentes, mas como produção de auto-imagens pessoais e coletivas por parte de grupos identificados com o pentecostalismo. Sendo essas coletividades pentecostais de maioria negra nos Estados Unidos e de uma boa parte de negros também no Brasil, essa criação de uma auto-imagem também passaria pela “invenção” das classificações de cor.

As festas do Divino Espírito Santo no Rio de Janeiro e na Nova Inglaterra: identidade religiosa e étnica

Esta parte de minha comunicação resulta de pesquisas de campo sobre as festas açorianas do Divino Espírito Santo que realizei em dois con-

textos nacionais de imigração açoriana: Estados Unidos (Nova Inglaterra) entre 1999 e 2000; e Brasil (Rio de Janeiro) entre 2001 e 2004; além de uma breve permanência, no ano de 2004, na Ilha Terceira, uma das nove ilhas que compõem o Arquipélago dos Açores e onde as festas do Divino Espírito Santo são especialmente importantes (Gonçalves & Contins, 2008; Contins, 2003).

É vasta a literatura produzida sobre as festas do Divino Espírito Santo entre folcloristas (Van Gennep, 1947; 1949; Cascudo 1962), historiadores (Melo e Souza 1994; Abreu 1999) e antropólogos (Brandão, 1978; Leal, 1994; Gonçalves & Contins, 2008) que têm produzido uma extensa bibliografia sobre a ocorrência dessas festas na Europa, no Arquipélago dos Açores, na Ilha da Madeira, no Brasil, nos Estados Unidos e no Canadá.

Além de sua dimensão transcontinental, a festa possui também uma dimensão trans-histórica, uma vez que sua ocorrência em continente europeu tem registro desde o século XIV. Enquanto fenômeno sociocultural, a festa do Espírito Santo não se restringe a uma determinada sociedade ou grupo social: ela ultrapassa os limites de diversas sociedades e grupos, constituindo-se em experiência comum a um conjunto de populações mais ou menos próximas no tempo e no espaço.

A vida coletiva desses imigrantes no Rio de Janeiro e na Nova Inglaterra oscila, em grande parte, entre dois pólos. De um lado, está sua identidade religiosa; de outro, sua identidade cultural. Num desses, representam-se inclusivamente enquanto “devotos do Espírito Santo”; no outro, enquanto “açorianos”, portadores de um determinado “patrimônio cultural” expresso ideologicamente pela categoria da “açorianidade”.²

Em diversos bairros e subúrbios da cidade Rio de Janeiro, irmandades religiosas dedicadas ao culto do Divino Espírito Santo foram fundadas e são atualmente dirigidas por imigrantes açorianos.³ Há irmandades em Vila Isabel, na Tijuca, no Catumbi, no Engenho de Dentro

(Irmandade do Outeiro), no Encantado, na Baixada Fluminense (Olinda) e uma no bairro da Engenhoca, em Niterói.⁴ Dessas, a mais antiga é provavelmente a do Outeiro, no Engenho de Dentro. A sede da Casa dos Açores fica situada na Tijuca, próxima ao Largo da Segunda-Feira, e possui também a sua própria irmandade. Algumas irmandades existem provavelmente desde fins do século XIX (como a do Outeiro); já a Casa dos Açores foi fundada no início dos anos cinquenta.⁵

Essas irmandades estabelecem historicamente fortes relações com a população dos respectivos bairros, e fazem parte da memória coletiva local, não havendo aí distinção muito marcada entre “açorianos” e “brasileiros”,⁶ já a Casa dos Açores transcende as identidades particulares e locais das irmandades, reunindo os seus membros num ponto espacial e simbolicamente comum, expressando marcadamente a sua identidade de “açorianos”.

A extensa teia de eventos coletivos anuais (festas religiosas, festas sociais, festivais, reuniões, almoços e jantares comemorativos) produzidos e partilhados por essa comunidade de imigrantes, passa necessariamente por uma ou outra instituição. Entre esses eventos destaca-se, pela sua importância na vida dessa comunidade, a celebração anual das festas em louvor do Divino Espírito Santo.

As festas do Divino Espírito Santo, no Brasil, tiveram início com a imigração açoriana no Sul. No entanto, registra-se a presença dessas festas no século XVIII na cidade do Rio de Janeiro. A vinda dos últimos açorianos ao Brasil data ainda da década de 1970, depois desta data os açorianos foram mais para os Estados Unidos (Nova Inglaterra e Califórnia), para o Canadá e Austrália.

A festa do Divino Espírito Santo é móvel e relaciona-se ao dia de pentecostes, que acontece sempre cinquenta dias depois do domingo de Páscoa. Durante a quaresma até o dia de pentecostes e mesmo depois disso, realizam-se as comemorações ao Divino. Cada irmandade possui

objetos relacionados ao Divino Espírito Santo. Entre os objetos mais importantes estão a coroa e o cetro de prata. A coroa, assim como o cetro, serve simbolicamente para coroar os devotos que fazem promessas ao Divino. Essas promessas estão relacionadas principalmente a curas de doenças, e também a necessidades econômicas. Além da coroa e do cetro, as irmandades possuem bandeiras do Divino Espírito Santo e dos Açores e de Portugal, imagens de vários santos católicos, principalmente Nossa Senhora da Aparecida e São Sebastião e várias imagens da pomba branca simbolizando o Espírito Santo.

Essas festas são celebradas pelas irmandades, as quais, em relação à Casa dos Açores, ocupam um lugar afetivamente mais próximo nas representações desses imigrantes.⁷ Quando narram sua biografia e sua chegada ao Rio de Janeiro, referem-se sempre carinhosamente à experiência de irem a uma dessas festas (algumas são constantemente citadas, como as da Engenhoca, em Niterói, e a da Praça Sete) onde tinham oportunidade de estabelecer ou re-estabelecer contatos com a rede social de açorianos no Rio de Janeiro. Na verdade tanto as irmandades quanto a Casa dos Açores trazem simultaneamente aspectos religiosos e culturais da identidade dos imigrantes açorianos. A Casa dos Açores, como já assinalamos, tem sua própria irmandade; por sua vez, cada irmandade exibe junto ao altar a bandeira do Açores, além das bandeiras de Portugal, do Rio de Janeiro, do Brasil e, evidentemente, a bandeira do Divino Espírito Santo; algumas reproduzem na sua arquitetura traços dos “impérios” açorianos. Há portanto uma continuidade entre os aspectos religiosos e os aspectos culturais.

As festas do Espírito Santo celebradas por irmandades açorianas datam aparentemente de fins do século XIX e permaneceram até os dias atuais, intensamente associadas à identidade desse segmento de imigrantes no Rio de Janeiro. De certo modo, as irmandades açorianas deram continuidade, numa escala local e em pequenas proporções, às festas que

foram proibidas pelo estado nacional brasileiro. Evidentemente, participam dessas festas, nos bairros onde ocorrem, imigrantes açorianos e também a população brasileira local, assim como eventualmente imigrantes de outras origens, sejam portugueses do continente, sejam italianos. Mas a participação açoriana está articulada intimamente às suas identidades individuais e coletivas. As festas desempenham para essa população de açorianos e seus descendentes, funções e significados específicos, totalizando e distinguindo simbolicamente a sua experiência biográfica e coletiva.

Ao narrarem as origens da festa, os açorianos no Brasil e nos Estados Unidos a inserem na história portuguesa, situando-as miticamente no reinado de dom Diniz (1261-1325). Os mitos de origem narram a fundação da festa, ainda no século XIV, pela rainha santa Isabel (1271-1336), esposa de dom Diniz, a qual teria realizado uma promessa ao Divino Espírito Santo para que cessassem as guerras em seu esposo e seu filho. O pagamento dessa promessa seria feito na forma de uma ampla e generosa distribuição de alimentos e bebidas aos pobres. Em algumas versões, a rainha coroava os pobres com sua própria coroa.⁸ Assinale-se que a inspiração religiosa da rainha santa teria como fonte o monge franciscano Joachim de Fiore (1135-1202), cujas idéias messiânicas apontavam para a existência de três idades do mundo: a idade do Pai, a idade do Filho e a idade do Espírito Santo. Com a terceira idade do mundo, este conheceria um novo tempo, e o império do divino espírito santo traria paz e fartura para todos (Gonçalves & Contins, 2008).

O “tempo das festas” (nos Açores, o “tempo dos impérios”)⁹ é uma categoria usada pelos açorianos para distinguirem aquele segmento do ciclo anual em que se desenrolam as festas do Divino Espírito Santo. Elas são celebradas anualmente, a partir do domingo de Páscoa e durante cinquenta dias até o domingo de Pentecostes. Esse tempo é fortemente demarcado por meio de uma série de alterações espaciais, com-

portamentais, emocionais, fisiológicas, usos de objetos materiais e que vêm estabelecer simbolicamente uma delicada e progressiva separação em relação a um tempo cotidiano, um tempo profano, voltado para atividades mundanas. Nesse tempo das festas intensificam-se as trocas sociais e simbólicas entre seres humanos (ricos e pobres, homens e mulheres, vizinhos, compadres, parentes, amigos etc.); e entre estes e o “Divino”¹⁰ (Gonçalves & Contins, 2008).

Essa nova qualidade de tempo traz conseqüências significativas sobre a vida individual e coletiva dos devotos. As trocas se intensificam, os espaços se condensam, os encontros tornam-se mais freqüentes na capela da irmandade ou nas casas dos devotos. Podemos dizer que, nesse período, as pessoas vão de certo modo sendo separadas de um tempo velho, de um tempo já limitado em termos de recursos e progressivamente incorporadas em um novo tempo, um tempo marcado pela “fatura” e pelos encontros intensos entre os homens e entre os homens e o Espírito Santo. As festas promovem assim uma passagem coletiva, aproximando-se do que seja um rito de calendário (Van Gennep, 1960) e inauguram um novo tempo sob o poder total do Espírito Santo. Há uma intensa mobilização de recursos nessa passagem: objetos (comida, roupas, velas, altares, comidas, bebidas e dinheiro) e pessoas circulam intensamente.

Um grande número de pessoas visita as irmandades nesse período, especialmente os membros das outras irmandades localizadas em outros bairros. Moradores do próprio bairro, que não são açorianos e nem necessariamente filiados à irmandade local, aproximam-se desta através da festa do Divino. Diferentemente, nos Estados Unidos, os bairros onde estão localizadas as irmandades do Divino são localidades somente de imigrantes açorianos ou portugueses do continente. Assim, encontramos poucos americanos envolvidos nas festas, apenas poucos americanos como convidados ou os párocos locais que realizam as missas, geral-

mente americanos mas com um grande envolvimento com a comunidade açoriana ou padres de locais de língua portuguesa. A comunidade de açorianos, através da festa do Divino, doa anualmente para a Igreja Católica local uma quantia em dinheiro.

No sábado imediatamente anterior ao dia principal da festa (domingo de pentecostes), os moradores do bairro (especificamente os moradores de favelas e áreas pobres da vizinhança) procuram a irmandade para a tradicional distribuição da alcatra e pão. No dia mesmo da festa, no domingo de Pentecostes, os moradores em geral participam das atividades promovidas pela irmandade: missas, jantar, barracas de jogos etc. É a festa que, nesse período, aproxima socialmente todas essas pessoas (açorianos e membros da irmandade e moradores do bairro em geral), integrando-a na “memória coletiva” do bairro (Halbwachs, 1990).

Embora as atividades de preparação da festa já se desenvolvam no ano anterior, na noite do próprio domingo de Pentecostes (quando são sorteados aqueles sete irmãos que ficarão responsáveis pelas festas no ano seguinte)¹¹ é a partir do domingo de Páscoa do ano seguinte que as atividades se intensificam e ganham uma dimensão ritual mais forte. Durante sete semanas consecutivas, a partir da noite do domingo de Páscoa, sete irmãos e suas famílias irão permanecer, em cada semana, com a coroa do Espírito Santo (em prata e tendo no alto a figura de uma pomba e acompanhada do cetro, também em prata). Durante essas semanas, cada família sorteada irá receber em sua casa outros “irmãos” da sua irmandade bem como de outras irmandades, e pessoas do bairro para rezar o terço ou novenas em homenagem ao Divino Espírito Santo.

A festa existe, em todos os seus momentos, por meio de uma vasta teia de relações de parentesco, compadrio, amizade e vizinhança, integrando, no caso do contexto nacional brasileiro, açorianos e não-açorianos na condição de devotos do Espírito Santo.¹² É possível afirmar que

indivíduos participam da festa à medida que estejam inseridos de algum modo numa rede de parentesco e de relações pessoais. As unidades sociais de participação são “famílias”: famílias nucleares e famílias extensas, mais compadres, vizinhos, amigos. Cada membro da irmandade participa da festa enquanto pai, avô, filho, irmão, tio, cunhado, genro etc. É na condição de chefe de uma família, ocupando o centro de uma rede de relações de parentesco, que ele pode assumir a direção da festa.

Trabalha-se durante todo o ano, no intervalo entre o fim de uma festa e o início da outra no ano seguinte. Mas as atividades evidentemente se intensificam na medida em que se aproxima a Semana Santa. Nos meses que antecedem a Páscoa, alguns dos membros da diretoria da irmandade (exclusivamente homens) percorrem diversos bairros da cidade (Zona Sul, Zona Norte, subúrbios, Baixada Fluminense, Niterói) para buscar as contribuições dos devotos para as festas do Divino. Percorrem especialmente os açougues, uma vez que esse setor comercial na cidade foi, no período anterior ao predomínio dos supermercados, majoritariamente controlado pelos imigrantes açorianos. A devoção ao Divino Espírito Santo encontra nos açougueiros de origem açoriana uma fonte poderosa de recursos. Em geral designam essa atividade através da expressão “correr os açougues”.

As contribuições usualmente são em dinheiro e traduzidas em quilos de carne. Assim, um devoto pode oferecer cinquenta quilos de carne; ou dez quilos de pão. Essas contribuições são especialmente importantes não apenas para a preparação da sopa do Divino no domingo de Pentecostes, mas particularmente para a distribuição de carne e pão que se faz no sábado da semana anterior àquele domingo. Esse devoto que contribui receberá em troca convites para a festa do Divino à qual poderão ou não comparecer. Em geral o fazem acompanhados de sua família. Importante assinalar aqui é o fato de que um grande número de pessoas (situadas em diversos pontos da cidade) se vê envolvida dire-

ta ou indiretamente nessas extensas relações de dádiva e contra-dádiva que mediam as relações entre os homens e o Divino.

É interessante colocar finalmente que as festas do Divino têm sido consideradas tanto pelos participantes das irmandades quanto por alguns pesquisadores como uma “antiga tradição” trazida pelos imigrantes portugueses dos Açores para os países que os receberam. É surpreendente que tantos anos depois de deixarem os Açores para os Estados Unidos (desde o século XIX) ou para o Brasil (desde o século XVIII), milhares de açorianos ainda continuem realizando a festa do Divino. No entanto, temos que considerar o fato de que essas comemorações não necessariamente tinham que continuar existindo no novo contexto de imigração. As pessoas podiam simplesmente esquecer, mas porque elas persistiram? Porque não desapareceram? Se não desapareceram, que papel atual eles desempenham?

Essas festas são exemplo do que poderíamos chamar, por exemplo, de um “patrimônio transnacional” (Gonçalves, 2007) ou de “identidade transnacional”. Mas classificar essa festa como “patrimônio” exige alguma cautela. São as próprias lideranças açorianas que falam de um “patrimônio açoriano” ou da “açorianidade” (*ibid.*). Mas este uso está distante das concepções assumidas pelos devotos do Espírito Santo em sua vida cotidiana.

Do ponto de vista dos devotos, a coroa, a bandeira, as comidas, os objetos (todo esse conjunto de bens materiais que integram a festa e são propriedade das irmandades); são, de certo modo, manifestações do próprio Espírito Santo. Do ponto de vista dos padres, são apenas “símbolos” (no sentido de que são matéria e não se confundem com o espírito). Do ponto de vista dos intelectuais, são representações materiais de uma “identidade” e de uma “memória” étnicas. Desse ponto de vista, as estruturas materiais que poderíamos classificar como “patrimônio” são primeiramente “boas para identificar”.

As classificações dos devotos são estranhas a essa concepção de patrimônio. Do seu ponto de vista, trata-se fundamentalmente de uma relação de troca com uma divindade. E nessa concepção total, culinária, objetos, rituais, mitos, espírito, matéria, tudo se mistura. Como nos lembra Marcel Mauss, foi com eles que os seres humanos primeiro estabeleceram relações de troca, uma vez que eles eram “os verdadeiros proprietários das coisas e dos bens do mundo” (Mauss, 1974, p. 63).

A “identidade étnica” dos açorianos, as festividades do Espírito Santo vão aparecer como uma “representação” (no sentido moderno do termo) da chamada “açorianidade”, das “tradições açorianas”. Nesse contexto, a cultura açoriana (assim como a festa do Espírito Santo como parte dela) tende a aparecer de forma objetificada, como um objeto a ser exibido e contemplado, na forma de um “patrimônio” (Gonçalves, 2007; Gonçalves & Contins, 2008). A coroa, assim como os demais equipamentos rituais, nesse contexto são efetivamente “objetos”. No sentido moderno da “representação”, as festividades, assim como todos os objetos que a acompanham, na verdade, substituem uma entidade ausente, a “açorianidade”.

Conclusão: globalização e mediações locais

Geertz afirma que, num mundo cada vez mais globalizado e ao mesmo tempo compartimentado, os diferentes países e as várias identidades religiosas e étnicas não podem ser apreendidas como “unidades inteiriças” ou como “totalidades ininterruptas” (Geertz, 2000).

Diante desse contexto globalizado, parece necessário qualificar as questões relativas a religião e etnicidade. Essas questões, embora sejam afetadas pelos processos de globalização, assumem no entanto formas sempre singulares, uma vez que são mediadas por códigos culturais específicos.

Em outras palavras, a pergunta que parece relevante na análise desses contextos globalizados é: como esses grupos asseguram identidades religiosas e étnicas distintas? Como reagem aos processos de globalização?

Em um livro escrito ainda nos anos oitenta, *The Lumbee Problem*, a antropóloga Karen Blu (1980) analisou as categorias “raça” e “etnicidade” e como esses termos eram usados nos Estados Unidos até a década de oitenta. Para ela, o termo “etnicidade” ficou mais em moda a partir dos anos 60 em círculos leigos e entre os cientistas sociais, que viam isso como um aspecto positivo na construção das “identidades” pessoais e coletivas dos indivíduos. Já o termo “raça” traz uma conotação onde existe a dominância hierárquica uma cor sobre a outra. Isto quer dizer que existe no esquema racial uma predominância da cor branca sobre a cor negra. Em relação aos negros, os brancos seriam dominantes não somente em termos econômicos e políticos, mas os atributos físicos também expressariam sua suposta superioridade. A partir da mudança do esquema “racial” para o “étnico” o quadro se torna mais complexo. Inicialmente eram os “negros” e os “brancos”, mas, em seguida, outros grupos se tornaram também “étnicos”. Segundo Blu, as implicações dessa mudança (raça para etnia) são importantes para a construção da identidade dos próprios grupos. Segundo ela, “símbolos negativos” tornam-se “símbolos positivos”. Os símbolos ligados à pele branca não necessariamente tornam-se indesejáveis, mas os símbolos da pele negra podem passar à condição de desejáveis. Ser negro enquanto parte de uma raça é indesejável e considerado inferior, mas enquanto parte de um grupo étnico seria bom, na medida em que faz parte de um grupo coeso, que é visto como ativo e anula as desvantagens de seu *status* de minoria.

Estudos mais recentes sobre a questão étnica e principalmente sobre o pentecostalismo e o catolicismo carismático discutem o processo de globalização e a rápida disseminação dessas religiões e a crença na obtenção da graça do Espírito Santo num contexto multicultural

(Robbins, 2004). No entanto, como já assinalai, esse processo de globalização se realiza através de mediações específicas, as quais se diferenciam nas experiências de cada um dos grupos analisados. Assim, no caso dos pentecostais e do catolicismo popular, temos duas formas distintas de relação com o Espírito Santo através de constelações de categorias culturais específicas.

Assim, no caso dos pentecostais, uma dessas mediações se configura na relação com o Espírito Santo, relação esta que se processa de forma fortemente individualizada, o fiel dirigindo-se diretamente ao Espírito Santo, falando sobre seus dramas pessoais, tal como aparecem no testemunho e no processo de conversão. A conversão ao pentecostalismo depende basicamente de um movimento interior, pessoal, daquele que quer se converter. É possível dizer que a relação dos pentecostais com o Espírito Santo se processa através do indivíduo (o sujeito da relação é o indivíduo). O espaço, no sentido total (espaço do corpo, espaço moral, espaço físico etc.), é definido, entre os pentecostais, a partir de um drama individual e permanente entre o Espírito Santo e o Demônio (Contins, 1992; 1995).

Para os pentecostais, é difícil distinguir, por exemplo, se algo foi obra do Diabo ou obra do Espírito Santo, a não ser que se tenha o “dom do Espírito Santo”. O Espírito Santo se manifesta através de línguas estranhas durante os serviços nas igrejas. Não há adoração ao “Espírito Santo” através de imagens e objetos materiais, como a coroa do divino, no caso das festas do Espírito Santo no catolicismo popular. Ele é individualizante e se manifesta em cada um dos fiéis. Não existe um dia específico ritualmente comemorado relativo ao Espírito Santo. Ele não está nas coisas mas se manifesta através das pessoas. Desse modo, as demonstrações de poder do “Espírito Santo contra o Demônio” estão sempre presentes nos cultos pentecostais e têm um espaço privilegiado nas

chamadas igrejas neopentecostais. As igrejas neopentecostais resgatam esse confronto direto, entre o bem e o mal.

A necessidade de um mediador entre deuses e homens está muito presente no catolicismo, e principalmente no catolicismo popular. No caso da festa do Divino Espírito Santo, seus integrantes são todos católicos, uma vez que já submetidos aos ritos do batismo e da primeira comunhão. Muitos afirmam ser católicos em função de sua “família”. Assinale-se que a categoria “família” desempenha um papel crucial em todo o processo de preparação e realização das festas. Os açorianos participam dessas festas enquanto membros de famílias e redes de parentes, de vizinhos e amigos, nunca como indivíduos isolados. A relação com o Divino Espírito Santo é realizada através das festas que acontecem ritualmente todos os anos. A ligação com os cosmos no catolicismo popular é através do chamado “tempo do Império”, “tempo de renovação”, tempo das festas.

O tempo é cíclico e construído através de uma visão messiânica do espaço, isto é, no momento da festa estão impondo, através da procissão, o Império do Divino sobre aquele espaço. Estão tomando aquele lugar quando passam rezando em louvor ao “Espírito Santo”. Durante as procissões, o espaço da rua, normalmente profano, torna-se sagrado quando os fiéis passam a ocupá-lo ritualmente. O bairro, que habitualmente é local de transações profanas, de ordem comercial, o tráfego de automóveis e ônibus, modifica-se nos dias de procissão. No contexto da festa, as relações que se estabelecem no espaço do bairro são relações totais.

Nesta festa há claramente uma relação de conflito com a Igreja Católica oficial porque a festa é corpo e é espírito, isto é, uma relação complementar e hierárquica com o divino. É o “Senhor Espírito Santo” que fala através do ritual, na festa. Para os imigrantes açorianos e para os

brasileiros que tomam parte na festa deve-se agradecer ao “Espírito Santo” que pode ser visto como fazendo a relação entre a divindade e as pessoas, seus parentes, vizinhos etc. A coroa do Espírito Santo, nesse contexto ritual local, é a presença mesma do Espírito Santo com seus poderes e virtudes.

Há uma comunicação intensa e complexamente mediada entre o supra-mundano e o mundano. Essa comunicação aparece de forma visível durante as festas, quando o Espírito Santo, representado pela coroa, circula de modo intenso. É um tempo propício às manifestações mágicas do Divino. Há casos de pessoas que experimentam milagres, vêem o Divino na figura de uma pomba branca, experimentam visões, revelações. Essas manifestações podem ser negativas, existindo também na forma de punições severas sobre aqueles que descuidaram do culto ao Divino ou simplesmente o ofenderam.

O “trabalho” aparece simultaneamente como categoria econômica e também como categoria moral e religiosa. É por meio do trabalho intenso e disciplinado que se passa da escassez à fartura, mantém-se a honra e propicia-se a graça. É por seu intermédio que se forma a autoconsciência individual e coletiva e se alcança uma relação equilibrada entre a alma e o corpo, entre o supra-mundano e o mundano.

Assim, a categoria “trabalho” pode ser ao mesmo tempo uma entrada para a esfera mundana e para a esfera supra-mundana. Ela tem uma presença forte no *ethos* açoriano, na sua vida cotidiana e na sua vida religiosa. Por seu intermédio entram em contato com o Espírito Santo, na medida em que, como eles próprios dizem, ‘trabalham para o Espírito Santo’. É por meio do trabalho que se realizam como indivíduos e como famílias. Mas a categoria não assume, para eles, o mesmo sentido que assume para uma cultura protestante, para o *ethos* puritano tal qual descrito por Max Weber em seu clássico estudo sobre *A ética protestante*

e o espírito do capitalismo (2004). Os açorianos estão longe de apresentar a personalidade rigorosa dos calvinistas e se o trabalho, para eles, está associado à disciplina e constância na luta contra as dificuldades do mundo, está ao mesmo tempo associado a divertimento e prazer, como revelam as festas do Divino e seu lado fortemente “profano”, como muitos pesquisadores já assinalaram. O que distingue o ponto de vista açoriano parece ser o modo como eles concebem as relações que mantêm entre este mundo e a esfera supra-mundana, e que se caracterizam precisamente pela continuidade e pela adaptabilidade (Gonçalves & Contins, 2008).

Já no plano da “identidade étnica” dos açorianos, as festividades do Espírito Santo vão aparecer como uma “representação” (no sentido moderno do termo) da chamada “açorianidade”, das “tradições açorianas”. Nesse contexto, a cultura açoriana (assim como a festa do Espírito Santo como parte dela) tende a aparecer de forma objetificada, como um objeto a ser exibido e contemplado, na forma de um “patrimônio”. A coroa, assim como os demais equipamentos rituais, nesse contexto são efetivamente “objetos”. No sentido moderno da “representação”, as festividades, assim como todos os objetos que a acompanham, na verdade, expressam a chamada “açorianidade”.

Podemos pensar então em duas lógicas para percebermos as diferenças entre uma e outra experiência: no caso das festas do Divino, uma lógica da conjunção, onde tudo está interligado de modo complementar (homens e deuses, vivos e mortos, homens e mulheres, ricos e pobres etc.). No caso dos pentecostais, uma lógica individualizante, onde se configura uma autoconsciência definida a partir de uma relação não ritualizada com o Espírito Santo.

Tempo e espaço são vistos diferentemente para cada um dos dois grupos analisados. No caso do catolicismo popular, o tempo é cíclico.

A cada ano, a festa do Divino Espírito Santo toma o espaço do bairro e hierarquicamente submete todos ao império do Divino. Homens, mulheres, ricos e pobres estão sobre o poder do Divino. Para os pentecostais a relação com o Espírito Santo se dá diretamente, sem data marcada no espaço da Igreja.

Notas

- ¹ Para a história do pentecostalismo no Brasil, ver Rolim (1985; 1987).
- ² Para a discussão sobre a categoria “etnicidade” entre imigrantes portugueses, são fundamentais os estudos de Feldman-Bianco (1992; 1995). São especialmente relevantes as contribuições do antropólogo português João Leal (1994). Entre intelectuais açorianos, Vitorino Nemésio destaca-se entre os formuladores dessa categoria identitária (1932).
- ³ No Rio de Janeiro, cada irmandade está organizada segundo uma estrutura burocrática, na qual se tem na posição mais alta o “provedor” (ou presidente); em seguida, os membros da diretoria (diretor social, tesoureiro, diretor para assuntos religiosos etc.); e o conjunto de “irmãos”.
- ⁴ Alguns de nossos informantes mais velhos mencionam a existência de uma rica irmandade no Estácio, que teria existido na primeira metade do século XX, mas que teria encerrado suas atividades. Quando perguntados por que do fechamento dessas atividades, os informantes são unânimes em dizer que “a igreja tomou”. Referem-se evidentemente à Igreja Católica e expressam aí o caráter ambíguo e tenso de suas relações com a instituição: as irmandades buscam autonomia, ao passo que a Igreja busca o seu controle e disciplinamento.
- ⁵ A Casa dos Açores do Rio de Janeiro, “associação luso-brasileira sem fins lucrativos”, foi fundada em julho de 1952. Na sua *home page*, lê-se que entre seus objetivos está o de “[...] ter sempre unida a comunidade açoreana do Rio de Janeiro, mantendo sempre as tradições açoreanas” (<http://www.casadosacores.com>, outubro de 2005). Além do Rio de Janeiro, há Casas dos Açores em outras cidades como Porto Alegre, Santa Catarina, São Paulo. Regularmente são promovidas reuniões nacionais e internacionais das Casas dos Açores.

- ⁶ As irmandades no Rio de Janeiro são conhecidas pelo nome dos bairros onde estão situadas. Por exemplo, a “Irmandade do Divino Espírito Santo de Catumbi”, fundada segundo alguns de seus integrantes nos anos trinta, mas registrada em cartório no ano de 1942 (Estatutos, 1942). As demais irmandades são conhecidas no cotidiano como a “irmandade da Praça Sete (Vila Isabel); a “do Encantado”; a “da Engenhoca”; a “do Engenho Novo” etc. No contexto norte-americano, na Nova Inglaterra, contam-se em mais de cem o número de irmandades. Em Bristol, Rhode Island, onde concentramos nosso trabalho de campo, no período 1999-2000, encontramos duas irmandades.
- ⁷ Cabe assinalar que a maioria de nossos entrevistados é oriunda da Ilha Terceira. Aparentemente, no Rio de Janeiro predominam os terceirenses, em contraste com São Paulo, onde há predominância de imigrantes oriundos da Ilha de São Miguel. Embora o culto ao divino seja comum ao todo o arquipélago, na Ilha Terceira ele assume proporções especiais.
- ⁸ No contexto norte-americano, esse mito é bastante presente entre os imigrantes açorianos, que freqüentemente trazem em suas procissões em louvor do Espírito Santo uma adolescente vestida com o manto, o cetro e a coroa da Rainha Santa Izabel. Estou ainda reunindo versões desse mito de origem.
- ⁹ Ver a esse respeito Leal (1994).
- ¹⁰ “Divino” é o termo abreviado para designar o “Espírito Santo”, usado com freqüência por nossos entrevistados, açorianos ou brasileiros, indistintamente. Já os açorianos costumam referir-se ao espírito santo também como “seu’ Espírito Santo”.
- ¹¹ No contexto da imigração açoriana nos Estados Unidos e especialmente na Nova Inglaterra, usam-se para esses membros da irmandade as categorias “mordomo” e “domingas”. Elas distinguem aquele que assume a direção geral das festas num determinado ano (o “mordomo”), sendo responsável pela sétima semana que culmina do domingo de Pentecostes. Ele é hierarquicamente superior aos “domingas”, os quais, em número de seis, são responsáveis pelas seis semanas anteriores àquela que precede o domingo de Pentecostes. Mordomos e domingas são escolhidos por sorteio. Ao ser sorteado, cada dominga deve permanecer com a coroa do Divino Espírito Santo durante uma semana. O mordomo permanece com a coroa durante todo ao ano. No contexto norte-americano, um mordomo gasta anualmente em torno de dez mil dólares para custear a festa; um “dominga” gasta em torno de três mil dólares. Não percebi no Rio de Janeiro essas distinções: a categoria “ir-

mãos” cobre todos os participantes que se dispõem a ser sorteados para ficarem com a coroa e assumirem a festa durante uma das sete semanas entre Páscoa e Pentecostes. Mas há uma hierarquia entre o primeiro e o sétimo sorteado, sendo que aquele permanece com a coroa durante todo o ano.

- ¹² No contexto nacional norte-americano há uma demarcação mais nítida entre açorianos e americanos, os quais na tomam parte na festa. Alguns de nossos entrevistados assinalam que a língua, no contexto norte americano, é um fator que intensifica a aproximação entre os açorianos; no contexto brasileiro, em se tratando da mesma língua, as fronteiras entre açorianos e brasileiros é bem mais fluida.

Bibliografia

ABREU, Martha

- 1999 *O império do divino: festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro: 1830-1900*, Rio de Janeiro, Record.

BHABHA, Homi K.

- 1991 “A questão do outro: diferença, discriminação e discurso do colonialismo”, in HOLANDA, H. B. de (org), *Pós-modernismo e política*, Rio de Janeiro, Rocco, pp. 177-204.

BIBLE Way Church of Our Lord Jesus Christ World Wide

- 1962 *Official Directory, Rules and Regulations of the Bible Way Church of Our Lord Jesus Christ World Wide, Inc.*, Washington, DC.

BLU, Karen L.

- 1980 *The Lumbee Problem: The Making of an American Indian People*, London, Cambridge University Press.

BRANDÃO, C.R.

- 1978 *O divino, o santo e a senhora*, Rio de Janeiro, Funarte.

CASCUDO, Luis da Câmara

1962 “Divino” (verbete), in *Dicionário do folclore brasileiro*, INL, pp. 281-282.

CONTINS, Marcia

1992 “Narrativas pentecostais: estudo antropológico de grupos pentecostais negros nos Estados Unidos”, *Papéis Avulsos*, Rio de Janeiro, CIEC/ECO/UFRJ, n. 39.

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

2003 “Espaço, Religião e Etnicidade: um estudo comparativo sobre as representações do espírito santo no catolicismo popular e o pentecostalismo”, in BIRMAN, P. *Religião e espaço público*, São Paulo, Attar, pp. 221-234.

2003a “Convivendo com o inimigo: pentecostais negros no Brasil e nos Estados Unidos”, *Caminhos – Revista do Mestrado em Ciências da Religião da Universidade Católica de Goiás*, Goiânia, vol. 1(1): 83-103.

CONTINS, Marcia & GOMES, Edlaine de Campos

2006 “Dossiê: Experiências religiosas na contemporaneidade”, *Revista Interseções*, Rio de Janeiro, vol. 8(2): 71-76.

2007 “Os percursos da fé: uma análise comparativa sobre as apropriações religiosas do espaço urbano entre pentecostais e carismáticos”, *PONTOURBE – Revista eletrônica do Núcleo de Antropologia Urbana da USP*, n. 1, <http://www.n-a-u.org/revistadonau.html>

2008 “Autenticidade e edificações religiosas: comparando carismáticos católicos e neopentecostais”, *Revista Antropológicas*, Recife, UFP (no prelo).

FELDMAN-BIANCO, Bela

1992 “Saudade, imigração e a construção de uma nação (portuguesa) desterritorializada”, *Revista Brasileira de Estudos de População*, vol. 9(1): 35-49, jan.-jul.

1995 “A (re)construção da nação portuguesa e a transnacionalização de famílias”, *Cadernos CERU – Centro de Estudos Rurais e Urbanos*, USP, vol. 6(2): 89-104.

GEERTZ, Clifford

2000 *Available light: anthropological reflections on philosophical topics*, Princeton, Princeton University Press.

- GOMES, Edlaine de Campos
2004 *A era das catedrais da IURD: a autenticidade em exibição*, Rio de Janeiro, Tese, UERJ.
- GONÇALVES, José Reginaldo; CONTINS, Marcia
2008 “Entre o divino e os homens: a arte nas festas do divino espírito santo”, *Horizontes Antropológicos*, vol. 14(29): 67-94, jun.
- GONÇALVES, José Reginaldo Santos
2007 “O espírito e a matéria: o patrimônio cultural como categoria de pensamento”, in *Antropologia dos objetos: coleções, museus e patrimônios*, IPHAN/Garamont, pp. 107-116.
- HALBWACHS, Maurice
1990 *A memória coletiva*, Rio de Janeiro, Vértice.
- HARDING, Susan
1987 “Convicted by the holy spirit: the rhetoric of fundamental Baptist conversion”, *American Ethnologist*, vol. 14(1).
- HUDSON, Winthrop
1981 *Religion in America*, New York, C. Scribner’s Sons.
- LEAL, João
1994 *As festas do espírito santo nos Açores: um estudo de antropologia social*, Lisboa, Publicações Dom Quixote.
- MAGGIE, Yvonne & CONTINS, Marcia
1980 “Gueto cultural ou a umbanda como modo de vida: notas sobre uma experiência de campo na Baixada Fluminense”, in VELHO, Gilberto, *O desafio da cidade*, Rio de Janeiro, Campus, pp. 77-92.
- MAGNANI, José Guilherme Cantor
2002 “De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana”, *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 17(49): 11-29.

MARIZ, C. & MACHADO, M. D.

1998 "Mudanças recentes no campo religioso brasileiro", *Revista Antropolítica*, UFF, vol. 5: 21-43.

MARTY, Martin E.

1976 *A nation of behavers*, Chicago, Univ. of Chicago.

MAUSS, Marcel

1974 *Sociologia e antropologia*, São Paulo, Edusp, 2 v.

MELO E SOUZA, M. de

1994 *Parati: a cidade e as festas*, Rio de Janeiro, Ed. UFRJ.

NEMÉSIO, Vitorino

1932 "Açorianidade", in *Insula*, Ponta Delgada, pp. 7-8.

ROBBINS, Joel

2004 "The globalization of Pentecostal and charismatic Christianity", *Annu. Rev. Anthropol.*, vol. 33: 117-143.

ROLIM, Francisco Cartaxo

1985 *Pentecostais no Brasil; uma interpretação socio-religiosa*. Rio de Janeiro, Vozes.

1987 *O que é pentecostalismo*, São Paulo, Brasiliense, Coleção Primeiros Passos.

SILVA, Vagner Gonçalves da

1995 *Orixás na Metrópole*, Rio de Janeiro, Vozes.

VAN GENNER, Arnold

1947 *Manuel de Folklore Français Contemporain. Cérémonies Périodoques, Cycliques et Saisonnières*, 1. Carnaval/Carême-Pâques, Paris, Picard, vol. 3.

1949 *Manuel de Folklore Français Contemporain. Cérémonies Périodoques, Cycliques et Saisonnières*, 2. Cycle de Mai-La Saint Jean, Picard, Paris, vol. 4.

1960 *The Rites of Passage*, London, Routledge & Kegan Paul.

WEBER, Max

2004 *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, São Paulo, Companhia das Letras.

ABSTRACT: The objective of this paper is a comparative analysis regarding black Pentecostals in the US and Brazil, as well as popular Catholicism between groups of Azorean descent in the city of Rio de Janeiro and in New England (USA), where the Holy Ghost festivals are held. My purpose is to describe and analyze the social and symbolic construction processes of ethno-religious subjectivity in these groups. This subjectivity is structured through symbols that are differently valued by these groups. Therefore, in the case of North American Pentecostals, this relation defines itself in contrast to the Baptists; while in the Brazilian case, in contrast to the members of the Afro-Brazilian religions. In the case of Azorean immigrants' popular Catholicism, ritual activities such as the Holy Ghost festivals, integrate them and oppose them to the official Catholicism and to Pentecostalism. The hypothesis I intend to develop is that this relation between religion and ethnicity cannot be thought of in an immediate form, where the mediations that constitute it be forcefully revealed, seeking an adequate comprehension. In reality this relation is part of a process called "the invention of culture" (Roy Wagner). The process is, in some moments, mediated by the religious code and in other moments by the ethnical one, without any of them developing a determining role.

KEY-WORDS: religion and ethnicity, globalization, black pentecostals, popular catholicism, religious festivals.

Recebido em julho de 2008. Aceito em novembro de 2008.