

**O negro pentecostal na área do mutirão em Bayeux e seu perfil
sociocultural e religioso: identidade versus preconceito em meio a
segregação e pobreza**

José Honório das Flores Filho¹

Introdução

Os fatores étnico-racial do negro na sociedade ocidental das américas envolvem determinantes importantes como a cultura, a religião e a visão de mundo social, ou mentalidade criada a partir deste encontro de civilizações tão diferentes. Na época das grandes navegações a civilização dos dominantes: branca europeia, com sua cultura econômica monetária, tecnologias bélicas a mais avançada da época e sua religião cristã carregada de pretensa hegemonia e poder, amasiada politicamente com os governos monárquicos. A civilização dos dominados africanos: com sua cultura de uma economia comunitária, poder bélico rústico e sua cultura religiosa diversificada.

Esses encontros das duas civilizações, em especial em terras americanas, desfavoreceram desde o início, a cultura dos dominados africanos, que escravizados em terras estrangeiras tiveram que carregar nas costas, além dos fardos dos feixes das canas de açúcar e sacas de produtos manufaturados, as cargas das *violências simbólicas* (BOURDIEU, 2009; 2010). Uma *violência simbólica* chamada por Elias (2000) de *estigma*, ou *estigmatização social* gerada na sociedade entre grupos. Outros autores seguiram nesse entendimento e utilizaram a designação *estigma*, como por exemplo Goffman (1988) levando mais para o campo da psicologia social. E Wacquant (2007) direcionando mais para o campo da sociologia e antropologia urbana, retornando mais ao campo social de Elias (2000).

¹ Mestre em Ciências da Religião pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da UFPB-PB. Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da UMESP-SP. Bolsista do CNPq. Pesquisador do REPAL (Religião e Periferia na América Latina). Sócio da ABHR (Associação Brasileira de História da Religião). E-mail: honoriomff@gmail.com. Este texto está vinculado à pesquisa de tese em andamento “O negro pentecostal e sua religião popular em contexto de segregação e vulnerabilidade social: um estudo da periferia urbana de João Pessoa e Bayeux”, orientado pelo professor Dr. Dario Paulo Barrera Rivera.

A violência simbólica pode ser entendida também como fazendo parte das estruturas subjetivas de dominação, que no entendimento de Bourdieu (2010) funciona como elemento formador cultural que confirma e, ou transforma a visão de mundo do indivíduo. Diferentemente da segregação, pois esta deflagraria as consequências ou resultados de um poder simbólico em suas estruturas físicas palpáveis. Por isso o poder simbólico é entendido aqui como sendo uma manifestação a nível do subjetivo, criado por uma consciência coletiva (Durkheim) e a segregação bem como a vulnerabilidade social como sendo uma deflagração objetiva. Parabolicamente falando é a imagem positiva revelada, com a ajuda dos elementos socioculturais externos: os outros bairros, a mídia, a política etc. (aleto de prata) do negativo de uma película fotossensível, numa câmara escura (mente social) da violência simbólica de um grupo social, etnia ou comunidade (a máquina fotográfica).

A Vulnerabilidade social (Kaztman, 2000; Busso, 2001; Kowarick, 2009) é entendida como as misérias de um grupo social, que pode deixá-lo exposto há maiores níveis de risco para a vida pessoal, em família ou em comunidade, incapacitando-os de aproveitar as oportunidades socioeconômicas diversas, seja de trabalho, saúde, saneamento e educação. Diz respeito também a falta de acesso. Kowarick (2009) divide a vulnerabilidade social em vulnerabilidade socioeconômica e civil. A primeira diz respeito a falta de acesso as garantias e direitos sociais básicos de cidadão como trabalho, saúde e educação. E o segundo diz respeito a integridade física do indivíduo, em que um grupo social, ou etnia está desprotegido da violência geradas na cidade, seja por bandidos e, ou pela polícia.

Em se tratando do caso do negro na sociedade a violência simbólica foi sendo estruturada desde o período da alta idade média e das grandes navegações. Reforçadas por estudos científicas do evolucionismo cultural e as enculturações do cristianismo. A filosofia científica e a religião ocidental foram determinantes importantíssimos para se criar, em especial nas américas, uma mentalidade e, ou formas de pensar o negro como inferior nos aspectos biológicos físicos, socioculturais e espirituais. Tais disposições

ajudaram a criar uma atmosfera de medo, intolerâncias, preconceito, segregações e vulnerabilidade social culminando no mundo urbano em suas periferias e favelas, aonde sobrevivem o, e em maior número dos marginalizados da cidade, em sua maioria, os “morenos”, o “moreno escuro”, o “pardo claro” quando perguntados livremente sobre sua cor, e pretos e pardos, quando enquadrados nas cinco categorias do IBGE. Uma herança maldita cristalizada nas formas de pensamento ocidentais.

As estruturas dos marginalizados da cidade: uma herança maldita

Na atualidade as problemáticas envolvendo as questões étnico-raciais estão longe, pelo menos ainda, de serem resolvidas. Bem como quando une-se a esta questão outro problema não menos grave que é a segregação e pobreza nas periferias e favelas, tão bem trabalhadas por Marques (2005; 2010) e por Torres (2004; 2005) em São Paulo. Quando bem analisadas, ambas possuem vínculos intrínsecos deflagradas nos estudos de Fernandes (2007; 2008) sobre o negro em São Paulo. E Brandão, A. (2004) em que faz um estudo sobre a situação do negro e suas desvantagens em relação ao branco na periferia de Itaboraí e São Gonçalo no estado do Rio de Janeiro. O que nos leva ao entendimento de que desde a colonização com a escravatura ainda no sistema monárquico passando aos fins destes nos anos 1888 e 1889, que marcam os fins respectivamente da escravidão no Brasil e da monarquia, que o negro carrega ainda as marcas psíquicas dos açoites, dos ferros em brasas e trabalhos forçados, as marcas que a civilização ocidental causou em todo o seu corpo, que perduram multiformemente na atualidade como uma herança sinistra para seus descendentes.

A escravatura do negro africano não apenas era causa de subjugação pela força, era também subjugação étnica religiosa e moral. Uma vez que a moral individual estaria intimamente ligada com a estruturação do ambiente social dos indivíduos, ela, a moral, simplesmente se quebrava, desfalecendo juntamente com a moral social étnica de um povo diante da mudança brusca de espaços familiares, a terras estranhas. E pela pressão exercida em terras desconhecidas as suas. A estruturação moral está composta pelas “formas

de pensamentos” cristalizadas na cultura através das tecnologias, do sistema político, do sistema monetário e do cientificismo; e religiosas, através do cristianismo proselitista de um lado protestante, e do outro catequista exercida pela igreja católica que desembocavam na educação gerando submissão e “crenças culturais” segregacionistas e separatistas. As crenças culturais são as criações artificiais geradas a partir das ideologias religiosas e sociais com fins hegemônicos e de subjugação.

Nessa conjuntura o negro africano escravizado vivia subjugado física, moral e espiritualmente. Era um simples objeto a ser usado enquanto útil ao trabalho, e descartado quando não mais serviam. Mas a abolição traria uma mudança estruturalmente de melhora na vida do negro africano?

Com a abolição o negro estava “livre” e entregue a sua sorte, que não era vantajosa, muito pelo contrário. Muitos não tendo para onde ir, ou depois de vagar, voltavam para suas antigas fazendas para se submeter ao trabalho em condições similares ao período de seu cativeiro. Fernandes (2008, p. 31) aponta que:

[...] como os antigos libertos, os ex-escravos tinham de optar, na quase totalidade, entre a reabsorção no sistema de produção, em condições análogas às anteriores, e a degradação de sua condição econômica, incorporando-se a massa de desocupados e semi-ocupados da economia de subsistência do lugar ou de outra região. [...] os ex-escravos tinham de concorrer com os chamados “trabalhadores nacionais”, que constituíam um verdadeiro exército de reserva (mantido fora de atividades produtivas, em regiões prósperas, em virtude da degradação do trabalho escravo) e, principalmente, com a mão-de-obra importada da Europa, com frequência constituído por trabalhadores mais afeitos ao novo regime de trabalho e as implicações econômicas e sociais.

As questões sociais geradas no período colonial até o começo da república foram de suma importância para a configuração do atual quadro social em que se encontra o negro e o pobre em geral. Os atores importantes daquele período são compostos pelos fazendeiros, os imigrantes, os homens “brancos” pobres, os negros e, ou os chamados mulatos, filhos de brancos e negras em condições análogas ao do negro.

Os não cativos, em referência aos cativos negros, situação em que se encontravam os homens brancos pobres, que a pesar de serem livres viviam em situação marginalizada. Como diz Franco (1997, p. 14) “[...] homens livres expropriados que não conheciam os rigores do trabalho forçado e não se proletarizavam”, ou, como chama Fernandes (2008) “trabalhadores nacionais”. A escravidão gerou uma leva de homens brancos pobres e desocupados, deixados à deriva do sistema de produção, pois os fazendeiros tinham no cativo a força de mão de obra necessária e gratuita que dispensava aqueles (FRANCO, 1997). Com a abolição da escravatura em 1888 e com a vinda dos imigrantes europeus, juntam-se a leva de brancos pobres e livres os ex-cativos negros. Aponta Fernandes (2008, p. 35) sobre a vida do negro recém libertado no mundo urbano que

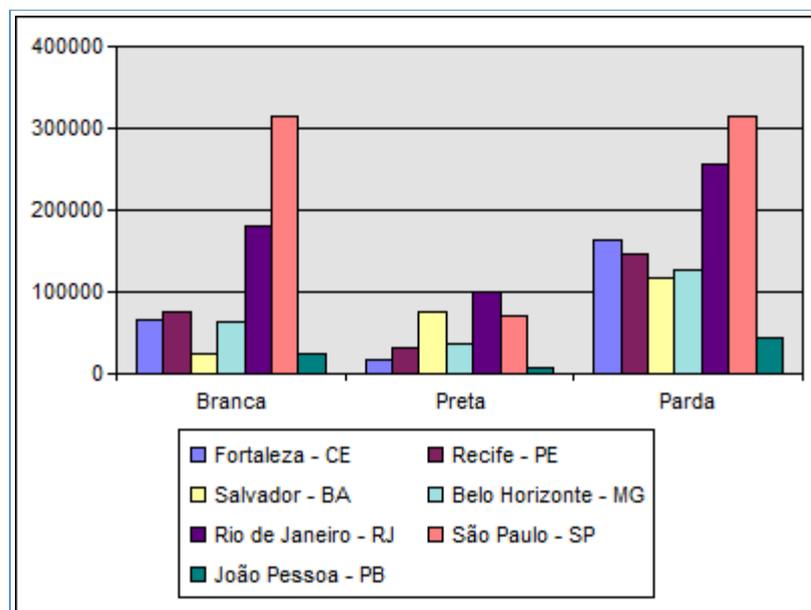
[...] as deformações introduzidas em suas pessoas pela escravidão limitavam sua capacidade de ajustamento à vida urbana, sob regime capitalista, impedindo-os de tirar algum proveito relevante e duradouro, em escala grupal, das oportunidades novas. [...] viver na cidade pressupunha, para ele, condenar-se a uma existência ambígua e marginal.

As condições de deformações deixadas pela escravidão na pessoa do negro, ainda perduram na atualidade. Podemos afirmar que ainda mais que o branco pobre, a vida do negro no mundo urbano se configurou em condições mais degradantes e vulneráveis. Os brancos pobres, assim como o negro, eram igualmente acometido pelas misérias geradas pelo sistema econômico mercantil de produção agrícola da classe dominante. Contudo, aqueles não sofriam do mal de ser “o outro”, no sentido que Elias (2000) dá ao termo *outsiders*. O branco pobre é sim “o outro” para a classe dominante, mas os negros são “os outros dos outros” da sociedade branca. Uma vez que foram estrangeiros, e tidos como inferiores física, psíquica, moral e espiritual, no sentido religioso. E ainda o é na atualidade, a pesar das mudanças. Os números podem mostrar em parte essas assertivas.

A renda *per capita* do brasileiro que varia de 1/4 a 1/2 de salário mínimo se concentra na população negra nas sete Regiões Metropolitanas que expomos no gráfico 1. Sendo que essa diferença é atenuada na RM de São

Paulo: 313.954 para branca, de 71.259 preta e 314.241 para a população parda.

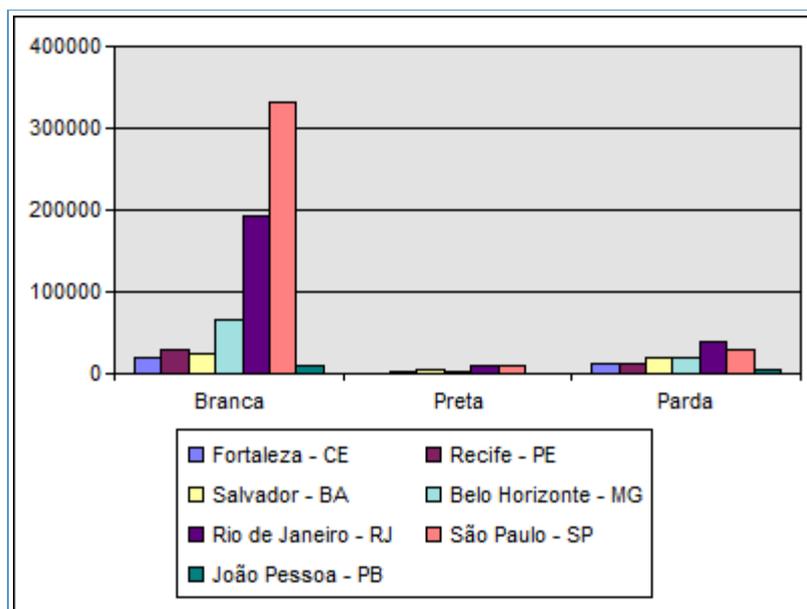
Gráfico 1: Pessoas de 10 anos ou mais de idade, responsáveis pelos domicílios particulares (Pessoas)/Sexo = Total/Classes de rendimento nominal mensal domiciliar per capita = Mais de 1/4 a 1/2 salário mínimo Ano = 2010/Região Metropolitana.



Fonte: IBGE. Censo demográfico 2010. Tabela gerada a partir do sidra.

E em contraposição as informações do gráfico 1, o gráfico 2 indica que a renda que varia de 5 a 10 salários mínimos, se concentram expressivamente na população branca nas RMs. Tendo em vista que entre as RMs, a RMRJ e a RMSP concentram a maior renda da população branca. Sendo que na RMSA essa diferença possui maior atenuação entre as RMs verificadas: 25.423 para branca, 4.989 para preta e 18.968 para parda.

Gráfico 2: Pessoas de 10 anos ou mais de idade, responsáveis pelos domicílios particulares (Pessoas)/Sexo = Total Classes de rendimento nominal mensal domiciliar per capita = Mais de 5 a 10 salários mínimos 2010 Região Metropolitana/Cor ou raça.



Fonte: IBGE. Censo demográfico 2010. Tabela gerada a partir do sidra.

Para a RMJP a proporção de renda *per capita* para quem recebe mais de 5 a 10 salários mínimos é de 8.811 para brancos, 374 para pretos e 3.987 para pardos. E em Bayeux é de 36 para brancos, 4 para pretos e 34 para pardos. Um número com diferença apenas de dois indivíduos entre brancos e pardos. E de negros para brancos também de dois indivíduos. E na área do Mutirão em Bayeux que comportam os bairros do Mário Andreazza e Comercial norte, os números de quem recebe mais de 5 a 10 salários mínimos, só existe indicação de 1 individuo pardo no Mário Andreazza e de 2 indivíduos também pardos no Comercial Norte.

Na RMJP a renda *per capita* de 1/4 até 1/2 salários mínimos é de 25.377 para brancos, 8.309 para pretos e 44.145 para pardos. Em Bayeux a renda *per capita* de mais de 1/4 a 1/2 de salário mínimo é de 2.862 para brancos, 1.129 para pretos e 4.392 para pardos. E na área do Mutirão, a renda *per capita* de mais de 1/4 a 1/2 de salário mínimo é de 338 para brancos, 221 para pretos e 431 para pardos para o Mário Andreazza, e 223 para branco, 43 para pretos e 344 para o Comercial Norte. Já a renda *per capita* que varia de 5 a 10 salários mínimos, só existe indicação de 1 individuo pardo com essa renda no Mário Andreazza e de 2 indivíduos também pardos no Comercial Norte.

No que diz respeito à violência, de acordo com os estudos de Waiselfisz (2012; 2014) João Pessoa se encontra entre as capitais brasileiras no topo da lista onde se mata mais negros em números totais 138,1%, e entre a juventude de 15 aos 29 anos, João Pessoa está em segundo lugar com uma taxa de 313,0% em homicídios de negros, a primeira é Maceió com 327,6%. E entre os 100 municípios com mais de 100 mil habitantes de acordo com a mesma pesquisa, encontram-se, além de João Pessoa, mais três municípios da RMJP: Santa Rita com 155,9%, Cabedelo com 139,2% e Bayeux com 68,9% em taxas de homicídios de negros. E são nas periferias e favelas aonde se concentram o maior número de negros, homicídios e criminalidades na RMJP, principalmente João Pessoa e Bayeux.

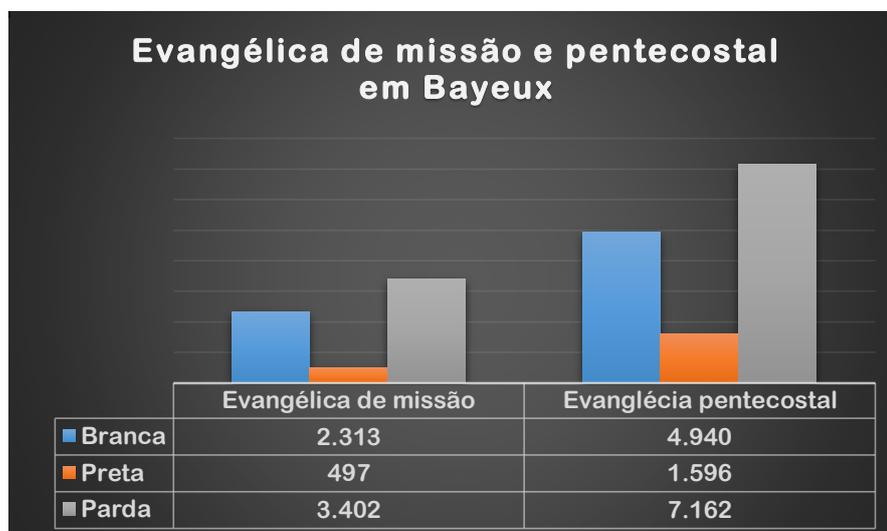
Nesta interação dos dados que expomos acima podemos observar que o legado maldito deixado para a população negra ainda continua atuando em território brasileiro. E atua com números bastante expressivos e contrastantes, pelo menos no que diz respeito aos determinantes monetários. Quando passamos a considerar determinantes não-monetários como a cultura e a religião verificamos que estes percentuais qualitativos possuem relevância tanto quanto, se não maior, aos indicadores monetários. Uma vez que tais determinantes podem ser disparadores que podem influenciar outros fatores como os monetários, por exemplo.

Gráfico 3: População residente por cor ou raça e religião (Evangélica de missão e pentecostal) na RMJP



Fonte: IBGE. Censo demográfico 2010.

Gráfico 5: População residente por cor ou raça e religião (Evangélica de missão e pentecostal) em Bayeux



Fonte: IBGE. Censo demográfico 2010.

Os dados dos gráficos mostram que a maioria da população negra na RMJP e em Bayeux entre os evangélicos são pentecostais. Nisso teremos uma ideia de como o pentecostalismo apresenta-se como importante determinante social, em regiões metropolitanas e áreas favelizadas como é o caso de nosso estudo na área do Mutirão.

Pentecostalismo: uma herança religiosa branca de uma manifestação popular negra, ou uma cultura negra manifestada numa espiritualidade branca?

As origens do pentecostalismo perpassa por caminhos controversos e bicolores que vai desde a uma certa origem branca, a uma negra, ou vice versa, mas que contudo, se adaptou tão bem as aspirações das camadas mais pobres da sociedade brasileira, nas periferias e favelas em que a maior população é negra. Rolim (1985) conta que no ano de 1906 em *Azusa street* a antiga igreja metodista abandonada enchia-se de negros e que foi por intermédio desse grupo negro que os brancos se iniciaram, porém estes posteriormente acabaram se afastando daqueles.

O movimento negro pentecostal dos Estados Unidos se diferenciava dos pentecostais brancos pelo engajamento social e político. Segundo Rolim (1985, p. 69) figuras como George M. Perry e Arthur Brazier, pentecostais negros, emergiam como intelectuais com consciência crítica sobre as condições desumanas dos bairros pobres de Chicago. Rolim (1985, p.70) aponta que

[...] no movimento pentecostal dos negros a religiosidade de santificação se aliava e continua se associando a luta política, carregando para o seu seio tanto um potencial de resistência a dominação econômica como a força da cultura negra com seus símbolos, canções e ritmos.

Diferentemente dos pentecostais negros, os pentecostais brancos não se preocupavam e nem se envolviam em questões sócio-políticas. E muito menos suas canções estavam voltadas para tais questões de libertação das opressões. Uma vez que estas opressões eram infligidas pelos brancos, é compreensível o porquê da não aderência as lutas sociais. Rolim (1985, p. 24):

De fato, a religião pentecostal que se implantou no Brasil é um rebento daquela experiência pentecostal dos americanos de cor branca, o que vale dizer, explicitamente, que foi um pentecostalismo todo voltado para o sacral a semente lançada em solo brasileiro. Os três missionários que lançaram entre nós o anúncio pentecostal trouxeram apenas a experiência religiosa.

Na história da gênese do pentecostalismo moderno nos Estados Unidos, vale destacar dois personagens importantes: Charles Fox Parham e William Joseph Seymour. Por que são dois indivíduos que além de serem atores importantes na história do pentecostalismo, podem representar no sentido sociocultural religioso, duas etnias e, ou identidades. Dois lados de uma mesma ideologia de fé religiosa, porém com ideologias socioculturais distintas. Uma relação de dois pensamentos de duas cores: o branco que de sua posição mais confortável dentro de sua cultura busca as benesses espirituais e o negro que também busca as mesmas benesses espirituais, mas que devido a sua posição desconfortável, de ser “o outro”, uni as

ideologias espirituais a sociais, refletindo em suas crenças, seus cânticos, seus ritmos e seu cotidiano.

O pentecostalismo brasileiro foi gerado a partir de um pentecostalismo branco, sacral, como afirmou Rolim (1985), centrado na ideologia religiosa e dissociado das lutas da ideologia social, mesmo saindo de igrejas negras estadunidense aonde as duas ideologias estavam amasiadas. A pesar de esses argumentos serem válidos quando observados a partir da ótica dicotômica “branco e negro”, aonde o ponto de referência é o pentecostalismo estadunidense, o pentecostalismo brasileiro toma outra tonalidade quando em solo brasileiro em que as condições sociais e étnico raciais eram diferentes. Mas que contudo o seu *modus operandi* continuava se revestindo nas culturas de pele escurecidas, pardas e pretas das camadas mais pobres e necessitadas da sociedade na periferia. No DNA do pentecostalismo permaneceu os genes do “popular” com tendências a unir diversas culturas excluídas, marginalizadas, em que a teologia pentecostal se apresentou mais como um refúgio a ordem estabelecida social de opressão da cultura branca do que de luta social.

Isso nos dá indícios de que o pentecostalismo não apenas deve ser encarado de forma multidimensional levando em conta o espaço em que é disseminada, mas antes deste deve ser considerado a sua importância étnico-racial e como estes transformam o pentecostalismo. Bastide (1974, p.152) aponta que:

O sincretismo africano-protestante vai orientar-se, então a partir dessas linhas de força, sobre outros caminhos, o angelismo, o milenarismo, a reinterpretação do transe africano em termos de seitas da renovação ou de descida do espírito santo. [...]

Porém, como o pentecostalismo se disseminou na periferia aonde se concentram mais a população negra são os elementos culturais destes que são acrescentados à ideologia religiosa pentecostal. A pesar de, nesse sentido étnico-racial e econômico, os afrodescendentes pentecostais brasileiros na periferia corresponderiam semelhantemente as estruturas

características dos afrodescendentes estadunidenses. No caso dos pentecostais brasileiros no início de sua expansão, em especial os nordestinos, o plano da ideologia social a pesar de ficar *stand by*, as exigências imediatas de sobrevivência exigiam soluções para a pobreza e por isso, nordestinos pentecostais buscaram soluções de sobrevivência, e uma destas foi através da migração para lugares mais prósperos, em que as capitais do Sudeste foi a principal rota.

Na Paraíba em pesquisa na área do Mutirão em Bayeux, verificamos além de características culturais afrodescendentes no pentecostalismo, uma outra característica me chamou atenção. Além de uma grande incidência de igrejas protestantes, as chamadas evangélicas, que em maior quantidade estão as pentecostais, muitas destas são da *Assembleia de Deus e Batistas Batista Pentecosta?*

Possíveis manifestações atávicas de uma origem pentecostal: uma tendência histórica a se repetir no Mutirão?

Um traço marcante na área do Mutirão é o da grande incidência de igrejas pentecostais “Assembleias de Deus” e “Batistas”. Estas são, em sua grande maioria, dissidentes e, ou que simplesmente agregaram os seus nomes, provavelmente por força legitimadora e de autoridade, de instituições já estabelecidas e creditadas como as Batistas, do ramo do protestantismo histórico e das Assembleias de Deus, considerada por alguns pesquisadores como pentecostal clássica, também creditadas por décadas de atuação junto ao corpo protestante popular da história. O Mutirão repetiria uma tendência histórica dentro do campo pentecostal de dissidências de membros de igrejas protestantes históricas?

Rolim (1985) escreveu que o protestantismo de conversão, ou proselitista, propiciou o aparecimento dos primeiros núcleos pentecostais. Uma vez que a igreja católica com sua hierarquia estruturada e fechada dentro dos seus limites eclesiais, não permitiam muita participação do leigo devoto. Algumas igrejas batistas locais, conta Rolim (1985), atuando nas camadas mais pobres da população promoviam convenções de leigos que

participavam das decisões da igreja. Ou seja, promoviam maior proximidade e responsabilidade do corpo comum de crentes. Além dos batistas, os presbiterianos também possuíam práticas mais democráticas dentro de algumas igrejas, das quais surgiram os dois primeiros grupos pentecostais no Brasil. Com Luigi Francescon, um imigrante italiano dos Estados Unidos, que depois, ainda lá, se converteu ao pentecostalismo, era presbiteriano. Este chegou ao Brasil e foi acolhido pelos seus, também migrantes italianos e presbiterianos do bairro do Brás em São Paulo. Daniel Berg e Gunnar Vingren, suecos também migrados dos Estados Unidos, porém batistas, mas convertidos igualmente, assim como Francescon ao pentecostalismo daquele país. Daniel e Gunnar chegaram ao Brasil via Belém do Pará e foram acolhidos por batistas.

Muitas igrejas pentecostais de pequeno e médio porte na área do Mutirão, se identificam como “batistas”, porém, sem vínculos institucionais de organizações ministeriais com as igrejas batistas históricas. Muitas destas igrejas poderiam ser designadas de “dissidentes”, “autônomas”, “independentes”, e, ou sem vinculação institucional a níveis nacionais e internacionais, pois existem apenas a nível de unidade, ou de localidade. As igrejas como a “Igreja Batista Pentecostal Independente”, “Igreja Batista Peniel” e “Igreja Batista Vidas Por Vidas”, entre outras por exemplo, são igrejas fundadas por membros de instituições já consolidadas. O que ocorre neste fenômeno é nas palavras de Andrade (2010, p. 37) uma manifestação de “[...] reapropriação dos dispositivos organizacionais de uma estância legítima e oficial”. Destarte, o que se vê é uma profusão de igrejas criadas, fundadas, em sua maioria por ex-membros de instituições como as “Batistas” e “Assembleias de Deus”. Contudo, também existem igrejas fundadas por membros dissidentes de outras igrejas pentecostais também “autônomas. E o motivo para as dissidências são muito variadas, desde uma simples divergência de opinião, e ou, como é o mais comum, o chamado a “obra do senhor”.

O chamado “a obra”, pode vir, como muitos pastores falam, como “um chamado interior de Deus” e, ou, simplesmente o talento demonstrado para a

liderança e o carisma. Esta se deflagra pela capacidade de aglomerar seguidores e simpatizantes, que de acordo com Weber (1982), a autenticidade do carisma é baseado no heroísmo ou da revelação pessoal, legitimada por uma força soberana. E este herói carismático depende sempre dessa “força” para dar continuidade ao seu poder atuante, que poderemos dizer: o *status* de liderança de um poder sobrenatural ou espiritual.

O perfil sociocultural religioso do pentecostal negro no Mutirão

O culto era um compósito de cânticos, leituras de trechos bíblicos e orações. A pastora e seu ajudante, convidavam as pessoas a irem ao púlpito seja para cantar, ler trechos da bíblia ou fazer orações ou até mesmo fazer essas três coisas, o que era mais comum. No calor dos cânticos e gritos de “aleluias” e “glórias a Deus”, gestos bruscos de braços e pernas, alguns giravam ao dançar, outros batiam o pé.

A música que era cantada por um dos membros, era recortada por gritos e glossolalias exaltadas. Um dos membros, um pastor de outra igreja que visitava o local, de repente sai de seu lugar, aonde curvava o corpo para frente e para trás mexendo braços e pernas de forma brusca, se direcionou a uma mulher à sua frente. Ele pois a mão em sua cabeça e falava a esta com voz nervosa, mais firme, palavras proféticas recortadas de dialetos estranhos. A mulher em lágrimas e cabeça baixa escutava com atenção. Mesmo depois de terminada a música e com ela, toda a exaltação dos membros no interior da igreja, o pastor, como se estivesse tomado por uma espécie de transe pentecostal, ainda continuava profetizando para a mulher. E assim era o desenrolar do culto, em que todos tinham liberdade para dançar, cantar, ir ao púlpito. E muitos ali presentes naquele culto eram pessoas recém chegadas de seus cansativos empregos. Mas que mesmo assim estavam ali.

Esta foi uma descrição de um dos cultos pentecostais na área do Mutirão no bairro Mário Andreazza. Nesta observação podemos notar que as características pentecostais são bastantes visíveis como a glossolalia, gritos, liberdade de expressão tanto corporal quanto verbal. Em uma outra igreja

igualmente pequena desta vez no bairro do Comercial Norte observamos o seguinte:

Era dia da chamada “santa ceia”. Esta era composta de pães picados em pequenos pedaços e um líquido que parecia vinho, ou suco de uva, os quais eram entregues sequencialmente aos presentes. Esta ceia era destinada para aqueles crentes, sejam eles membros da própria igreja ou de outras igrejas (que apareciam com frequência como visitantes) e que aceitaram Jesus como salvador de suas almas e, ou, que receberam o batismo nas águas. E para aqueles que não se enquadravam nestes termos, foi passada uma bandeja com uvas. Foi distribuído primeiro o pão e o pastor pediu para que todos erguessem. Feito isso o pastor fez uma leitura da passagem bíblica da partilha do pão e do vinho, bem parecido como faz o padre na missa católica, seguida de uma oração de consagração do pão. Em seguida foi feito o mesmo procedimento com o suposto vinho e as uvas. Depois o pastor ministrou a “palavra”, recitando um trecho do evangelho e realizando uma homilia ou discurso. Foi quando ele chamou de forma repentina um casal e mais uma mulher, membros da sua igreja, e declarou que a partir daquele momento eles eram diácono e diaconisas. Além destes o pastor nomeou mais dois homens como obreiros. “Deus me revelou e ai de mim se eu não obedecesse”, disse o pastor muito emocionado.

Nesta observação é deflagrada a hierarquia da igreja, e dois dos rituais dos mais importantes nas igrejas pentecostais, que é o batismo nas águas e a santa ceia. Indiretamente esta descrição nos leva a outro ritual, se não o mais importante, mas o que dá ao pentecostalismo sua característica principal, o batismo no espírito santo. Ao dizer-se batismo nas águas, supõe-se que exista um outro batismo, e este é o batismo no espírito. Na descrição do culto a cima percebemos também o dom da profecia, em que o pastor nomeia um diácono e duas diaconisas e dois obreiros e diz que isso foi revelado por Deus. Mas como é o perfil socioeconômico e étnico-racial destes pentecostais?

Numa amostra de 34 questionários aplicados em membros de quatro pequenas igrejas na área do Mutirão, o resultado foi o seguinte: 15 declararam que trabalham e 19 responderam que não, mas que possuíam algum tipo de renda. Entre os participantes da pesquisa 15 declararam que ganham até um salário mínimo, 15 declararam que ganham até 3 salários mínimos, e 4 declararam que ganham até 6 salários mínimos. Dentre os que ganham até um salário mínimo, parte são beneficiários de programas do governo como o bolsa família. Dos 34 participantes da pesquisa que responderam à pergunta livre sobre sua cor, 10 responderam que são morenos, 1 moreno claro, 1 preto, 6 pardos, 1 pardo claro e 5 responderam que são negros, 10 não responderam. E ao responderem a pergunta fechada de acordo com as categorias do IBGE, 7 responderam branca, 13 preta, 14 parda. Destes, 30 declararam que sofreram algum tipo de preconceito. Dos preconceitos sofridos 20 responderam que sofreram por morar no bairro, 7 por sua origem negra, 2 por ser crente e 1 por sua origem econômica (por ser pobre).

No Mutirão há uma grande marginalização sofrida pelos moradores, imposta e construída em sua história. Uma violência simbólica deflagra nas respostas aos questionários em que a maioria respondeu que o preconceito sofrido é a de morar no bairro. Em segundo lugar vem o de cor (por ser negro). Essa violência simbólica também se apresenta como violência estrutural em segregação e pobreza e vulnerabilidade social. Neste palco social se encontram os pentecostais negros, que além de sua condição de moradores de um bairro favelizado sofrem as consequências do preconceito de cor. É certo que esse preconceito é velado, não é explícito, como diz Fernandes (2007) é um *preconceito de ter preconceito*. Contudo, as consequências do mesmo são visíveis em suas estatísticas socioeconômicas. O pentecostal no Mutirão em Bayeux é composto de maioria negra, quando trabalhando formalmente encontram-se empregados em sua maioria na área de serviços de baixa remuneração. Entre os que responderam que não trabalham são divididos entre aqueles que fazem bico, os que recebem algum benefício do governo federal e os que se dedicam exclusivamente a igreja como pastores e alguns diáconos. Nesta categoria estão os que declararam

renda que varia de até 3 e de até 6 salários mínimos. A maioria não pretendem sair do bairro, mas possuem sonhos de melhoria de vida. Se declaram sem lazer, a igreja seria a atividade prazerosa que substituiria ou equivaleria ao lazer.

O grau de instrução dos pentecostais participantes da pesquisa variou muito, desde a analfabetos a nível superior. Neste nível de instrução se concentram mais os pentecostais com cargos de liderança nas igrejas. O grau de escolaridade de maior proeminência foi de nível fundamental completo e incompleto, em segundo lugar o de nível médio e somente dois analfabetos. As profissões ou ocupações encontradas são: Professor, auxiliar de serviços gerais, ajudante de pedreiro, chapa (carregador e descarregador caminhão), biscateiro, cozinheira, zelador, do lar, confecção (costureira), balconista, vigilante, pastores e diáconos (se dedicando apenas a igreja) e policial militar.

Considerações finais

A trajetória do negro na sociedade brasileira é entrelaçada de acontecimentos que não apenas marcaram a história do Brasil, mas que mudaram e modificaram profundamente a cultura. O pentecostalismo é um acontecimento que, a pesar de ter aqui no Brasil o seu início com os brancos, todo o seu corpo foi apoderado e apropriado pela cultura popular do povo simples e pobre. Brotou desse cabedal um pentecostalismo cingido com a cultura brasileira da periferia, que em sua maioria são compostos de uma população negra e de baixa renda. No Mutirão em Bayeux são dezenas de igrejas evangélicas e as pentecostais são a maioria. Isso possui um profundo impacto na população local, refletindo na sua visão de mundo e criando ao mesmo tempo uma identidade religiosa que reflete em vários setores da vida do crente. Essa dinâmica pentecostal no mundo urbano não permite limitar-se apenas ao plano religioso, mas se expande abarcando as dimensões do trabalho, da economia, da vida familiar e da comunidade como um todo ajudando a criar uma identidade de cultura pentecostal na periferia.

Referência bibliográfica

ANDRADE, José M. T. Terapia panteísta ou Religião da Natureza. Fundação Joaquim Nabuco: Ed: Massangana, 2010.

BASTIDE, Roger. As Américas negras: as civilizações africanas no novo mundo. São Paulo: DIFEL/ Ed. Da Universidade de São Paulo, 1974.

BOURDIEU, Pierre. A economia das trocas simbólicas. São Paulo: Perspectiva, 2009.

_____. **O poder simbólico. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010.**

BRANDÃO, André Augusto. Miséria da periferia: Desigualdades Raciais e Pobreza na Metrópole do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Ed. Pallas, 2004.

BUSSO, Gustavo. La vulnerabilidad social y las políticas sociales a inicios del siglo XXI: una aproximación a sus potencialidades y limitaciones para los países latinoamericanos. Santiago do Chile: CEPAL/CELADE, 2001.

ELIAS, Norbert; SCOTISON, John L. Os estabelecidos e os outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar, 2000.

FERNANDES, Florestan. O negro no mundo de brancos. São Paulo: Ed. Global, 2007.

_____. **A Integração do Negro na Sociedade de Classes: o Legado da Raça Branca – Volume 1. São Paulo: Ed. Global, 2008.**

FRANCO, Maria Sylvia de Carvalho. Homens Livres na Ordem Escravocrata. 4. Ed. São Paulo: Fundação da editora da UNESP, 1997.

GOFFMAN, Erving. Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada. 4. ed. Rio de Janeiro: LCT, 1988.

KAZTMAN, R. __. Notas sobre la medición de la vulnerabilidad social. México: BID-BIRF-CEPAL, 2000. Borrador para discusión. 5 Taller regional, la medición de la pobreza, métodos e aplicaciones. Disponível em:

<http://www.cepal.org/deype/mecovi/docs/taller5/24.pdf>
06/01/2015.

Acessado em

KOWARICK, Lúcio. Viver em risco: sobre a vulnerabilidade socioeconômica e civil. São Paulo: Ed. 34, 2009.

MARQUES, Eduardo Cesar. Medindo a Segregação. In. MARQUES, Eduardo e TORRES, Haroldo (Orgs.). São Paulo: segregação pobreza e desigualdades sociais. São Paulo: Ed. SENAC, 2005c, Cap. 3, p.81-99.

_____. **Redes sociais, segregação e pobreza em São Paulo. São Paulo: Ed. UNESP; Centro de Estudos da Metrópole, 2010.**

ROLIM, Francisco C. Religião e classes populares. Petrópolis, RJ: Vozes, 1980.

_____. **Pentecostais no Brasil - uma Interpretação Sócio-religiosa. Petrópolis, RJ: Vozes, 1985.**

TORRES, Haroldo. Segregação residencial e políticas públicas São Paulo na década de 1990. RBCS Vol. 19 nº. 54 fevereiro/2004. p. 41-56.

_____. **Medindo a Segregação. In. MARQUES, Eduardo e TORRES, Haroldo (Orgs.). São Paulo: segregação pobreza e desigualdades sociais. São Paulo: Ed. SENAC, 2005, Cap. 3, p.81-99.**

WACQUANT, Loïc J. Os condenados da cidade: estudo da marginalidade avançada. Rio de Janeiro: Revan, 2007.

WEBER, Max. Ensaio de Sociologia. Rio de Janeiro: LTC, 1982.