



## Entre o tradicionalismo e a modernidade: transcendência étnica, raça e religião em uma igreja da segunda geração de brasileiros nos Estados Unidos

Between traditionalism and modernity: ethnic transcendence, race,  
and religion in a second-generation Brazilian church in the United  
States

Rodrigo Serrão \*

### Resumo

Neste estudo, examino as dinâmicas raciais e religiosas em igrejas brasileiras nos Estados Unidos, com foco em congregações de primeira e de segunda geração na Flórida. Por meio de observação participante ao longo de oito meses e de 50 entrevistas, analiso como ideologias raciais brasileiras e estadunidenses são negociadas e perpetuadas em espaços religiosos transnacionais. Utilizando conceitos como transcendência étnica e racismo daltônico, demonstro que, embora as igrejas promovam retóricas de inclusão multirracial, suas práticas reproduzem normas culturais associadas à branquitude de classe média estadunidense. Também mostro, por meio de dinâmicas intergeracionais, como a segunda geração constrói fronteiras simbólicas a partir de estratégias de diferenciação defensiva entre a “modernidade americana” e o “tradicionalismo brasileiro”, que reforçam hierarquias raciais e classistas entre as congregações. O estudo contribui para a compreensão das intersecções entre raça, religião e imigração brasileira na sociedade estadunidense contemporânea, oferecendo uma das primeiras análises sistemáticas da segunda geração de imigrantes brasileiros nos Estados Unidos.

**Palavras-chave:** Igrejas brasileiras. Racismo daltônico; Transcendência étnica. Raça. Branquitude.

### Abstract

In this study, I explore racial and religious dynamics in Brazilian churches in the United States, focusing on first- and second-generation congregations in Florida. Over eight months of participant observation and 50 interviews, I analyze how Brazilian and U.S. racial ideologies are negotiated and maintained in transnational religious spaces. Using concepts such as ethnic transcendence and color-blind racism, I demonstrate that although these churches promote multiracial inclusion rhetoric, their practices reproduce cultural norms linked to the U.S. White middle-class. I also show, through intergenerational dynamics, how the second generation creates symbolic boundaries by using defensive differentiation strategies between “American modernity” and “Brazilian traditionalism,” which reinforce racial and class hierarchies within and across congregations. This research contributes to understanding the intersections of race, religion, and Brazilian immigration in contemporary U.S. society, providing one of the first systematic analyses of the second generation of Brazilian immigrants in the United States.

**Keywords:** Brazilian churches. Color-blind racism. Ethnic transcendence. Race. Whiteness.

---

Artigo submetido em 26 de agosto de 2024 e aprovado em 01 de dezembro de 2025.

\* Doutor em Sociologia pela University of South Florida. Professor Assistente do Hope College (Michigan, EUA). País de origem: Brasil. ORCID: 0000-0002-2856-8963. Email: serrao@hope.edu

## Introdução

O cenário da vida religiosa estadunidense foi significativamente alterado pelo influxo de imigrantes não europeus nas últimas décadas. Entre esses recém-chegados, os imigrantes brasileiros estabeleceram uma presença significativa, trazendo consigo um conjunto de práticas sociais e religiosas que chamam a atenção por sua inovação e diversidade (para um estudo aprofundado acerca desses movimentos religiosos de origem brasileira, ver Rocha e Vásquez, 2014). Nesse contexto plural e de competição religiosa (Serrão, 2022c), as igrejas “de brasileiros” nos EUA têm sido uma das instituições mais importantes para receber e socializar os brasileiros, principalmente na proteção contra a hostilidade de grupos com sentimento anti-imigrante, particularmente aqueles direcionados às populações latinas, que também afetam as comunidades brasileiras (Joseph, 2013). Essas igrejas oferecem orientação espiritual, redes sociais e de apoio, e um senso de comunidade para imigrantes que navegam por um novo cenário social e cultural (Alves; Ribeiro, 2002; Margolis, 1994; Martes, 2000; Serrão; Cavendish, 2018; Serrão; Chaves, 2020).

À medida que os filhos de imigrantes crescem e se estabelecem nos Estados Unidos, observa-se uma complexa dinâmica de negociação identitária que atravessa questões raciais, religiosas e geracionais (Kurien, 2021; Portes et al., 2009; Chen; Jeung, 2012). Tais dinâmicas também são observadas na comunidade brasileira (Serrão, 2022b). As congregações de segunda geração, formadas por brasileiros-americanos nascidos ou criados nos EUA, navegam por um terreno complexo em que práticas religiosas e questões raciais se entrelaçam. Existe uma certa tensão em que os membros vivenciam e expressam, muitas vezes até sem perceber, ideologias raciais herdadas do Brasil e absorvidas no contexto estadunidense, criando uma dinâmica singular nesses ambientes religiosos transnacionais. Essas dinâmicas tornam-se particularmente evidentes quando igrejas adotam retóricas de “transcendência étnica” e “inclusão multirracial”, que, paradoxalmente, podem perpetuar estruturas de racismo daltônico e normalizar hierarquias raciais.

Durante a pesquisa de campo, enfrentei desafios metodológicos que, por si mesmos, revelam aspectos essenciais das dinâmicas investigadas. A crescente

polarização política no Brasil e nos Estados Unidos, particularmente com a ascensão de movimentos de extrema direita em ambos os países, influenciou profundamente as percepções das comunidades religiosas sobre pesquisas acadêmicas focadas em questões raciais e de gênero, durante os anos em que estive no campo de pesquisa, entre 2017 e 2019 (Perry 2022; Ortellado; Ribeiro; Zeine, 2022) Dessa forma, o ambiente político e ideológico polarizado gerou resistências nas congregações, que culminaram na interrupção prematura da coleta de dados, quando líderes das igrejas investigadas solicitaram a minha saída do campo de pesquisa (Barreto; Chaves, 2021). Esta experiência nos ajuda a refletir sobre como certas comunidades religiosas respondem a pesquisas críticas que questionam suas estruturas de poder, demonstrando, de forma empírica, os mecanismos que operam para proteger as hierarquias em contextos religiosos.

A minha investigação sobre questões raciais em ambientes evangélicos da segunda geração de brasileiros imigrantes nos EUA revelou-se especialmente complexa devido à interseção de diferentes ideologias raciais. Por um lado, há a influência da democracia racial brasileira, que tende a invisibilizar as discussões sobre raça e racismo. Por outro lado, no contexto estadunidense, a ideologia racial mais comum manifesta-se sob a forma de racismo daltônico (Bonilla-Silva, 2006), por meio de discursos aparentemente inclusivos de “americanização” e “modernização”. Em espaços religiosos, essas ideologias combinam-se com o discurso da transcendência étnica (Martí, 2005, 2008), que posiciona a identidade cristã como superior e unificadora, supostamente transcendendo diferenças raciais e étnicas, mas que frequentemente reproduz normas culturais associadas à branquitude de classe média estadunidense.

Este estudo examina como essas dinâmicas raciais e religiosas se manifestam em igrejas brasileiras de primeira e segunda geração nas regiões da Flórida Central e do Sul, utilizando dados coletados ao longo de oito meses de observação participante e 32 entrevistas com membros das congregações, incluindo imigrantes brasileiros de diferentes gerações, regiões do Brasil e membros não brasileiros de diversas origens étnico-raciais. A pesquisa contribui para a literatura em três aspectos fundamentais: primeiro, oferece uma das primeiras análises sistemáticas das dinâmicas raciais em igrejas de segunda

geração de brasileiros nos Estados Unidos; segundo, demonstra como ideologias raciais transnacionais são negociadas e transformadas em contextos religiosos migratórios; e terceiro, revela os mecanismos pelos quais práticas aparentemente inclusivas podem perpetuar desigualdades raciais em espaços multiétnicos.

Na próxima sessão, apresentarei o arcabouço teórico que fundamenta esta análise, no qual articulo conceitos como o racismo daltônico, a transcendência étnica e as identidades pós-coloniais no contexto da imigração brasileira para os Estados Unidos. Em seguida, descrevo os métodos que utilizei e contextualizo as congregações estudadas. Argumento que conceitos como a transcendência étnica são articulados para normalizar a branquitude, a despeito de sua característica “elusiva” (ver Edwards, 2008; Garces-Foley, 2007), e que dinâmicas intergeracionais reproduzem hierarquias raciais por meio da construção de fronteiras simbólicas entre “modernidade americana” e “tradicionalismo brasileiro”. Concluo discutindo as implicações teóricas e empíricas dos achados para a compreensão das intersecções entre raça, religião e imigração na sociedade estadunidense contemporânea.

## **1 Arcabouço Teórico**

Para analisar as dinâmicas raciais e religiosas apresentadas neste estudo, utilizarei conceitos provenientes da sociologia da religião e dos estudos raciais e pós-coloniais, que fornecem um quadro teórico robusto para compreender as diversas e complexas interações entre raça, religião, migração e identidade no contexto das igrejas brasileiras de primeira e segunda geração nos Estados Unidos. A seguir, apresento os conceitos centrais deste estudo, como o racismo daltônico e a transcendência étnica, e, em seguida, os conceitos secundários, como modernidade racializada, confinamento pós-colonial, imigrante colonial e limites simbólicos.

Um dos conceitos centrais para compreender as dinâmicas raciais observadas nas igrejas brasileiras nos EUA é o racismo daltônico desenvolvido pelo sociólogo porto-riquenho Eduardo Bonilla-Silva. Este conceito nos ajuda a compreender o caráter estrutural do racismo (Bonilla-Silva, 1997) e explica como hierarquias e desigualdades raciais podem ser mantidas mesmo na ausência de

práticas racistas explícitas (Bonilla-Silva, 2002; 2004; 2006). O daltonismo racial ignora as diferenças raciais existentes e as experiências únicas de grupos minoritários, perpetuando ideologias e práticas que silenciam discussões essenciais sobre desigualdade e discriminação racial (presentes na sociedade estadunidense, inclusive em congregações religiosas organizadas por imigrantes). No contexto das igrejas investigadas, observa-se que, de maneira semelhante às sociedades de ambos os países, a questão racial é frequentemente invisibilizada para permitir que outras identidades emergissem, enquanto as estruturas normativas e hierárquicas raciais permanecem intactas.

Outro conceito fundamental é o da transcendência étnica, elaborado por Gerardo Martí (2005; 2008). Martí examina como igrejas multiétnicas tentam criar uma identidade religiosa compartilhada que supere as distinções raciais e étnicas individuais. No contexto específico das igrejas investigadas, a identidade cristã ou religiosa assume o papel de identidade mestra e transcendente (Martí, 2005), resultando no silenciamento das particularidades étnico-raciais e na ausência de discussões sobre raça e racismo dentro da igreja. Segundo Martí (2010), no contexto estadunidense, a ausência de espaços na igreja para a afirmação da diversidade, em que identidades raciais e étnicas possam ser abertamente reconhecidas e celebradas, contribui para a perpetuação de ideologias daltônicas. Para a socióloga Kathleen Garces-Foley (2007), a transcendência étnica em igrejas multiétnicas promove a assimilação às normas culturais da maioria populacional, que, no caso dos Estados Unidos, é composta por brancos. Embora essa retórica de inclusão, a partir da invisibilização das diferenças étnico-raciais e de cor, se mostre positiva na superfície, ela efetivamente impede que a igreja aborde as desigualdades raciais reais e as experiências de discriminação enfrentadas por seus membros não brancos, tanto dentro quanto fora da igreja.

Considerando que as igrejas estudadas possuem dinâmicas intergeracionais entre a primeira e a segunda geração de imigrantes brasileiros, bem como entre outros grupos étnicos, também me utilizo de conceitos dos estudos pós-coloniais, como “modernidade racializada” (Hesse, 2007), que ajudam a explicar como mentalidades coloniais racializadas associam brasilidade

ao atraso, ou na melhor das hipóteses ao tradicional, e americanidade à modernidade e ao progresso. Outro conceito-chave no entendimento dessas dinâmicas é o de “confinamento pós-colonial” (Burity, 2018), que se refere aos processos de isolamento, exotização e essencialização da identidade e da cultura brasileiras, que podem criar barreiras à integração na sociedade acolhedora. A reprodução dessas formas de pensamento na igreja brasileira imigrante constitui uma estratégia para que a igreja de segunda geração se posicione como moderna, com aparência progressista e capaz de atrair uma população jovem e multirracial.

Desta forma, a igreja de segunda geração cria “limites simbólicos” (Lamont; Molnár, 2002) como estratégia para se desvincular de quaisquer resquícios étnicos (brasilidade), influenciada pela cultura branca estadunidense de classe média. No contexto da migração brasileira, isso representa uma reação à identidade estereotipada do “imigrante colonial” (Grosfoguel, 2008), atribuída aos brasileiros nos Estados Unidos. Grosfoguel (2008, p. 610) define imigrante colonial como imigrante não colonizado diretamente pela metrópole para a qual migraram, mas “racializado” de maneira semelhante às populações minoritárias nesses países. Para os brasileiros, a hispanização torna-se, portanto, a forma mais prevalente de racialização, marcando-os como “imigrantes coloniais” (ver também Chaves; Serrão, 2024).

Por fim, nas igrejas investigadas, nota-se uma normatividade da branquitude que frequentemente passa despercebida para muitos de seus membros. Para Prema Kurien (2017), a adoção dos modos e práticas religiosas dos evangélicos brancos de classe média alta estadunidenses significa alinhar-se a processos de individualização e “desetnicização” (pensando que se está “americanizando”), comuns em muitas congregações de segunda geração nos Estados Unidos, independentemente da religião (ver Kurien, 2021). Entretanto, no afã de transcender etnicamente e de se pensar apenas como um “cidadão do céu,” muitas vezes, implica abraçar a influência étnico-racial branca estadunidense nas atividades da igreja, onde membros frequentemente pensam “americanização” como uma prática desprovida de uma cultura específica, não conectando ao fato de que “americanização” possui processos raciais específicos ligados à branquitude.

## 2 Métodos

Os dados utilizados neste artigo foram coletados por meio de uma combinação de entrevistas e observação participante entre 2018 e 2019. Foi conduzido um total de 50 entrevistas com membros de igrejas tanto da Flórida Central quanto do Sul da Flórida. Entre os participantes, havia imigrantes brasileiros de primeira e segunda geração, bem como membros não brasileiros de diversas origens raciais. Do total, 17 pertenciam às igrejas de primeira geração (cultos em português) e 33 eram membros da segunda geração ou não brasileiros (cultos em inglês)<sup>1</sup>.

A observação participante foi realizada ao longo de oito meses, durante os quais participei de todos os cultos da igreja nos finais de semana e da vida social de alguns de seus membros. Para me integrar mais às vidas e experiências dos entrevistados, participei de momentos de suas vidas fora dos muros da igreja. Embora os membros se dividissem em grupos diferentes e fossem a vários lugares após os cultos, fui convidado várias vezes para restaurantes, noites de cinema e sessões de boliche. Essa abordagem permitiu uma compreensão não apenas da vida religiosa dos participantes, mas também de suas experiências sociais mais amplas. A imersão nas atividades fora da igreja foi fundamental para compreender a vida social dos membros, bem como suas práticas religiosas, proporcionando uma visão mais holística de suas identidades e interações sociais. Todos os nomes foram alterados para garantir o anonimato dos participantes.

A pesquisa enfrentou algumas limitações decorrentes do contexto político polarizado do período investigado (primeiro mandato de Donald Trump nos Estados Unidos e o período pré-eleitoral da candidatura de Jair Bolsonaro no Brasil). A crescente hostilidade em relação a pesquisas acadêmicas sobre questões tidas como controversas (“woke” no vocabulário da guerra cultural estadunidense) em ambientes religiosos conservadores resultou na interrupção prematura da coleta de dados, quando líderes de congregações no Sul da Flórida solicitaram o encerramento das entrevistas. Contudo, esta experiência oferece insights metodológicos importantes sobre como a polarização influenciou as

---

<sup>1</sup> Autorização de pesquisa emitida pelo Reserch Integrity and Compliance Sob número IRb# Pro00031310. Período do estudo: 20/11/2017 à 20/11/2018.

comunidades religiosas a responderem a posturas que questionavam as estruturas de poder estabelecidas (Serrão, 2022a). Para lidar com essas limitações, a análise foca nos dados coletados até o momento da interrupção, reconhecendo, contudo, que aspectos específicos das dinâmicas investigadas permaneceram parcialmente explorados. No entanto, é importante afirmar que as resistências encontradas no campo de pesquisa são tratadas aqui não apenas como limitações metodológicas, mas também como evidências empíricas dos mecanismos de proteção que operam em torno de questões raciais nas igrejas estudadas, contribuindo, assim, para a análise teórica apresentada.

## **2.1 Contexto das igrejas estudadas**

As igrejas deste estudo estão localizadas tanto na Flórida Central quanto no Sul da Flórida. Apesar de eu ter entrevistado participantes nessas duas regiões distintas do mesmo estado, foi no Sul da Flórida que a maioria das dinâmicas aqui registradas foi observada. Para contextualizar, é importante saber que as primeiras igrejas da denominação que investiguei no Sul da Flórida foram estabelecidas informalmente por imigrantes brasileiros, em um esforço de base que foi posteriormente formalizado, com o envio de pastores diretamente do Brasil para supervisionar as congregações, já em crescimento. Essa estratégia de crescimento orgânico mostrou-se eficaz, permitindo que a igreja mantivesse laços com suas raízes brasileiras enquanto se adaptava ao contexto estadunidense.

À medida que os filhos dos imigrantes brasileiros cresciam, a igreja percebeu, porém, a necessidade de se adaptar às suas demandas para não perdê-los para igrejas anglófonas de identidade cultural estadunidense. Em resposta a essa situação e a partir de reuniões de grupos de jovens, a congregação do Sul da Flórida passou a oferecer cultos em inglês. Além da mudança linguística e por estar localizada em uma região da Flórida com grande diversidade étnico-racial, a igreja da segunda geração também adotou um discurso de multiculturalidade, buscando atrair pessoas de diferentes grupos étnicos e raciais, indo além da comunidade brasileira. De acordo com seus líderes à época da pesquisa, a composição demográfica da igreja da segunda geração era de aproximadamente 40% de não brasileiros entre seus 300 membros.

Essa diversidade resultou em uma mistura única de brasileiros-americanos (nascidos ou criados nos EUA), de indivíduos nascidos nos EUA de outras origens e de alguns congregantes nascidos em outros países (nem no Brasil nem nos EUA). A congregação da segunda geração compartilhava, durante essa pesquisa, o mesmo espaço físico com a igreja da primeira geração, utilizando o mesmo edifício, mas realizava os cultos em salas separadas. Além de compartilhar o mesmo prédio e de gozar de certa independência administrativa, a congregação de segunda geração permanece sob a autoridade da liderança da denominação no Brasil e da igreja da primeira geração. Essa estrutura criou uma hibridez cultural única, com práticas religiosas influenciadas tanto por influências estadunidenses quanto por brasileiras.

### **3 Daltonismo Racial e Transcendência Étnica na Prática**

A observação das dinâmicas congregacionais revela uma tensão fundamental entre o discurso oficial de inclusão e as práticas cotidianas que perpetuam padrões culturais específicos. Essa contradição torna-se evidente na experiência de Aliya, uma afro-americana de 26 anos, de origem haitiana, que exemplifica as frustrações vivenciadas por membros não brancos da congregação: “Fui ver se nossa igreja diria algo sobre honrar Martin Luther King. Qualquer coisa! E sei que meu pastor do lado americano postou uma foto. Mas sabe, foi apenas um... feliz Dia de Martin Luther King. Não havia mais nada”. Tal experiência contrastava com a retórica oficial da denominação, que, na época, proclamava explicitamente sua vocação inclusiva. Durante um evento especial que reuniu todas as congregações nos Estados Unidos, a liderança declarou: “Será um momento em que expressaremos o Reino de Deus. Não sei se vocês sabem, mas o Reino de Deus não tem barreiras. O Reino de Deus não tem divisões. No Reino de Deus, não há negro; não há branco; não há barreira linguística”.

As congregações investigadas demonstram um fenômeno particular, em que a adoção, ainda que despercebida, de práticas culturais brancas é mascarada pela retórica da “americanização” generalizada e neutra. Este processo torna-se evidente nas declarações de Celvis, um membro hispânico de 37 anos: “Como eu disse, é como se nós [...] fôssemos mais americanizados, não necessariamente [uma igreja feita] para brancos, negros ou qualquer raça específica, sabe? [...]

Acho que, em relação à música de adoração, não creio que se possa colocar uma raça na música de adoração realmente”. A percepção de neutralidade cultural articulada por Celvis exemplifica precisamente o que Edwards (2008) caracteriza como “transparência branca”: a incapacidade de reconhecer os marcadores culturais “brancos” como se apenas outros grupos raciais tivessem cultura. A capacidade de não “ver” raça torna-se um privilégio que permite a perpetuação de práticas racializadas sem questionamento. Dalton, birracial (branco e coreano), de 26 anos, também enfatiza uma categoria “americana” sem marcadores culturais: “o [nosso] lado [está] tentando ser americano, sabe, Hillsong e coisas assim são americanas, sabe?”

Esta “americanização” representa, na prática, o que Kurien (2017) identifica como a adoção da “linguagem, teologia, música e práticas de adoração dos evangélicos brancos de classe média alta”. Tais dinâmicas alinham-se com processos de individualização, “desetnicização”, observados em muitas congregações de segunda geração nos Estados Unidos, independentemente da tradição religiosa específica. O processo é legitimado por meio da retórica da transcendência étnica, conforme articulado pelo Pastor Elidio: “Minha intenção é pastorear uma Igreja que tenha a cultura do céu. Uma cultura semelhante à de Cristo”.

Contudo, as perspectivas dos membros afro-americanos e afro-brasileiros evidenciam as limitações da suposta neutralidade cultural proclamada pela congregação. Aliya, mencionada anteriormente, foi categórica em sua avaliação sobre representação musical: “Eles definitivamente não tocam nenhuma música de origem negra... como músicas gospel, seja lá qual for.” Jamile, afro-latina de 28 anos, articula não apenas a ausência de referências negras, mas também as possibilidades de transformação: “Começa com pessoas como eu, pessoas como Christopher, pessoas como Aliya. Não sei se você falou com Darius. Começa com [pessoas negras] como nós, porque tem que haver um caminho que seja pavimentado”. Para ela, este novo caminho representaria “um som diferente, [...] uma cultura diferente, [...] um estilo diferente de fala, todas essas coisas”. Essas vozes revelam uma tensão fundamental: enquanto a igreja promove uma retórica de inclusão e diversidade, na prática, não cria espaços para a afirmação e

celebração da diversidade étnico-racial presente na congregação. Essa ausência de “espaços de diversidade” (Martí, 2010) contribui para a perpetuação de ideologias daltônicas.

Em contraste, membros brancos e não negros demonstram resistência à diversidade cultural. Por exemplo, Henrique, um brasileiro-americano branco de 28 anos, apela para transcendência étnica: “No final do dia, se a igreja se torna muito consciente [das diferentes culturas], ela perde o foco do que [...] ela [a igreja] foi construída em primeiro lugar [para fazer], que é estabelecer uma cultura, não culturas diferentes.” Tal “cultura”, contudo, significa a manutenção da branquitude, ainda que os membros não percebam.

Diante das limitações institucionais, alguns membros desenvolveram estratégias individuais de resistência e de inclusão. Por exemplo, André, jovem afro-brasileiro de 18 anos, relata como sua mãe (que é branca) utiliza o ministério infantil para promover a inclusão racial: “Minha mãe é uma discipuladora de crianças, [...], e ela fala sobre [raça] de forma sutil, sem ofender as crianças, porque ela está consciente dos pais das crianças. [...] Ela pede que eu faça o papel de Jesus. Então, algumas crianças disseram: ‘Jesus não é negro’. E ela disse: ‘Bem, qual é o problema de Jesus ser negro?’” Este exemplo ilustra como alguns membros negros e suas famílias encontram formas criativas de abordar questões raciais dentro dos limites impostos pela estrutura da igreja, demonstrando que há uma consciência racial ativa, mesmo em um ambiente que oficialmente promove o daltonismo racial. Essa iniciativa revela tanto as possibilidades quanto as limitações do espaço congregacional. A necessidade de abordar questões raciais “de forma sutil” para não “ofender” os pais evidencia claramente alguns dos constrangimentos sociais que operam na comunidade para quem pensa na diversidade de seus membros.

A resistência à mudança cultural manifesta-se claramente na perspectiva de Dalton sobre possíveis transformações futuras. Quando questionado sobre a possibilidade de mudança caso o número de pessoas negras na igreja aumentasse, ele respondeu: “As pessoas negras provavelmente ainda teriam que se adaptar. Não acho que mudaria nada.” Sua justificativa revela a rigidez institucional. Ele continua: “Porque a igreja se estabeleceu em suas formas de fazer as coisas, e acho

que eles [líderes] estão apenas estabelecidos no que conhecem e no que acreditam ser eficaz.” Esta perspectiva contrasta com a visão de Juliano, que se identifica como latino e branco e reconhece limitações, mas as justifica pela primazia da missão religiosa: “O papel principal da igreja é pregar a palavra de Deus e demonstrar o que Ele é para a sociedade [...]. A igreja é amor. É sobre amar uns aos outros, não importa quem você seja [...], e a igreja não deveria se desviar [disso].”

Tais dinâmicas revelam como a transcendência étnica, quando implementada sem espaços adequados à afirmação da diversidade, pode perpetuar ideologias raciais daltônicas. Como argumenta Bonilla-Silva (2002, p. 6), o racismo daltônico “nega a saliência da raça, despreza aqueles que falam sobre raça e cada vez mais proclama que “somos todos americanos”. As congregações investigadas neste estudo exemplificam esse fenômeno ao adotarem termos como “americanizada” ou “uma cultura” para descrever práticas que, na realidade, reproduzem padrões culturais específicos da branquitude evangélica. Conforme observa Garces-Foley (2007), as igrejas multiétnicas frequentemente promovem assimilação “às normas culturais anglo-americanas que pessoas de cor experienciam no contexto social mais amplo” (p. 182), por meio da transcendência étnica.

Ao escolherem termos como igreja “americanizada” ou “uma cultura”, membros não-negros e líderes conseguem enfatizar retoricamente a inclusão de todos enquanto, na prática, encorajam uma unidade religiosa “sem raça” fundamentada nos elementos normativos da branquitude evangélica. Como argumenta Martí (2010), a ausência de “espaços de diversidade” onde identidades raciais e étnicas possam ser reconhecidas e celebradas contribui para a perpetuação de ideologias que, embora proclamem inclusão, efetivamente impedem o enfrentamento das desigualdades raciais ou até mesmo a conversa sobre o tema. Os casos de Aliya, Jamile e André demonstram como membros negros desenvolvem estratégias de resistência enquanto a congregação permanece estruturalmente daltônica. Para além da questão da transcendência étnica e do daltonismo racial, na próxima seção, eu foco minha análise nas narrativas dos membros da segunda geração e em como eles constroem

categorias como “americanidade” e “brasilidade” dentro de um escopo conceitual simbólico defensivo que limita e hierarquiza as relações entre as congregações e seus membros.

#### **4 Dinâmicas Intergeracionais e Identidades**

As percepções e narrativas que emergem entre as congregações de primeira geração em relação às de segunda geração e aos processos que transcendem as diferenças geracionais constituem-se como fundamentalmente racializadas e classistas. Tais dinâmicas também se manifestam através da hierarquização entre a “americanidade” por um lado e a “brasilidade” por outro, sendo esta (brasilidade) considerada inferior àquela (americanidade). Argumento que essas estratégias de diferenciação operam por meio da construção de fronteiras simbólicas e de um trabalho de construção de identidades que diferem daquelas impostas aos brasileiros de primeira geração. Em várias entrevistas, percebi uma busca constante por uma distinção, a partir de rótulos como “contemporâneo” e “tradicional”, para se referir às congregações. Esses rótulos vão além de preferências estéticas ou geracionais. Membros da congregação americana frequentemente caracterizam sua comunidade como “contemporânea”, enquanto rotulam a igreja de primeira geração como “tradicional”. No quesito das diferentes gerações, contudo, não importa a identidade racial do membro, como veremos. Independentemente da identidade racial, sua percepção segue a lógica classista hierárquica estadunidense.

Por exemplo, Marcelo, brasileiro-estadunidense, que se autoidentifica racialmente como branco, descreveu sua congregação como “na maior parte, [...] mais contemporânea”. De forma similar, Jamile, afro-latina de 28 anos, disse: “Sim, eu acho que é muito contemporânea [...] à primeira vista, você considerará uma igreja muito [...] contemporânea, a nossa igreja americana”. Esta dicotomia entre “contemporâneo” e “tradicional”, quando analisada sob o olhar identitário e a construção de fronteiras simbólicas, evidencia uma hierarquização cultural que posiciona práticas associadas à “americanidade” como superiores. Para percebermos isso, precisamos olhar para o que Aliya, afro-americana de 26 anos, disse. Ela conectou a dicotomia contemporâneo versus tradicional a categorias raciais e estilos musicais: “Eu acho que o lado americano é mais moderno e

contemporâneo. [O lado brasileiro], eu acho que eles me lembram uma igreja batista, uma igreja batista negra”. Claro que a referência a uma igreja “negra” nos remete ao olhar segregacionista estadunidense, no qual as igrejas operam dentro das dinâmicas raciais da sociedade. Aqui, podemos ver como os processos de racialização operam de forma assimétrica. Enquanto Aliya racializa a congregação de primeira geração (associando-a à tradição batista negra), apresenta, ao mesmo tempo, a congregação de segunda geração como “moderna” e “contemporânea”, sem reconhecer que essas categorias também são racializadas. Esta dinâmica, mais uma vez, exemplifica o que Edwards (2008) identifica como “transparência branca”, a capacidade da branquitude de aparecer como universal e não-racial, ou o que Hesse (2007) chama de “modernidade racializada”.

No entendimento de Aliya, foi a música da igreja que a fez determinar se a igreja “soava” como uma igreja negra, e tradicional, ou uma igreja moderna. Quando questionei sobre por que a congregação de primeira geração refletia uma congregação batista negra, Aliya explicou: “Apenas como eles fazem suas canções e as batidas e os tambores e tudo isso me lembra a igreja batista em que cresci quando era criança. Mas o lado americano [primeira geração] é mais moderno, como Hillsong, Elevation, esse tipo de coisa.” Com base nas respostas de Aliya, continuei a questioná-la sobre a congregação de segunda geração para saber se ela equipararia o fato de ser moderna a ser branca. Ela respondeu: “Eu diria mais moderna e contemporânea. Eu não diria evangélica branca. Mas apenas mais moderna, como o que é hoje.” Esta resposta mostra não apenas a invisibilidade da branquitude, mas também a da socialização branca, mesmo no contexto de uma congregação multirracial. Independentemente de como os membros usam práticas de adoração brancas, como estilo musical ou práticas litúrgicas, isso será sempre percebido como “apenas como as coisas são feitas” e nunca como práticas racializadas.

Alguns dos entrevistados, nascidos nos EUA e de famílias não brasileiras, relataram ter se surpreendido com a aparência dos brasileiros da primeira geração. Tais percepções sobre a aparência dos brasileiros revelam não apenas como estereótipos raciais moldam expectativas, mas também como a composição

demográfica da congregação reflete privilégios estruturais. Tanto Aliya quanto Dalton, que é biracial, branco-coreano, de 26 anos, expressaram surpresa com a diversidade de tons de pele entre os brasileiros. Nas palavras de Dalton, ele “pensava que os brasileiros eram realmente escuros [...] que todos eles eram negros.” Sua reação ao perceber que a maioria da igreja de primeira geração tinha pele clara foi: “Eu disse pra mim mesmo, uau!”

A reação de surpresa do Dalton e sua expectativa de encontrar mais brasileiros de pele escura são fundamentadas demograficamente, uma vez que 51% dos brasileiros se identificam como pardos e negros. Contudo, a sub-representação desses grupos na congregação de segunda geração reflete mais sobre como o racismo estrutural molda as oportunidades migratórias, favorecendo indivíduos de pele mais clara do que a “brancura” propriamente dita dos brasileiros.

## **5 Estratégias de Diferenciação da Congregação da Segunda Geração**

O trabalho identitário na congregação da segunda geração opera-se por meio da construção de distinções hierárquicas que posicionam, ainda que inconscientemente, a congregação chamada “americana” como superior. Por exemplo, Martina, que se identifica como latina branca de origem argentina, 18 anos, articulou esta dinâmica ao dizer: “O lado brasileiro da igreja é, eu acho, ainda meio antiquado [old school], e muitos dos jovens que pegamos no lado americano da igreja são pessoas que não ficariam [em nossa igreja] se fôssemos *old school*. Tipo, temos muitos viciados em drogas, muitos alcoólatras, muitos ateus, pessoas que sempre tiveram esse estigma contra os cristãos. E a única razão pela qual eles ficaram com o lado americano da igreja foi porque somos modernos.” O discurso de Martina mostra como estratégias de construção identitária de diferenciação opera através da criação de distinções hierárquicas. Ao caracterizar sua congregação como “moderna” e capaz de acolher pessoas consideradas “problemáticas”, ela simultaneamente constrói uma imagem da congregação de primeira geração como antiquada e preconceituosa.

Contudo, essas hierarquias não se manifestam apenas através de narrativas sobre o que é antiquado ou moderno. Outras narrativas entre os

membros da segunda geração destacam histórias de acolhimento como forma de validação. Por exemplo, Sofia, brasileira-americana que se autoidentifica como branca de 19 anos, utilizou sua experiência em outra igreja brasileira de primeira geração (diferente da igreja deste estudo) para justificar sua escolha pela congregação americana. Ela descreveu sua igreja brasileira anterior como “menos acolhedora” devido ao seu passado quando estava “no mundo”, relatando: “Eu ouvi que alguém tinha apenas dito tipo, ‘Oh, agora você quer ir para Jesus, agora você quer seguir Jesus.’” Eu simplesmente não me senti confortável lá.” Em contraste, na congregação da segunda geração, ela continua: “uma vez que cheguei aqui, tipo assim que entrei, já havia pessoas dizendo ‘oi’, já havia pessoas, você sabe, tentando se conectar comigo e tentando tipo, apenas me fazer sentir bem-vinda, me fazer sentir que eu era [...] amada e que não seria julgada pelas coisas que fiz no passado.” Tais narrativas de “acolhimento vs. julgamento,” mesmo que falem das experiências pessoais dos membros, também funcionam como estratégias de diferenciação, permitindo que membros se posicionem como moralmente superiores enquanto reproduzem estereótipos sobre brasileiros.

A busca por status através da “americanidade” constitui uma estratégia central de diferenciação, operando por meio do que Bourdieu (1984) chama de capital simbólico e social. Vemos isso na fala do Léo, um brasileiro branco de 23 anos, que afirmou que nascer nos Estados Unidos expande as oportunidades sociais: “Muitos dos brasileiros que nasceram aqui são mais americanizados. Eles são tipo, ‘a vida é boa. Tipo, eu vou conseguir um emprego; talvez vá para a faculdade. Se não der certo [ir para a faculdade], eu vou conseguir outro emprego.’ Então, eles são mais ‘nem aí’ comparados aos brasileiros que acabaram de chegar do Brasil.” Para Léo, ser “mais americanizado” significa não enfrentar a pressão constante de buscar empregos e ter a opção de investir em educação superior para a mobilidade socioeconômica futura. Ser americano, neste contexto, pode ser visto como um ato performativo, envolvendo práticas e privilégios que não estão disponíveis para muitos da congregação imigrante. Embora brasileiros-americanos sejam nacionalmente americanos, eles também devem “performar” uma americanidade étnica. Esta combinação de expectativa e performance cria divergências, acentua diferenças e enfatiza distinções de classe, mesmo quando os processos de racialização estão em operação.

Outro exemplo é como as percepções sobre pontualidade e relacionamentos interpessoais revelam como estereótipos raciais e classistas são mobilizados na construção de fronteiras congregacionais entre as duas igrejas. Vemos isso em Henrique, um brasileiro branco de 28 anos, que contrastou práticas organizacionais: “Os americanos são muito mais... em termos de estrutura e organização, eles são muito mais organizados.” E continuou: “Tentamos sempre manter nossos cultos em um horário determinado porque sabemos que isso é muito valorizado nos Estados Unidos. No Brasil, a cultura é um pouco mais leniente nesse aspecto; eles podem começar um pouco atrasados e terminar mais tarde.” Contudo, a dinâmica mais reveladora emergiu em minha conversa com Pedro, outro brasileiro-americano branco de 19 anos, quando ele disse: “Quando se trata de organização, pontualidade e essas coisas, eu prefiro a cultura americana. Porque os americanos estão sempre na hora. Eles são organizados. Você sabe, quando se trata de brasileiros, eles estão sempre atrasados. Eles não são tão organizados.” Quando questionei sobre o escopo do termo “americano” e se também incluía afro-americanos, americanos asiáticos e americanos hispânicos, Pedro inicialmente respondeu: “Eu diria americanos, em geral, para ser honesto. Americanos em geral.” Mas depois gaguejou: “Eu acho... Eu diria... Eu vejo principalmente... Quero dizer, eu sei com certeza que todos os americanos brancos são assim... Eles são pontuais; são realmente organizados. Quero dizer, eu poderia dizer americanos em geral, mas a maioria deles são brancos.”

Esta conversa revela como o termo “americano” funciona como eufemismo de “branco”, demonstrando como hierarquias raciais são reproduzidas no contexto das congregações, mesmo quando a questão racial não é necessariamente o que se está enfatizando e a linguagem usada é aparentemente neutra. As fronteiras simbólicas da “americanização” decorrem da cultura branca de classe média que permeia os aspectos centrais das vidas dos membros da congregação americana (da segunda geração de brasileiros). Essas dinâmicas refletem a condição do “imigrante colonial”, identificada por Grosfoguel (2008) e mencionada anteriormente.

As percepções analisadas até aqui revelam estratégias sistemáticas de

construção de fronteiras defensivas que criam e mantêm estereótipos e desigualdades, ainda que mínimas, entre congregações. De forma similar às dinâmicas raciais brasileiras do século XX, estar associado à branquitude ou, neste caso, à “americanidade”, confere o status social necessário para que a congregação da segunda geração continue atraindo públicos nascidos nos EUA. Contudo, para manter-se “americana”, a congregação deve reforçar práticas de desigualdade que a branqueiam simbolicamente e a diferenciam de outras igrejas brasileiras. Isso demonstra o poder do evangelicalismo branco de dissolver comunidades étnicas (Pierucci, 2006) por meio de alegações como a de que são “livres de cultura” e racialmente daltônicas. Como parte do processo de dissolução, a congregação americana alinha sua cultura congregacional com preconceitos anti-latinos e anti-imigrantes dominantes por meio das negociações identitárias dos membros, mesmo às custas de perpetuar desigualdades e estereótipos.

## **Conclusão**

As dinâmicas discutidas neste artigo mostram que a busca pela “americanização” entre brasileiros de segunda geração transcende a mera assimilação cultural. Tal busca constitui um processo complexo de reposicionamento racial e social, com implicações para a manutenção das identidades brasileiras em contexto diaspórico. Aqui, mostro como a interseção entre raça, classe e status migratório molda essas dinâmicas, revelando que as diferenças entre congregações resultam não apenas de fatores geracionais, mas também da interação complexa entre estruturas de poder, privilégios e estratégias de diferenciação social em contexto migratório.

As percepções e narrativas que circulam entre as congregações brasileiras de primeira e segunda geração nos Estados Unidos revelam um conjunto de dinâmicas sociais que, embora frequentemente apresentadas como diferenças de estilo, preferências estéticas ou de geração, estão profundamente enraizadas em processos racializados e classistas que carregam a marca de mentalidades coloniais. Ao analisar entrevistas e observações de campo, fica evidente que a ideia de “americanidade” é posicionada como cultural e socialmente superior à “brasilidade”, e que essa hierarquização se sustenta por meio de práticas

discursivas e identitárias que reforçam desigualdades já existentes na sociedade estadunidense.

Para além da questão geracional, este estudo mostra que as ideologias raciais no contexto de igrejas brasileiras nos Estados Unidos não são meramente transplantadas, mas sim ativamente negociadas e transformadas no processo migratório. As formas pelas quais os imigrantes brasileiros de primeira e segunda geração interpretam e navegam questões de raça e racismo nos EUA revelam a complexa interação entre as formações raciais brasileiras e estadunidenses, confirmando o que Bonilla-Silva (2002, 2006) argumentou sobre a “latino-americanização” das relações raciais nos Estados Unidos.

É sabido que, tanto no Brasil quanto nos Estados Unidos, discutir questões raciais pode ser interpretado como racismo, o que leva muitos a evitar o assunto, tratando as conversas quase como um tabu. Esta similaridade entre as ideologias da democracia racial brasileira e do racismo daltônico estadunidense facilita a hibridização de práticas discriminatórias que se apresentam como inclusivas. As congregações investigadas demonstram como esses marcos ideológicos convergem para criar ambientes em que a diversidade racial é celebrada retoricamente, mas as hierarquias raciais permanecem operacionalmente intactas. A resistência que encontrei durante a pesquisa de campo ilustra empiricamente os conceitos teóricos aqui discutidos. A rejeição de perguntas sobre raça por parte da liderança demonstra como o racismo daltônico opera de forma preventiva, perpetuando o silêncio ou invisibilização que protege estruturas raciais estabelecidas (Pereira, 2020). Quando questionamentos acadêmicos ameaçam revelar esses mecanismos, as instituições religiosas podem mobilizar discursos sobre “divisão” e “politização” para manter o status quo racial intacto.

Em um contexto em que igrejas evangélicas brasileiras nos EUA têm se alinhado crescentemente ao discurso anti-politicamente correto da extrema-direita e adotado uma postura cada vez mais hostil em relação a minorias raciais, de origem e de gênero (Barreto; Chaves, 2021), torna-se ainda mais relevante e urgente lidar diretamente com essas questões. A polarização política que influenciou negativamente minha pesquisa de campo é sintomática de

resistências mais profundas aos questionamentos sobre as estruturas de poder estabelecidas. Apesar dessas dinâmicas problemáticas que pude identificar, o estudo também revela um potencial significativo para a mudança nas congregações estudadas. As vozes dissidentes de alguns membros, especialmente entre os afro-brasileiros e afro-estadunidenses na igreja de segunda geração, apontam para a possibilidade de que a igreja tenha um futuro com práticas mais inclusivas e racialmente conscientes.

## REFERÊNCIAS

ALVES, J. C. S.; RIBEIRO, L. Migração, Religião e Transnacionalismo: O Caso dos Brasileiros no Sul da Flórida. **Religião e Sociedade**, v. 22, n. 2, p. 65–90, 2002.

BARRETO, R.; CHAVES, J. B. Christian nationalism is thriving in Bolsonaro's Brazil: Understanding the political situation in the US's mirror-image nation. **The Christian Century**, v. 138, n. 24, 1 dez. 2021.

BONILLA-SILVA, E. Rethinking Racism: Toward a Structural Interpretation. **American Sociological Review**, v. 62, n. 3, p. 465–480, 1997.

BONILLA-SILVA, E. We Are All Americans!: The Latin Americanization of Racial Stratification in the USA. **Race & Society**, v. 5, p. 3–16, 2002.

BONILLA-SILVA, E. From Bi-Racial to Tri-Racial: Towards a New System of Racial Stratification in the USA. **Ethnic and Racial Studies**, v. 27, n. 6, p. 931–950, 2004.

BONILLA-SILVA, E. **Racism Without Racists: Color-Blind Racism and the Persistence of Racial Inequality in the United States**. 2nd ed. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2006.

BOURDIEU, P. **Distinction: a social critique of the judgement of taste**. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1984.

BURITY, J. Glocalização e Mudança de Identidade: Missionários Brasileiros Pentecostais e Carismáticos no Reino Unido. **Religião & Sociedade**, v. 38, n. 1, p. 14–35, abr. 2018.

CHAVES, J. B.; SERRÃO, R. Are Brazilians Latinx? Hist(orical and Sociological Considerations. Em: VILLASEÑOR, M. J.; JIMENEZ, H. (Eds.). **Latinx experiences: interdisciplinary perspectives**. Thousand Oaks, California: Sage, 2024. p. 39–45.

CHEN, C.; JEUNG, R. **Sustaining Faith Traditions: Race, Ethnicity, and Religion Among the Latino and Asian American Second Generation**. New York: NYU Press, 2012.

EDWARDS, K. Bring Race to the Center: The Importance of Race in Racially Diverse Religious Organizations. **Journal for the Scientific Study of Religion**, v. 47, n.1, p. 5-9, 2008.

GARCES-FOLEY, K. **Crossing the Ethnic Divide: The Multiethnic Church on a Mission**. [s.l.] Oxford University Press, 2007.

GROSFOGUEL, R. Latin@s and the Decolonization of the US Empire in the 21st Century. **Social Science Information**, v. 47, n. 4, p. 605–622, 2008.

HESSE, B. Racialized modernity: An analytics of white mythologies. **Ethnic and Racial Studies**, v. 30, n. 4, p. 643–663, 1 jul. 2007.

JOSEPH, T. Latino, Hispanic, or Brazilian: Considerations for Brazilian Immigrants' Racial Classification in the U.S. Em: KRETSEDEMAS, P.; CAPETILLO-PONCE, J.; JACOBS, G. (Eds.). *Migrant Marginality: A Transnational Perspective*. New York: Routledge Press, 2013. p. 275–292.

KURIEN, P. **Ethnic Church Meets Megachurch: Indian American Christianity in Motion**. New York: NYU Press, 2017.

KURIEN, P. “Culture-free” religion: new second-generation Muslims and Christians “Culture-free” religion: new second-generation Muslims and Christians. **Journal of Contemporary Religion**, v. 36, p. 105–122, 26 abr. 2021.

LAMONT, M.; MOLNÁR, V. The Study of Boundaries in the Social Sciences. **Annual Review of Sociology**, v. 28, n. 1, p. 167–195, ago. 2002.

MARGOLIS, M. L. **Little Brazil: Imigrantes Brasileiros Em Nova York**. São Paulo: Papirus, 1994.

MARTES, A. C. B. **Brasileiros nos Estados Unidos: Um Estudo Sobre Imigrantes em Massachusetts**. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

MARTI, G. **A Mosaic of Believers: Diversity and Innovation in a Multiethnic Church**. Bloomington - Indianapolis: Indiana University Press, 2005.

MARTI, G. Fluid Ethnicity and Ethnic Transcendence in Multiracial Churches. **Journal for the Scientific Study of Religion**, v. 47, n. 1, p. 11–16, 2008.

MARTI, G. The Religious Racial Integration of African Americans into Diverse Churches. **Journal for the Scientific Study of Religion**, v. 49, n. 2, p. 201–217, 2010.

ORTELLADO P.; RIBEIRO, M. M.; ZEINE, L. Existe polarização política no Brasil? Análise das evidências em duas séries de pesquisas de opinião. **Opinião Pública**, v. 28, n. 1, p. 62-91, 2022.

PEREIRA, J. A. A Eloquência Dos Silêncios: Racismo E Produção De Esquecimento Sobre a População Negra Em Narrativas De Memória Das Cidades. **Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as - ABPN**, v. 12, n. 34, p. 439-462, 2020.

PERRY, S. L. American Religion in the Era of Increasing Polarization. **Annual Review of Sociology**, v. 48, n. 1, p. 87–107, 2022.

PIERUCCI, A. F. Religião como solvente: uma aula. **Novos estudos CEBRAP**, v. 75, p. 111–127, 2006.

PORTES, A.; FERNANDEZ-KELLY, P.; HALLER, W. The Adaptation of the Immigrant Second Generation in America: A Theoretical Overview and Recent Evidence. **Journal of Ethnic and Migration Studies**, v. 35, n. 7, p. 1077-1104, 2009.

SERRÃO, R. Transmitting Racism Through Religion?: Ethnic Transcendence and Colorblind Racism in Latina/o Congregations. **Perspectives in Religious Studies**, v. 49, n. 4, p. 385–401, 2022a.

SERRÃO, R. Negotiating Belonging: Race, Class, and Religion in the Brazilian Quest for “Becoming American”. **Sociology of Religion**, 22 fev. 2022b.

SERRÃO, R. Transição intergeracional em uma Igreja Evangélica e um Centro Espírita nos Estados Unidos: uma análise inicial. **Religião & Sociedade**, v. 41, p. 195–216, 9 mar. 2022c.

SERRAO, R.; CAVENDISH, J. The Social Functions and Dysfunctions of Brazilian Immigrant Congregations in “terra incognita”. **Review of Religious Research**, v. 60, n. 3, p. 367–388, 1 set. 2018.

SERRÃO, R.; CHAVES, J. Immigrant Evangelicalism in the COVID-19 Crisis: Reactions and Responses from Brazilian Evangelical Churches in Florida. **International Journal of Latin American Religions**, v. 4, n. 2, p. 235–249, 8 set. 2020.