

Pentecostalismo no ou do quilombo? Desdobramentos da religiosidade afro-diaspórica brasileira

PENTECOSTALISM IN OR OF QUILOMBO? UNFOLDINGS OF THE AFRO-DIASPORIC BRAZILIAN RELIGIOSITY

Resumo

No Brasil existem mais de três mil comunidades quilombolas reconhecidas pelo Estado. Nesses espaços, assim como no restante do país, vem ocorrendo o decréscimo do catolicismo e expansão do pentecostalismo evangélico. Em tal contexto, toma-se como objeto de análise uma comunidade quilombola da Amazônia brasileira cuja população, na maioria, é adepta do pentecostalismo evangélico (51,1 %). O objetivo é fazer uma breve descrição da religião praticada pela maioria dessa população, e, ao mesmo tempo, refletir sobre o agenciamento dos quilombolas no processo de adoção e produção do pentecostalismo. Os métodos utilizados foram a observação participante e realização de entrevistas semiestruturadas. A análise foi feita sob uma perspectiva teórica pós-colonial. Os resultados apontam que o processo de conversão da população não implicou abandono ou apagamento substancial das antigas crenças de origem africana e indígena, havendo, de fato, uma articulação de outras formas de significado alocadas dentro de uma poderosa dinâmica sincrética do pentecostalismo, que, por sua vez, é apossado e “crioulizado” pelos quilombolas. Conclui-se que o pentecostalismo praticado no quilombo é mais um desdobramento do vasto conjunto de experiências agenciadas das religiosidades afro-diaspóricas do contexto brasileiro.

Palabras clave: Religião; Pentecostalismo; Diáspora Africana; Brasil.

Abstract

In Brazil more than three thousand quilombos are recognized by the State. In these spaces, as in the rest of the country, there has been a decrease in Catholicism and expansion of evangelical Pentecostalism. In this context, taken for object a quilombo in the Brazilian Amazon whose majority of the population is adept of evangelical pentecostalism (51.1%). The objective is to briefly describe the religion practiced by most of this population and reflect on the role of quilombolas in the adoption and production process of Pentecostalism. The methods used were participant observation and semi-structured interviews. The analysis was made from a post-colonial theoretical perspective. The results indicate that the process of conversion of the population did not imply in abandonment or substantial erasure of the old beliefs of African and indigenous origin, there is indeed an articulation of other forms of meaning that are allocated within a powerful syncretic dynamic of Pentecostalism, which, in turn, is taken over and “cryolized” by the quilombolas. It is concluded that the Pentecostalism practiced in the quilombo is another unfolding of the vast set of agencied experiences of the afro-diasporic religiosities of the Brazilian context.

Keywords: Religion; Pentecostalism; African Diaspora; Brazil.

 **Alef Monteiro***
alefmonteiro1@gmail.com
Universidade de São Paulo, Brasil

Volumen 18, 2024, 1-17

ISSN: 0718-4727

Fecha de recepción: 23/02/2024

Fecha de aprobación: 15/08/2024

Fecha de publicación: 14/10/2024

<https://doi.org/10.61303/07184727.v18i.1160>

Cómo citar este artículo:

Monteiro, A. (2024). Pentecostalismo no ou do quilombo? Desdobramentos da religiosidade afro-diaspórica brasileira. *Revista Cultura y Religión*, 18, 1-17

<https://doi.org/10.61303/07184727.v18i.1160>

*Sociólogo e antropólogo, doutorando em Antropologia pela Universidade de São Paulo, Brasil.

Introdução

Em toda a extensão do continente americano, onde ocorreu a escravização de africanos em empreendimentos coloniais, eclodiram experiências sociais de resistência ao escravismo. Uma das principais expressões desse fenômeno foram as fugas das fazendas e engenhos em direção ao sertão. Desses episódios de escape – mas não exclusivamente deles – surgiram várias comunidades onde a liberdade pôde se concretizar. Essas conformações sociais continuaram a existir após o fim do escravismo e ficaram conhecidas como “palenques”, “cimarrones”, “saramakas”, “djuka”, “boni”, “cumbes”, “garifunas”, “raizales”, “marrons”, “mocambos”, “quilombos”, entre outras designações (Price, 1996; Gomes, 2015) que daqui para frente serão tomadas pelo termo “quilombos”, mais comum no contexto brasileiro.

Nesses povoados, pessoas de diferentes etnias africanas se reuniram, e, junto com elas, mesmo em menor número, também se agregaram indígenas e colonos “infratores” (mestiços ou brancos) que igualmente buscavam refúgio da violência e exploração colonial europeia. A convivência entre pessoas de fenótipos e culturas diferentes resultou em combinações fenotípicas e culturais inéditas: pessoas negras com traços indígenas e/ou tipicamente brancos, bem como o surgimento de culturas totalmente novas que se organizaram a partir da convergência entre o estoque das culturas africanas, as culturas dos indígenas de diferentes etnias somadas aos costumes e visão de mundo dos colonos.

É importante frisar que, com o fim da escravização e independência das antigas colônias, as comunidades formadas a partir da fuga de escravizados continuaram a existir dentro de uma nova ordem social pós-colonial e pós-escravista. A respeito dessa nova ordem, penso que podemos caracterizá-la, em grande medida, a partir das considerações de Stuart Hall (2013), que salienta que com o fim do controle colonial direto, em face da formação de novos Estados-Nações, ocorreu o surgimento de elites e dinâmicas políticas e econômicas locais, assim como migrações e multiplicidade de conexões culturais não mais ao redor da metrópole. Não obstante, diz o autor, “nesse cenário, o ‘colonial’ não está morto, já que sobrevive através de seus efeitos secundários” (Hall, 2013, p. 120), por exemplo: relações de dependência com os países desenvolvidos (antigas metrópoles) ou ainda padrões culturais típicos da era colonial, tais como o racismo.

Quanto às religiões praticadas nos “quilombos” da América Portuguesa, as pesquisas arqueológicas, historiográficas e antropológicas apontam que o catolicismo é a religião original (Reis & Gomes, 1996; Gomes, 2015), embora sincretizada com crenças e práticas africanas e indígenas. A título de exemplo histórico, sabe-se que no Quilombo dos Palmares (século XVII) havia capela com imagens sacras católicas (Reis & Gomes, 1996) coexistindo com “esculturas fetichistas” (Nina Rodrigues, 2010). E a título de exemplo etnológico historicamente recente, nas comunidades quilombolas da Amazônia brasileira existem as congadas¹ (Figueiredo, 1995), usos de pedras corisco² (Gomes & Campelo, 2005) e medicina tradicional com uso de rezas e fórmulas mágicas que fazem menção aos santos católicos, espíritos da natureza e divindades africanas (Pinto, 2010).

A despeito da histórica hegemonia do catolicismo nos quilombos, desde os anos 1990 tem sido registrada a adoção do pentecostalismo evangélico por quilombolas em todo o Brasil (Boyer, 1996; Abumanssur, 2011; Correa, 2020), havendo alguns casos em que os evangélicos figuram como o maior

1 As congadas são festejos de caráter secular e religioso católico que se iniciam com um cortejo com danças ao som de tambores e outros instrumentos musicais e culminam com o rito de coroação de um negro escolhido para ser o Rei do Congo. Essas festas misturam elementos culturais ibéricos (Terno de Reis, Pastorinhas, procissões...) e africanos (tambores, danças de umbigada e reprodução da coroação do rei do Congo – “manicongo”).

2 São pedras reconhecidas por suas propriedades mágicas e que se acredita terem caído do céu durante tempestades com raios. Entre as comunidades afro-brasileiras, essas pedras são associadas a Santa Bárbara, entendida como lansã/Oyá, divindade da África Ocidental que domina os ventos e as tempestades.

grupo religioso (Carreiro, 2020). Esse crescimento no número de pentecostais evangélicos entre as comunidades quilombolas não é um caso isolado, mas acompanha o movimento do próprio cenário religioso brasileiro, em que o número de católicos diminui ano a ano e o número de evangélicos vem aumentando a tal ponto que existem projeções que indicam a possibilidade de os católicos corresponderem a menos da metade da população até 2030 e serem numericamente ultrapassados pelos evangélicos até 2040 (Duarte, 2012).

O crescimento de evangélicos entre os quilombolas suscita inúmeras perguntas entre os estudiosos, especialmente no que diz respeito à identidade negra e à cultura tradicional dessas comunidades afro-diaspóricas. Ainda nos anos 1990, Véronique Boyer (1996) tomou como hipótese uma opinião amplamente aceita entre militantes do movimento negro e quilombola da época, qual seja, de que a religião evangélica seria deletéria para a cultura tradicional dos quilombos. A autora foi a campo considerando de um lado a etnicidade quilombola, e, do outro, a religião dos evangélicos, como se *a priori* fossem coisas separadas e com relação de antemão antagonica. Mas, ao fim da pesquisa, percebeu que não era o que ocorria de fato em todos os casos, de sorte que a etnicidade quilombola não necessariamente se contrapunha à religiosidade evangélica, e vice-versa.

Quase duas décadas depois, Gamaliel Carreiro (2020, p. 582), ao se perguntar “qual o real impacto do crescimento pentecostal entre grupos tradicionais remanescentes dos quilombos?” e estudar as comunidades de Alcântara, no Maranhão – Brasil, chegou a uma conclusão divergente da de Boyer (1996). Em sua análise, o pentecostalismo evangélico foi retratado como uma religião do mundo moderno capitalista (entendido como estrutura socioeconômica essencialmente racista) que se infiltra nos quilombos e, já como fator interno, junta-se a outros fatores externos na implosão do modo de vida tradicional e da coesão grupal em favor do capitalismo.

Considero que o trabalho publicado por Carreiro (2020) – um *survey* – possui uma série de problemas metodológicos que comprometem as conclusões qualitativas a que o autor chegou. Contudo, meu texto não será espaço para exposição de minhas críticas a Carreiro (2020): o que pretendo por meio de minha escrita é tão somente descrever uma experiência evangélica pentecostal quilombola que difere daquela retratada por Carreiro (2020) em Alcântara e, com isso, somar ao diagnóstico de Boyer uma descrição etnográfica de uma população que tem produzido o pentecostalismo evangélico como uma religião de quilombolas.

Desta feita, abordo parte da vida religiosa do Quilombo Pedro do Bacuri, que está localizado na zona rural do município de Castanhal, estado do Pará, Norte do Brasil (Amazônia). Em 2021, a maioria da população desse quilombo era adepta do pentecostalismo evangélico (51,1 %). E, dentre os diversos dados gerados em campo, selecionei alguns para análise neste texto, no qual meu objetivo é fazer uma breve descrição da religião (pentecostalismo evangélico) praticada por mais da metade da população, e, ao mesmo tempo, refletir sobre o agenciamento dos quilombolas no processo de adoção e produção do pentecostalismo.

Em São Pedro verifiquei que a conversão à fé pentecostal não implica em passividade. Na condição de agentes, os pentecostais vivenciam o

pentecostalismo e a cultura quilombola como uma coisa só, e, desse modo, criam novos elos na imensa teia cultural afro-diaspórica.

A exposição dos resultados de minha pesquisa ocorre do seguinte modo: antes de tudo, exponho a metodologia de geração e análise dos dados. Em seguida, faço uma breve apresentação do Quilombo São Pedro. Na seção seguinte, abordo o contexto religioso na comunidade até a implantação do pentecostalismo e, então, teço uma descrição do pentecostalismo evangélico praticado no quilombo. Por fim, encerro com algumas conclusões embasadas na teoria pós-colonial.

Metodologia

A pesquisa de campo cujos dados embasam este artigo foi realizada entre fevereiro de 2020 e fevereiro de 2021. Durante esse tempo, passei períodos de três a quinze dias no quilombo alternando minha estadia entre a residência de duas famílias: a Família Rodrigues (cujos membros, na maioria, são evangélicos pentecostais) e a Família Maia (cujos membros, na maioria, são católicos). Entre abril e agosto de 2020, fiquei afastado do campo por causa do recrudescimento da pandemia do COVID 19, mas nesse período mantive contato com os moradores via redes sociais e telefone.

Em campo, realizei observação participante inspirado pelas (e não tentando implementar passo a passo as) orientações de Malinowski (2018), Winkin (1998) e Geertz (2009), mas ressalto que as orientações desses autores foram balizadas pela crítica da Antropologia Pós-Moderna, especialmente à luz do volume organizado por Clifford & Marcus (2016).

Assim, tentei observar o dia a dia dos moradores da maneira mais holística que me foi possível: participei de atividades laborais como pesca e fabricação de farinha de mandioca; frequentei os cultos e encontros religiosos no templo da Igreja Assembleia de Deus e fora dele; fiz amizade com as lideranças evangélicas e católicas; participei de festas, campeonatos e reuniões da associação quilombola; visitei e fiz refeições em diversas residências; frequentei a escola da comunidade e “joguei conversa fora” (conversei de modo informal e descontraído) com todos os moradores com os quais convivi.

Tudo o que vi, ouvi e senti nesses momentos – minha experiência biográfica (Geertz, 2009) – foi registrado em diários de campo eletrônicos. Fiz registros de notas no smartphone e, ao fim do dia, revisava-os para escrever o diário. Organizei os diários em três colunas: na primeira escrevia os ocorridos salvos em minha memória, conforme as notas de campo me permitiam lembrar; na segunda coluna eu registrava o que senti; e, na terceira, tentava fazer algumas relações com a teoria. Também usei o smartphone para a geração de registros audiovisuais (fotos, vídeos e gravação das entrevistas, que foram transcritas). Todo o material foi salvo na “nuvem” – internet – e em *hardwares*.

Do universo de entrevistas realizadas, selecionei oito para subsidiar este trabalho, pois, junto com os dados do diário de campo, considere-as suficientes para validar o argumento que desenvolvo. As entrevistas foram semiestruturadas, isto é, realizei-as seguindo um roteiro previamente elaborado, mas que permitia a inserção de perguntas livres conforme o instante etnográfico. Estructurei o roteiro em cinco seções temáticas, a saber: 1) origem da comunidade; 2) organização política do quilombo; 3) a relação entre as famílias; 4) geração

de renda e uso do território; e 5) tradições religiosas do passado e presente e experiências mágico-religiosas dos entrevistados. No decorrer do texto, os nomes por extenso são reais e pertencem a pessoas que já morreram. Em contrapartida, os vivos receberam epítetos como “Quilombola A”, “Quilombola B” ou “Entrevistado A”, “entrevistado B” e assim sucessivamente.

A análise do material foi realizada segundo o método de análise temática de conteúdo proposto por Bardin (2016). Esse procedimento consiste em quatro etapas: A) organização do material; B) codificação; C) categorização; e D) inferências teóricas. Na organização do material, dispus das respostas que me interessavam segundo as próprias seções temáticas do roteiro de entrevistas. Por me interessar pelo tema religião e precisar abordar um pouco da história da comunidade, dispensei as respostas das seções temáticas 2 e 4 do roteiro de entrevistas.

Na etapa de codificação, busquei nas entrevistas termos relacionados a seis códigos criados segundo meu interesse, quais sejam: a) Igreja/instituição religiosa; b) cosmovisão; c) êxtase religioso; d) sincretismo; e) desavenças por motivos religiosos e f) identidade quilombola. Na etapa de categorização, agrupei o conteúdo relativo aos seis códigos dentro de duas grandes categorias que coincidiram com duas seções trabalhadas no roteiro de perguntas: 1) origem da comunidade e 5) tradições religiosas do passado e presente e experiências mágico-religiosas dos entrevistados. Essas duas categorias resultaram nas três seções que formam o núcleo do artigo.

Na etapa de inferências teóricas, tensionei os resultados com algumas ideias-chave da teoria pós-colonial, notadamente “hibridismo”, “tradução” e “*différance*” que são consideradas centrais por Stuart Hall (2013) para se pensar as dinâmicas culturais na Diáspora Africana. Outra ferramenta importante foi o conceito de “agência” formulado por Giddens (2003), pois possibilitou elucidar melhor a ação de hibridização empreendida pelos quilombolas pentecostais – agentes – na produção de sua religiosidade.

O Quilombo São Pedro do Bacuri

De acordo com a memória dos moradores de São Pedro³, as terras do atual território quilombola pertenciam a uma senhora rica conhecida pelo nome (Dona) Ana Maria, para quem um certo número de escravizados africanos, além de outros nascidos no Brasil, trabalhava em lavouras de mandioca e outras poucas culturas. As narrativas dizem que o lugar tinha por nome Fazenda Restauração e media uma légua e um quarto de terra (aproximadamente 6 quilômetros de extensão) e a casa-grande ficava em um lugar portuário, às margens do Rio Inhangapi.

Esporadicamente os escravizados da família dessa senhora fugiam da sede da fazenda e formavam seus sítios no interior das matas. Tempos depois de herdar a propriedade e seus respectivos bens imóveis e móveis (dentre esses, os escravizados), Dona Ana Maria decidiu retornar a Portugal para ali terminar seus dias. Pouco antes de sua partida, essa abastada senhora teria alforriado seus escravizados e doado as terras a eles.

Até período recente, as comunidades da bacia do Rio Inhangapi, incluindo os atuais quilombos, caracterizavam-se por uma ocupação difusa que apenas recentemente assumiu o formato de vilas e povoados rurais. No passado,

3 Até o momento, não existe trabalho historiográfico que reconstrua a história do quilombo a partir de fontes documentais ou arqueológicas. Venho tentando realizar essa tarefa. Por causa dessa ausência, os dados históricos aqui apresentados são exclusivamente oriundos de fontes orais.

o que existiam eram muitos sítios relativamente isolados uns dos outros e alguns foram gradativamente se transformando em vilas à medida que foram agregando pessoas expulsas de suas terras por causa de lutas fundiárias contra grileiros⁴ e fazendeiros que invadiam e ocupavam as pequenas propriedades rurais dos sitiantes.

O processo de ocupação do território quilombola no Inhangapi pelos negros pode ser delineado do seguinte modo: depois de escapar da escravização na Fazenda Restauração (processo que ocorreu durante todo o período escravocrata), os fundadores de sítios se embrenhavam na mata e seguiam pelos igarapés e furos de rios⁵ até encontrar lugares que considerassem seguros e apropriados para a fixação de moradia. Então, construíam nesses espaços os seus sítios e ali residiam com suas famílias. À medida que a família ia crescendo, os filhos dos patriarcas⁶, com seus respectivos núcleos familiares (esposo ou esposa e filhos), construíam suas residências próximas das casas de seus pais no mesmo espaço territorial (o sítio). Dentro dos sítios, as unidades básicas de ocupação eram (e ainda são) os lotes de terras de cada um dos núcleos familiares.

O atual Quilombo São Pedro corresponde a seis antigos sítios: Sítio Boa Sombra, que recebeu a alcunha do ex-escravizado criador do lugarejo; o Sítio Si Bemol, cujo nome fazia alusão à *expertise* musical de seu fundador, um negro flautista; Sítio Pau Grande, em alusão às pontes rústicas (toras) colocadas sobre o igarapé de acesso ao lugar. E três sítios receberam nomes religiosos: Sítio São Benedito, em homenagem ao santo preto; Sítio São João, em homenagem ao santo de ampla devoção popular nas áreas rurais do Brasil; e Sítio Livramento, por causa da devoção desses sitiantes a Nossa Senhora do Livramento.

Em 1988, a Constituição Federal do Brasil reconheceu o direito de propriedade dos quilombolas sobre as terras ocupadas. Nas décadas seguintes, o Movimento Negro passou a promover encontros de conscientização e organização civil das comunidades quilombolas a fim de reivindicar esses direitos constitucionais (Marin & Castro, 1999). Alcançados por esse movimento, em 2005 os antigos sitiantes tomaram conhecimento dos seus direitos e decidiram unir seus sítios em um único território, a partir de então denominado Quilombo São Pedro do Bacuri. Em 2007 o Estado brasileiro, por meio da Fundação Cultural Palmares e órgãos competentes, demarcou e reconheceu o atual território quilombola.

Nos anos 2000, uma série de políticas públicas voltadas às populações rurais e quilombolas promoveram diversas mudanças na vida dos moradores de São Pedro. Estradas de acesso foram construídas; a comunidade foi eletrificada e a internet ficou mais acessível, logo as pessoas passaram a possuir eletrodomésticos e ter acesso aos (e ser influenciadas pelos) meios de comunicação de massa e redessociais; foi construída uma escola na comunidade e um ônibus escolar passou a levar diariamente à cidade os estudantes de séries mais adiantadas; em meio à falta de políticas para geração de emprego e renda no campo, muitos moradores procuraram empregos na cidade, que, por sua vez, avançou territorialmente em direção ao quilombo, distando atualmente apenas 3,5 km em linha reta.

Até 2020, no quilombo viviam 47 famílias (núcleos familiares) totalizando 180 pessoas residentes. Desses moradores, apenas dois não se declararam negros. Quanto à religião, 92 pessoas se declaravam evangélicas pentecostais; 66 católicas e 22 sem religião. As principais fontes de renda da população

4 Pessoa que falsifica documentos para conseguir a posse de terras.

5 Na Amazônia brasileira, "igarapé" é um termo de origem indígena usado para designar um riacho. Literalmente quer dizer "caminho de canoas". Já os "furos de rios" geralmente são passagens navegáveis que se formam entre leitos do rio que estão separados por ilhotas.

6 Homens ou mulheres mais velhas de uma linhagem familiar e que são chamados de "Pais-velhos" e "Mães-velhas" pelos quilombolas.

eram empregos na cidade (20 famílias); agricultura familiar (07 famílias); e aposentadorias e benefícios governamentais (10 famílias). Entre as famílias dedicadas à agricultura, além das 07 que viviam dessa atividade, outros 22 núcleos familiares também praticavam a agricultura, mas tinham nessa prática apenas um complemento de seus insumos de subsistência.

O contexto religioso no Quilombo São Pedro até a implantação do pentecostalismo: breve digressão

A tradição oral dos quilombolas permite concluir que os sítios do atual Quilombo eram típicas expressões do contexto interiorano amazônico brasileiro, cuja cosmovisão foi delineada por Maués & Villacorta (2011). Os membros da população se declaravam católicos e sua religiosidade se expressava no culto aos santos e na pajelança (xamanismo) que juntava rituais de origem indígena, africana e europeia e que consistia, segundo a cosmovisão local, uma extensão do ordenamento divino do mundo.

Na concepção dos referidos sitiantes negros, o cosmos seria habitado por várias entidades dispostas hierarquicamente e todas teriam sua origem no poder divino. Deus comandaria a tudo e todos; abaixo dele estariam os santos; abaixo dos santos estariam os seres espirituais (“visagens” – espíritos de humanos que já morreram) e os encantados (seres intangíveis que habitariam as matas e o fundo dos rios); e abaixo dos seres espirituais e encantados estariam os seres humanos. O Demônio estava presente na ordem cósmica, mas de maneira corolária; ele não interferia diurnamente na vida das pessoas, como faziam os santos e encantados, sendo apenas alguém que estava à disposição para aqueles que quisessem, em troca de suas almas, adquirir fados (fazer um pacto) para obtenção de poderes sobrenaturais (transformar-se em animais, por exemplo). Além disso, ele era visto como o “dono” do lugar para onde as pessoas ruins iriam depois da morte.

Ladainhas eram periodicamente realizadas para os santos e quase sempre coincidiam com as datas hagiológicas do calendário litúrgico. Entre os quilombolas vigorava a crença de que dos santos dependia o sucesso nas colheitas e a proteção contra enfermidades muito comuns na época (impaludismo[malária], febre amarela, sarampo, caxumba, rubéola etc.) por causa da falta de vacinação e políticas públicas de prevenção a doenças. Nessa concepção, os santos intercediam a Deus pelos sitiantes e os mais comumente venerados eram São Sebastião – com novena e festejo anual promovido pela Família Maia – São João, São Benedito, Nossa Senhora do Livramento e Nossa Senhora de Nazaré. As novenas e ladainhas eram realizadas pelos próprios moradores sem auxílio institucional da Igreja Católica. Dona Benedita era a principal rezadora e proferia as rezas em um latim adaptado.

Também era comum a crença na existência de pessoas que possuiriam desde o ventre materno o dom/chamado para se relacionar com os espíritos e encantados por meio de transe/êxtase religioso e, a partir dessa relação, curar aqueles que os procurassem. Esses sujeitos (xamãs/*medicine men*) eram chamados de “pajés”, uma terminologia de origem indígena que na região amazônica brasileira foi utilizada como termo guarda-chuva, inclusive para as práticas mágico-religiosas de origem africana (Salles, 1969). Nesse cenário, os encantados (“Mãe d’Água”, “Mãe do Mato”, Curupira, Matinta, caruanas etc.) eram reconhecidos como donos/protetores da fauna e da flora e a relação com

eles era especialmente mediada pelos pajés. Na condição de donos/protetores, os encantados impunham restrições de horários para acesso aos rios e espaços da mata, bem como dias, horários e quantidade de animais apanhados na caça e na pesca. Quem burlasse essas regras, era severamente punido com enfermidades físicas e má sorte (“malineza”) pelos encantados.

Note-se que os sitiantes negros adotaram a religião (catolicismo) imposta pelo colonizador, mas, à revelia do clero, produziram e viviam um catolicismo diferente da religião dos manuais de teologia e do direito canônico. O catolicismo ativamente produzido pelos quilombolas era um híbrido de doutrinas católicas (culto a Deus e seus santos) e crenças e práticas indígenas e africanas.

Para os povos bantu, que compunham a quase totalidade dos africanos raptados para o Norte do Brasil (Vergolino-Henry & Figueiredo, 1990), os objetos/entes da natureza como árvores, rios, pedras, ventos etc. eram dotados de espíritos (“kituras”) que foram criados por N’Zambi [o deus] e estavam subordinados a ele, assim como os espíritos dos ancestrais. Esse sistema de crenças tinha semelhança com as crenças indígenas em seres intangíveis parecidos aos kituras: os caruanas (Trindade, 2000), e possivelmente da mistura de ambos com o catolicismo resulte uma tradição rememorada pelos quilombolas de São Pedro: os “antigos” vinculavam os santos católicos a certos espaços naturais, de sorte que algumas louvações eram realizadas ou nas matas, ou à beira dos igarapés.

O êxtase religioso e a figura de um especialista do êxtase também eram importantes na vida religiosa quilombola. A mediação entre seres humanos e os espíritos e encantados das matas e rios eram processos extáticos protagonizados pelo “pajé” (*Xamã/medicine man*) – reelaboração do “pa’ye” indígena (Maués & Villacorta, 2011) e do “n’ganga” bantu (Trindade, 2000) – que incorporava os encantados e realizava cura de doenças com causas naturais e sobrenaturais (tanto malineza dos encantados, quanto feitiços):

Eu lembro benzinho: um dia eu vi minha vó fumando um cachimbo feito da casca daquela árvore grande que fica bem ali, o senhor sabe? O nome é tauari. Ela fumava, tava [incorporada] com os caboco dela e tava fumando o cachimbo ao contrário, soprando e jogando a fumaça nos doentes que ela tava tratando (Entrevistado(a) A, Sic).

O Pentecostalismo evangélico praticado em São Pedro

No Quilombo São Pedro existe apenas um templo, a Congregação Monte Moriá da Igreja Evangélica Assembleia de Deus. Essa igreja foi implantada no ano de 1961, sob a forma de um ponto de pregação (espaço de culto sem estrutura burocrática complexa) e somente trinta anos depois adquiriu o status de congregação. Os fundadores da igreja na comunidade foram o casal Pedro Rodrigues e Sebastiana Feitosa Rodrigues. Ela, mulher negra trineta de um ex-escravizado conhecido pelo nome Boa Sombra; e Pedro, seu esposo, neto de uma indígena da etnia Tembé. Sebastiana se converteu ao pentecostalismo durante um culto realizado em uma fazenda na região do Rio Guamá, onde trabalhava, e se tornou membro da congregação mais próxima onde Pedro já era membro. Nesse ambiente religioso eles se conheceram, namoraram e se uniram em matrimônio. Já casados, decidiram morar no sítio da família de

Sebastiana (no atual Quilombo São Pedro) e, pelo fato de não haver uma igreja próxima ao sítio, fundaram o próprio ponto de pregação, onde passaram a realizar seus rituais religiosos.

Com o tempo, o ponto de pregação cresceu, uma vez que os vizinhos do casal, sempre convidados para as reuniões de oração, foram se convertendo. Além disso, as famílias possuíam muitos filhos; Sebastiana e Pedro, por exemplo, tiveram 13. Devido ao contato do casal com a igreja que ficava na cidade de Castanhal, eles sempre recebiam visitas de obreiros que vinham realizar pregações e estudos para os moradores do longínquo vilarejo. Quando o número de pessoas ficou demasiado grande para as reuniões na casa do casal Rodrigues, uma parte do terreno da família foi cedida para a construção de um templo de taipa e a igreja Assembleia de Deus de Castanhal passou a designar um obreiro permanente para a comunidade, elevando, assim, o ponto de pregação a uma congregação.

Nesse contexto, o pentecostalismo evangélico vem sendo produzido pelos quilombolas sem abdicação da cosmovisão local. Ocorre, com efeito, uma verdadeira adaptação da referida visão de mundo à doutrina da Batalha Espiritual, elemento doutrinário que é apontado por Lindhardt (2011) não só como um pilar do pentecostalismo, mas um dos principais aspectos da globalização pentecostal. À luz dessa doutrina, o cosmos é retratado como palco da luta de Deus *versus* o Diabo, na qual estão alocados os seguidores físicos e espirituais de ambos. Por conseguinte, a igreja pertence a Deus, que tem como seus ministros espirituais os anjos; já os que se convertem tornam-se os seguidores físicos de Deus e ascendem à condição de templo e morada do próprio Deus (Espírito Santo), além de passar a contar com a proteção dos anjos. Em contrapartida, os seres que habitam as matas e o fundo das águas (espíritos e encantados) são identificados como demônios a serviço de Satanás e os pajés e não-evangélicos seriam as pessoas ativa ou passivamente ao lado do Inimigo.

Essa rearticulação simbólica dos seres intangíveis do quilombo (demonização) e seus efeitos – que não se restringem ao referido espaço, também estão presentes em outros, como menciona Cantón (2009) – ocasionou todo um rearranjo da política cosmogônica e o acionamento de categorias condicionantes das ações dos sujeitos através de certas representações sociais do diabo frente aos crentes – processo semelhante ao abordado por Alarcón (2010). Os quilombolas evangélicos se emanciparam do cumprimento de regras impostas pelos seres do Encante e passaram a acessar as matas e rios em horários antes proibidos, também dispendo da fauna e da flora segundo seus interesses e não mais segundo os tabus dos encantados:

Sim, antes eu tinha medo [...] Entrar no igarapé meio-dia?!, mas de jeito nenhum! Só se fosse pra pegar uma lapada da Mãe-d'Água [...] um conhecido nosso uma vez teimou e voltou todo marcado. Parecia que tinha apanhado de chicote. Agora não, a gente vai na hora que quer e não aparece nada. E se aparecer, a gente repreende que o Diabo corre (Entrevistado(a) B, Síc).

Meu pai fez várias tapagens [técnica de pesca], né?!, ele queria fazer uma boa venda de peixe. Ele queria comprar uma espingarda nova [...] voltou na boca da noite [início da noite] e deu muita febre nele de noite. Era coisa da Mãe do Mato ou um

negócio assim, diziam pra gente. No outro dia a Mãe-Velha [Dona Benedita – pajé e rezadeira] rezou nele com o mato e ele ficou bom [...]. Não tenho medo não de acontecer [algo semelhante]. Quando eu era mais novo e aqui era só mata grande, a gente derrubou muita árvore grande pra vender a madeira e sem medo da Mãe do Mato. Em crente essas coisas não pegam. A gente tem Deus na vida [...] sim, pra caçar é o tanto que a gente precisar, né?! A gente que sabe da nossa precisão, né?! Não é nenhum negócio dessas coisas do Inimigo [encantados e espíritos] que vai dizer pra gente. Mas assim, é ter sabedoria pra também não acabar com tudo (Entrevistado(a) C, *Sic*).

Convertidos, os quilombolas passam a considerar que erroneamente classificavam os encantados e espíritos como mães e/ou donos dos rios, animais, plantas e árvores. Eles estavam “cegados pelo Pai da Mentira [Satanás]” – declaram. Pois, ao contrário do que aprenderam com seus antepassados, baseiam-se atualmente em uma passagem da Bíblia: “Do Senhor é a terra e a sua plenitude, o mundo e aqueles que nele habitam” (Sl. 24.1). De posse dessa nova compreensão e enxergando a si como filhos daquele a quem pertence o mundo e tudo que nele há (Deus), acreditam que a autoridade conferida por sua condição de “salvos”/“filhos do Rei” lhes dá poder sobre os demônios e, ilesos aos ataques destes seres, não há mais por que temer os castigos dos encantados (flechadas de bicho – males lançados pelos encantados). Este fato mudou a relação que os pentecostais passaram a ter com o seu meio biofísico, uma vez que, desde que se convertem, os quilombolas acessam os espaços da mata e dispõem dos recursos naturais como precisam e desejam, e não mais como ordenavam os encantados.

Permanece entre os quilombolas pentecostais o reconhecimento de um ser intangível como o patrono e protetor nas atividades laborais e também promotor da saúde e bem-estar coletivo e individual. Se antes essa função era desempenhada pelos santos católicos, que por sua vez ocuparam o lugar de entidades africanas originárias como Katendê (patrono ancestral dos agricultores entre os bantu), atualmente a responsabilidade pelo sucesso no plantio, no trabalho cotidiano e na saúde recai sobre Jesus. Ele é reconhecido como “O que abre portas e ninguém fecha”, “O dono do ouro e da prata” e “O médico dos médicos”.

Para obter sucesso no emprego, plantio, na criação de animais, para que a renda familiar supra as necessidades e para que se tenha saúde, os pentecostais postulam a necessidade de “pagar o preço”, isto é, jejuar e orar; fazer votos [promessas] e não os quebrar; dedicar-se aos trabalhos da igreja [“fazer a obra”] e “ser fiel no dízimo” de toda a renda, incluindo os animais e alimentos produzidos.

Não é só o dízimo. Se a gente abandonar a obra, Deus, o Senhor pesa sua mão no nosso celeiro [renda] ou em outras partes da nossa vida. A gente tem que tá na obra e quando a gente não faz a obra pelo amor, faz pela dor (entrevistado(a) C, *Sic*).

Aqui na colônia [zona rural] as pessoas dão o dízimo de tudo, sabe como é?! Eu canso de levar pro nosso pastor: galinha, banana, farinha [de mandioca] e um monte de coisa que os

irmãos que têm criação ou que plantam alguma coisinha já separam aquele ali, o melhor, né?! Se tem dez galinhas, a maior é do dízimo. Se tem um cacho de banana, conta as pencas pra dar aquela parte que tem que dar do dízimo [...] o crente sabe que se roubar a Deus [não dar o dízimo] o que ele tem não dá pra nada (Entrevistado(a) D, *Sic*).

Historicamente, o pentecostalismo tem sido caracterizado pela presença de rituais extáticos (Cortén, 1996, p. 49), notadamente clamores, choro intenso, glossolalia, aplausos, batidas de pé, saltos, desmaios, balanço do corpo alternando o peso sobre um pé e outro, danças, além da tomada do controle do corpo de algumas pessoas em específico – “profetas” – pelo Espírito Santo visando à realização de profecias (revelações de problemas seguidas de instruções) e curas de doenças.

Ora, em um meio onde a pajelança já existia, o pentecostalismo não só pareceu comum, mas bastante plausível, uma vez que justifica suas práticas extáticas em passagens da Bíblia, o que a pajelança não fazia. Além disso, esse referenciamento ao êxtase e às práticas proféticas (xamânicas) na Bíblia pôs fim ao conflito entre a pajelança e a religião institucional que no contexto amazônico brasileiro sempre ocorreu (Maués, 1995). O pentecostalismo produzido pelos quilombolas, portanto, mantém o êxtase religioso e a presença de um especialista do êxtase – o “profeta” (xamã) – como um dos elementos centrais de sua religiosidade e agora dentro da religião institucionalizada, inserindo-os assim no interior de um novo circuito de significados referenciados na Bíblia Sagrada.

Outro ponto a destacar na religiosidade quilombola pentecostal é a aglutinação do domínio do conhecimento das ervas – a medicina tradicional – que tem sido preservada e ressignificada à luz da “Palavra”. Uma das participantes da pesquisa insistiu em frisar que sua *expertise* na arte de fazer garrafadas – medicamentos fitoterápicos da medicina não ocidental armazenados em garrafas, aprendida com sua avó, uma pajé, é uma prática diferente daquela realizada no passado e algo “de Deus” em sua vida:

Deus foi quem colocou nessas plantas o poder da cura, não foi eu não e muito menos o Diabo. A gente tá com dor de barriga e faz um chá de batatinha roxa e boldo; se bateu e faz um emplasto de mastroz com andiroba e sebo de carneiro; foi picado por algum bicho venenosos e toma o sumo da vassoura do botão, e fica bom. Quem criou essas plantas, não foi Deus? Eu não aceito que digam que isso não é de Deus! As nossas avós, nossas Mãe-velhas, misturavam isso com coisa que não era de Deus, mas eu não faço isso. Aprendi com minha avó pra que que uma planta serve pra curar uma doença e outra, mas só isso. E isso eu mantenho [...] faço meus remédios e guardo aqueles que dá pra guardar assim, oh, na garrafa (Entrevistado(a) E, *Sic*).

Quanto à crença no feitiço, ela continua comum entre os evangélicos, mas agora as atividades mágicas são interpretadas sob a doutrina da Batalha Espiritual. Durante minha estadia na comunidade, a esposa de um obreiro da igreja estava com sintomas depressivos a ponto de ter passado semanas apática, sem sair do quarto e emagrecendo bastante. Nas últimas crises, adotou o hábito de passar

alguns dias na casa de sua irmã, não obstante continuasse a rejeitar qualquer tratamento médico.

De acordo com seu esposo, esse mal-estar começou há dois anos, quando ele dirigia uma congregação próxima de São Pedro. Sua esposa estava ao púlpito, cantando, quando um galo entrou na igreja fazendo barulho e ninguém conseguia pegar ou calar a ave, até que, de repente, o galo se dirigiu ao altar e repousou ali nos pés da senhora que cantava parando absolutamente de fazer barulho, inclusive ficando “besta”. Desde aquele momento, disse o esposo, nunca mais a mulher foi a mesma. E nada tirava do marido a certeza de que “fizeram uma coisa” (feitiço) para sua esposa.

Em torno do caso se desenrolava um dilema: feitiço não pega em crente que está em santidade com o Senhor – acreditam; logo, a esposa do obreiro estaria em pecado e por isso o Senhor permitira que Satanás a tocasse a ponto de vir a adoecer? Ou estaria o Senhor fazendo com ela como fez com Jó? Estava a prová-la para testar sua fé e fidelidade, mas logo em breve restituiria a ela a saúde que Satanás, por permissão de Deus, levava? A resposta só o tempo diria, mas de uma coisa todos tinham certeza: um feitiço foi o começo dessa situação.

No que tange à relação entre parentesco e a religião evangélica pentecostal em São Pedro, não consegui verificar qualquer desarranjo familiar causado pela conversão dos quilombolas à nova fé. Desde muito tempo antes da chegada da igreja, as famílias dos sitiantes negros já estavam unidas por laços de parentesco que continuavam a acontecer sem qualquer problema, no momento da pesquisa. Os desentendimentos entre familiares eram pontuais, mas nunca relacionados à igreja, girando em torno da falta de reciprocidade de favores, vantagens em atividades conjuntas, fofocas e afins. É certo que, depois de convertidos, os crentes deixavam de participar de eventos familiares com “bebedeira” [ingestão de bebida alcoólica], mas não se furtavam a participar de comemorações familiares onde havia consumo de bebida alcoólica:

Desde que o compadre entrou pra crença, ele parou de beber com a gente, mas se for aniversário, ou coisa assim, ele vem. Almoça, fica um pouco e vai embora antes da bagaceira [momento em que a animação dos presentes fica bastante elevada por causa dos efeitos da ingestão de álcool] (Entrevistado(a) F, *síc*).

Contudo, é válido salientar que a igreja fundada pelos patriarcas da Família Rodrigues (Pedro e Sebastiana) continuava sob o controle da família dos fundadores. O filho mais novo do casal Rodrigues era o dirigente da igreja e o presbitério, posto eclesiástico mais alto na congregação, era exercido pelo neto e pelo sobrinho de Pedro e Sebastiana.

No tocante à relação entre identidade quilombola e a fé evangélica, percebi que em São Pedro transcorre algo já percebido por Boyer (2002, p. 173) entre quilombolas de outra parte da Amazônia Brasileira (Baixo Tocantins): “os crentes, na verdade, não se recusam a ser quilombolas. Eles simplesmente não aceitam as modalidades de sua definição atual”, qual seja, a definição de sua identidade e cultura como algo forçosamente e inexoravelmente afroreferenciado ou afrocentrado.

Sou quilombola [...] A história do quilombola é algo muito lá

de trás, a gente assim já não viveu mesmo esse momento de lá dos nossos antepassados. Então [...] foi descoberto que a nossa família lá atrás, surgiu num momento... [...] que a gente tinha essas raízes. A gente sabe que a gente tem essa raiz porque vem lá de trás, mas isso não resume o que a gente é (Entrevistado(a) G, *sic*).

[quanto a ser quilombola] eu sempre procurei levar no sentido, assim, de herdeiros, no sentido de sangue [...] nós somos descendentes de pessoas que foram escravizadas, somos geração deles. É isso que eu sempre procurei focalizar e assim eu digo que é. Então é isso que eu entendo [...] não tem nada a ver de 'você tem que viver assim' (Entrevistado(a) H, *sic*).

O crente salvo é um cidadão do Céu e ele deve se comportar aqui na terra assim. Ser brasileiro, ser quilombola, morador de Castanhal ou de onde seja, é uma coisa passageira, que vai acabar [...] então ser quilombola é do jeito que for melhor pra gente e de acordo com a Palavra de Deus [...] a gente que é crente e é quilombola muitas das vezes tem nosso jeito de viver ignorado, como se não fosse quilombola, mas a vida do crente é vida quilombola (Entrevistado(a) G, *sic*).

Conclusões

Segundo Hall (2013, p. 36), as palavras que definem a dinâmica das culturas e das identidades culturais na Diáspora Africana são "hibridismo", "tradução" e "*différance*". A pressão colonial e os encontros premeditados e inusitados entre povos diferentes conferiram à experiência diaspórica um efeito caleidoscópico, ainda que haja a persistência de elementos culturais de origem africana ou que na disputa política a referência à África (esta reimaginada e reinventada nos discursos e nas experiências coloniais e pós-coloniais) seja mobilizada. As populações negras, diz Hall (2013), não estão ligadas ao continente africano por uma cadeia inquebrantável por onde a cultura africana teria fluído e se mantido intacta, mas sim por meio de elos forjados em processos de adaptação e reelaboração sincrética que não raramente estão imbuídas de ambiguidade.

Tendo observado o comportamento dos sujeitos nos processos de "hibridismo", "tradução" e "*différance*" no contexto afrodiaspórico quilombola em foco, penso ser válido acrescentar às observações de Hall (2013) a ideia de "agência" proposta por Giddens (2003). O sociólogo britânico recupera a ideia formulada por Max Weber, que considerava que a dominação não elimina o sentido subjetivo do agente nas relações de poder, por isso mesmo a ação social muitas vezes não consistiria em uma reprodução das prescrições dominantes, mas em adaptações que seguiriam as linhas gerais da dominação, mas com variados rearranjos.

À interpretação de Weber, Giddens (2003) acrescenta que em muitas situações o agenciamento dos sujeitos é caracterizado pela reflexividade (o agente sabe o que está fazendo e premedita sua ação referenciado por um fim), contudo, em outros momentos, a combinação de situações singulares e a falta de consciência absoluta dos incontáveis aspectos de sua ação fazem com que o agente nem sempre saiba o que está fazendo, especialmente quando realiza uma ação

não premeditada. Além do mais, “o fluxo da ação produz continuamente consequências que não estavam nas intenções dos atores, e estas também podem formar condições não reconhecidas de ação” (Giddens, 2003, pp. 31-32).

Considerando esses conceitos e os dados etnográficos expostos, concluo que os quilombolas de São Pedro historicamente exercem o papel de agentes de sua religiosidade. Assim como no passado eles se apossaram do catolicismo que lhes foi imposto e o hibridizaram com outras crenças e práticas de origem africana e indígena, de tal maneira que produziram um catolicismo negro/“crioulizado” radicalmente diferente (“*différent*”) da tradição católica oficial e do direito canônico, na atualidade eles também se apossam do pentecostalismo evangélico e o combinam com os elementos de sua cosmovisão quilombola.

Os quilombolas produzem sua religião e religiosidade conjugando a doutrina pentecostal à luz dos elementos culturais locais e do ambiente biofísico e social. O resultado é uma religião/religiosidade coerente com a cosmovisão composta por seres humanos e seres intangíveis, da qual decorre uma nova conduta para com o espaço biofísico. A tendência de reverenciar um patrono e promotor do bem-estar individual e coletivo continua, agora concentrada na figura de Jesus, que passou a ser o credor de bênçãos e punições nos casos de quebras de deveres para com o “trabalho na obra” [atividades da igreja] e infidelidade no pagamento dos dízimos.

A religiosidade continua marcada pelo êxtase religioso e pela presença de um especialista do êxtase. Outrora o xamã/*medicine man* e agora o “profeta” – qualquer pessoa escolhida por Deus para ser usado [em transe] pelo Espírito Santo na execução de curas e profecias. A díade êxtase e especialista do êxtase, que antes era um apêndice da religião católica, no pentecostalismo foi inserida na religião oficial. E a medicina tradicional foi mantida e ressignificada, assim como a magia da qual ninguém duvida, mas que é classificada como arte diabólica.

O pentecostalismo não enfraqueceu a estrutura familiar e a identidade quilombola, mas tensiona o afro-referenciamento e afrocentrismo pelos quais não raramente essas comunidades diaspóricas têm sido lidas, visto que os próprios quilombolas evangélicos se afirmam como negros e quilombolas cujo modo de vida ultrapassa suas heranças africanas.

Apesar de não possuírem o domínio dos fluxos de ação e das consequências que seu agenciamento hibridizante/tradutor/“*différenciateur*” gera, não se pode dizer com razão que o pentecostalismo produzido em São Pedro é um bem cultural de fora inserido no quilombo e, por isso, estranho. Na verdade, trata-se de uma religião autenticamente quilombola e, por isso mesmo, mais um desdobramento do vasto conjunto de experiências agenciadas das religiosidades afro-diaspóricas do contexto brasileiro.

Conflito de interesse

O artigo apresenta parte dos resultados do Projeto de Pesquisa Quilombolas evangélicos e os enquadramentos da teoria antropológica brasileira, financiado pela Fundação Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES-Brasil), do qual o autor é o pesquisador responsável.

Referências

- Abumanssur, E. S. (2011). A conversão ao pentecostalismo em comunidades tradicionais. *Horizonte*, 9(22), 396-415. <https://doi.org/10.5752/P.2175-5841.2011v9n22p396>
- Alarcón, N. M. (2010). La representación social del Diablo en el pentecostalismo: Un estudio de caso en Santiago de Chile. *Revista Cultura y Religión*, 4(2), 225-240. <https://doi.org/10.61303/07184727.v4i2.125>
- Bardin, L. (2016). *Análise de conteúdo*. Edições 70.
- Boyer, V. (2002). Quilombolas et évangéliques : une incompatibilité identitaire ? Réflexions à partir d'une étude de cas en Amazonie brésilienne. *Journal de la Société des Américanistes*, 88, 159-178. <https://doi.org/10.4000/jsa.2765>
- Boyer, V. (1996). A etnicidade dos quilombolas e a religião dos evangélicos: um exemplo do Baixo Amazonas. *Boletim Rede Amazônia*, 2(1), 29-36. <https://hal.science/hal-01415851>
- Cantón, M. (2009). Simbólica y política del diablo pentecostal. *Revista Cultura Y Religión*, 3(1), 81-95. <https://doi.org/10.61303/07184727.v3i1.171>
- Carreiro, G. S. (2020). O crescimento do pentecostalismo entre quilombolas: por uma sociologia da presença pentecostal em comunidades quilombolas de Alcântara (MA). *Sociedade e Estado*, 35(2), 581-603. <https://doi.org/10.1590/s0102-6992-202035020009>
- Clifford, J., & Marcus, G. E. (2016). *A escrita da cultura. Poética e política da etnografia*. Editora da UERJ, Papéis Selvagens Edições.
- Comaroff, John, & Comaroff, Jean. (2009). *Ethnicity, Inc*. The University of Chicago Press.
- Correa, M. A. O. S. (2020). Comunidades tradicionais quilombolas do Sítio Alto e Mocambo: entre os rituais afro e as práticas pentecostais. *Tear online*, 9(1), 19-33.
- Cortén, A. (1996). *Os pobres e o Espírito Santo: o pentecostalismo no Brasil*. Vozes.
- Duarte, A. (2012, 01 de julho). Demógrafo diz que até 2030, católicos devem ser menos de 50%: entrevista com José Eustáquio Diniz Alves. *O Globo*. <https://oglobo.globo.com/politica/demografo-diz-que-ate-2030-catolicos-devem-ser-menos-de-50-5362149>
- Figueiredo, A. M. (1995). Um Natal de negros. Esboço etnográfico sobre um ritual religioso num quilombo amazônico. *Revista de Antropologia*, 32(2), 207-238. <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.1995.111569>
- Geertz, C. (2009). *Obras e vidas. O antropólogo como autor*. 3a ed. Editora UFRJ.
- Giddens, A. (2003). *A constituição da sociedade*. Martins Fontes.
- Gomes, F. S. (2015). *Mocambos e quilombos. Uma história do campesinato negro no Brasil*. Claro Enigma.

- Gomes, F. S., & Campelo, M. M. (2005). Brincadeiras de Santa Bárbara: narrativas e notas de pesquisas sobre religiosidades, identidades e memória. In F. S. Gomes, R. E. Acevedo, M. C. Coelho, J. M. Queiroz e G. M. Prado (Eds.). *Meandros da História. Trabalho e poder no Grão-Pará e no Maranhão* (pp. 191-207). Unamaz.
- Hall, S. (2013). *Da diáspora. Identidades e mediações culturais* (L. Sovik Ed.). Editora UFMG.
- Lindhardt, M. (2011) La Globalización Pentecostal: Difusión, Apropiación y Orientación Global. *Revista Cultura y Religión*, 5(2), 117-136. <https://doi.org/10.61303/07184727.v5i2.87>
- Malinowski, B. (2018). *Argonautas do Pacífico Ocidental. Um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné melanésia*. Ubu Editora.
- Marin, R. E. A., & Castro, E. M. R. (1999). Mobilização política de comunidades negras rurais. Domínio de um conhecimento praxiológico. *Novos Cadernos NAEA*, 2(2), 73-106. <http://dx.doi.org/10.5801/ncn.v2i2.110>
- Maués, R. H. (1995). *Padres, pajés, santos e festas*. Catolicismo popular e controle eclesiástico. Um estudo antropológico numa área do interior da Amazônia. Cejup.
- Maués, R. H., & Villacorta, G. M. (2011). Pajelança e encantaria amazônica. In R. Prandi (Ed.). *Encantaria brasileira. O livro dos mestres, caboclos e encantados* (pp. 11-58). Pallas.
- Nina Rodrigues, R. (2010). *Os africanos no Brasil*. Centro Edelstein de Pesquisas Sociais.
- Pinto, B. C. M. (2010). *Filhas das matas. Práticas e saberes de mulheres quilombolas na Amazônia Tocantina*. Açaí.
- Price, R. (1996). *Maroon societies. Rebel slave communities in the Americas* (3a ed.). Johns Hopkins University Press.
- Reis, J. J., & Gomes, F. S (Org.). (1996). *Liberdade por um fio. História dos quilombos no Brasil*. Companhia das Letras.
- Salles, V. (1969). Cachaça, pena e maracá. *Brasil Açucareiro*, 37(2), 46-55.
- Trindade, L. (2000). *Conflitos sociais e magia*. Hucitec, Terceira Margem.
- Vergolino-Henry, A., & Figueiredo, A. N. (1990). *A presença africana na Amazônia colonial: uma notícia histórica*. Arquivo Público do Pará.
- Winkin, Y. (1998). *A nova comunicação. Da teoria ao trabalho de campo*. Papirus.

Derechos de Autor © 2024 Alef Monteiro



Esta obra está protegida por una licencia [Creative Commons 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Usted es libre para Compartir —copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato— y Adaptar el documento —remezclar, transformar y crear a partir del material— para cualquier propósito, incluso para fines comerciales, siempre que cumpla la condición de:

Atribución: Usted debe dar crédito a la obra original de manera adecuada, proporcionar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que tiene el apoyo del licenciante o lo recibe por el uso que hace de la obra.