



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE**  
**PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO INTERDISCIPLINAR EM CULTURAS**  
**POPULARES**

**ITANIA MARA SANTOS**

**DO CATOLICISMO AO PENTECOSTALISMO: HIBRIDISMO E INCULTURAÇÃO**  
**RELIGIOSA NA COMUNIDADE QUILOMBOLA SÍTIO ALTO- SIMÃO DIAS /SE**

**SÃO CRISTÓVÃO**

**2024**

**ITANIA MARA SANTOS**

**DO CATOLICISMO AO PENTECOSTALISMO: HIBRIDISMO E INCULTURAÇÃO  
RELIGIOSA NA COMUNIDADE QUILOMBOLA SITIO ALTO – SIMÃO DIAS/SE.**

Texto de qualificação apresentado ao Programa de Pós-Graduação em Culturas Populares da Universidade Federal de Sergipe como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Culturas Populares.

Orientadora: Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Marina Aparecida Oliveira dos Santos Correa.

Co-orientador: Prof. Dr. Roberto Dos Santos Lacerda

**SÃO CRISTÓVÃO**

**2024**

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA BIBLIOTECA CENTRAL  
UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE

Santos, Itania Mara.

S237d Do catolicismo ao pentecostalismo: hibridismo e inculturação religiosa na comunidade quilombola Sitio Alto – Simão Dias/SE / Itania Mara Santos; orientadora Marina Aparecida Oliveira dos Santos Correa. - São Cristóvão, SE, 2024.

91 f.: il.

Dissertação (mestrado Interdisciplinar em Culturas Populares) – Universidade Federal de Sergipe, 2024.

1. Cultura popular. 2. Pentecostalismo. 3. Quilombolas. 4. Fusão cultural. 5. Comunidades. I. Correa, Maria Aparecida Oliveira dos Santos, orient. II. Título.

CDU 316.7:2

ITANIA MARA SANTOS

**DO CATOLICISMO AO PENTECOSTALISMO: HIBRIDISMO E INCULTURAÇÃO  
RELIGIOSA NA COMUNIDADE QUILOMBOLA SITIO ALTO – SIMÃO DIAS/SE.**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós Graduação Interdisciplinar em Culturas Populares da Universidade Federal de Sergipe, como parte dos requisitos para obtenção do título de Mestre em Culturas Populares. Esta dissertação foi julgada e aprovada pela comissão abaixo assinada em 27 de Fevereiro de 2024.

São Cristovão, Sergipe, Brasil

**BANCA EXAMINADORA**

**Marina Aparecida Oliveira dos Santos Correa**  
**Programa de Pós Graduação Interdisciplinar em Culturas Populares**

---

**Prof. Dr. Edin Sued Abumanssur**

---

**Prof. Mestre Luíz Carlos Vieira Tavares**

---

**Luana Foroni Andrade**

---

**SÃO CRISTÓVÃO (SE)**

**2024**

Dedico este trabalho a Francilene Fiscina Gracez,  
que me ensinou acerca do instante, ter consciência  
do caminho que estou seguindo e apreciar a vida  
com os olhos da alma.

## **AGRADECIMENTO**

Agradeço a Deus por ter me dado sabedoria e força para começar e concluir essa obra; Agradeço a minha mãe que suporta o que há de pior em mim e ao meu pai que sempre fica com a melhor parte.

Agradeço a minha orientadora, Marina Aparecida, que se configurou uma verdadeira luz que iluminou meus passos quando, por muitas vezes, tive medo de não concluir a pesquisa devido às implicações que o campo apresentou. Ela é uma verdadeira agulha que, desde o dia que nos conhecemos, só me abriu caminhos.

Agradeço também ao meu coorientador Roberto Lacerda, também professor do Programa de Culturas Populares, que de alguma maneira contribuiu para efetuação dessa proposta. Agradeço imensuravelmente a Maria e a D. Josefa, líderes do quilombo Sítio Alto, vozes potentes, mulheres acolhedoras, resistentes.

No mais, agradeço aos deuses que existem, pela minha alma indomável.

“Não se escolhe Deus ou a cultura, mas ambos” (Santiago Filho, 2017)

## RESUMO

A presente pesquisa centra-se em investigar a presença do movimento pentecostal na comunidade tradicional quilombola Sítio Alto, situada a 8 km do município de Simão Dias/SE, comunidade esta que durante muito tempo foi influenciada e representada “em maioria” pela religião católica, uma vez que estamos falando de uma comunidade quilombola com influências de religião de matriz africana e com contato com o pentecostalismo - objeto de estudo da presente pesquisa. Mediante a presença da Igreja Pentecostal Raíz de Jessé Vida, com sede em Minas Gerais, é notório o processo de conversão e/ou abandono dessa comunidade, que aos poucos vai migrando da religião católica e aderindo os princípios do pentecostalismo. Além disso, muitos têm sido seus desdobramentos na América Latina, apresenta-se cada vez mais de forma diversificada a ponto de alguns autores denominarem de pentecostalismos. A partir de então, investiga-se aqui se essa transição do modelo religioso afeta o modo de vida desses habitantes, seus hábitos e costumes. Quanto à metodologia deste estudo, se desenvolverá sob uma abordagem qualitativa, pois aspira dissertar sobre o modo de vida de um povo e, também possui caráter etnográfico. Para tanto, adotaremos tais condutas: ouvir, sentir e observar os comportamentos, com o propósito de buscar compreender a dinâmica da aparição e entrelaçamento com a cultura do movimento pentecostal no quilombo Sítio Alto. No momento presente, o tipo de pesquisa obedece ao modo descritivo, à medida que ele revela características de uma determinada população e, ao mesmo tempo, configura-se também como pesquisa participante, uma vez que visa a colaboração dos moradores desta localidade. Quanto aos instrumentos de coleta de dados, esta proposta utilizar-se-á de entrevistas realizadas com a matriarca do quilombo, D. Josefa e Maria, pastora da Igreja evangélica. Dessa forma, haverá uma aproximação entre o pesquisador e o entrevistado.

**Palavras-chave:** Pentecostalismo, Cultura Popular, Hibridismo, Quilombo, Neocomunidades.

## ABSTRACT

This research focuses on investigating the presence of the Pentecostal movement in the traditional quilombola community Sítio Alto, located 8 km from the municipality of Simão Dias/SE, a community that for a long time was influenced and represented “in the majority” by the Catholic religion, since we are talking about a quilombola community with African religious influences and contact with Pentecostalism - the object of study of this research. Through the presence of the Raíz de Jessé Vida Pentecostal Church, based in Minas Gerais, the process of conversion and/or abandonment of this community is notorious, as it gradually migrates from the Catholic religion and adheres to the principles of Pentecostalism. Furthermore, there have been many developments in Latin America, presenting itself in an increasingly diverse way to the point where some authors call it Pentecostalism. From then on, we investigate whether this transition in the religious model affects the way of life of these inhabitants, their habits and customs. As for the methodology of this study, it will be developed under a qualitative approach, as it aims to discuss the way of life of a people and also has an ethnographic character. To this end, we will adopt the following behaviors: listen, feel and observe behaviors, with the purpose of seeking to understand the dynamics of the appearance and intertwining with the culture of the Pentecostal movement in the Sítio Alto quilombo. At the present time, the type of research follows the descriptive mode, as it reveals characteristics of a certain population and, at the same time, it is also configured as participatory research, as it aims at the collaboration of residents of this location. As for data collection instruments, this proposal will use interviews carried out with the matriarch of the quilombo, D. Josefa e Maria, pastor of the evangelical Church. This way, there will be a rapprochement between the researcher and the interviewee.

**Keywords:** Pentecostalism, Popular Culture, Hybridity, Quilombo, Neocommunities.

## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

<u>Figura 1: Mapa do estado de Sergipe com sinalização do município de Simão Dias.</u>	52
<u>Figura 2: Modelo da construção das casas.</u>	54
<u>Figura 3: Associação de Moradores do quilombo (local em que são realizados os cultos da Igreja Evangélica Raiz de Jessé).</u>	55
<u>Figura 4: Pastora Maria Aparecida.</u>	61
<u>Figura 5: O chamamento de Maria.</u>	62
<u>Figura 6: Maria sendo chamada para pastorear.</u>	62
<u>Figura 7: Pastora Maria com a estola sacerdotal e pastora Vania Aparecida Gonçalves Jesus de Almeida (de vestido vermelho, com a bíblia na mão, líder da Igreja em Minas Gerais).</u>	64
<u>Figura 8: Maria ao chegar no Estado de Minas Gerais.</u>	65
<u>Figura 9: Ritual católico.</u>	67
<u>Figura 10: Revelação à Gilma.</u>	78

## **LISTA DE ABREVIATURA E SIGLAS**

BE- Bancada Evangélica

BPC-Igreja o Brasil para Cristo

CEI- Cruzada Evangélica Interdenominacional

IEQ- Igreja do Evangelho Quadrangular

IEAD-Igreja Evangélica Assembléia de Deus (AD)

IDP- Igreja Deus Proverá

IURD-Igreja Universal do Reino de Deus

IERJ- Igreja Evangélica Raiz de Jessé

MST- Movimento dos Trabalhadores Rurais sem Terra

## SUMÁRIO

<b><u>INTRODUÇÃO</u></b>	13
<b><u>CAPÍTULO I</u></b>	26
<b><u>(RE)LEITURA DO PENTECOSTALISMO DO SÉCULO XXI NA CULTURA BRASILEIRA E SUAS INTERFACES COM O CATOLICISMO</u></b>	26
<u>1.1 Pentecostalismo: percursos e perspectivas</u>	26
<u>1.2 Eis que (quase) tudo se fez novo</u>	29
<u>1.3 A linguagem pentecostal nos dias atuais: toda autoridade é constituída por Deus</u>	33
<u>1.4 Festas, procissões e romarias: aspectos do catolicismo popular</u>	36
<u>1.5 Festas, procissões e romarias: quando a arte imita a vida</u>	37
<u>1.6 Catolicismo popular tradicional e pentecostalismo: intersecções</u>	39
<u>1.7 Do catolicismo ao pentecostalismo: vinho novo em odres velhos</u>	41
<u>1.7.1 Testemunho</u>	42
<u>1.7.2 Batismo e Confissão</u>	43
<u>1.8 Hibridismo cultural na cultura popular</u>	43
<u>1.9 (Des)ordem sinkrética</u>	46
<u>1.10 Pentecostalismo cultura do negro</u>	47
<b><u>CAPÍTULO II</u></b>	50
<b><u>A (RE)EXISTENCIA DE SÍTIO ALTO: UM QUILOMBO (DE)COLONIZADO?</u></b>	50
<u>2.1 Cultura quilombola</u>	50
<u>2.2 Contexto histórico do município de Simão Dias: Situando Sítio Alto</u>	51
<u>2.3 Raízes quilombolas: Onde tudo começou</u>	54
<u>2.4 Configuração sociorreligiosa da comunidade quilombola</u>	58
<u>2.5 Que a mulher não esteja em silêncio: mulher negra e religiosidade</u>	59
<u>2.6 Ninguém se torna pentecostal à toa.</u>	62
<u>2.7 Raízes quilombolas: Cultivando a tradição</u>	68
<b><u>CAPÍTULO III</u></b>	72
<b><u>NOVAS LUZES PARA UMA POSSÍVEL (RE)LEITURA DO QUILOMBO SÍTIO ALTO A PARTIR DO CONCEITO DE NEOCOMUNIDADES</u></b>	72
<u>3.1 Neocomunidades</u>	72
<u>3.2 Símbolos do Catolicismo Ressignificados pelo pentecostalismo</u>	73
<u>3.3 O Óleo Santo</u>	74
<u>3.4 Correntes de oração</u>	76
<u>3.5 O Santo Católico</u>	77
<u>3.6 A (Re)descoberta da dança no culto pentecostal</u>	78

<u>3.7 Deixe o menino rodar</u>	79
<b><u>CONSIDERAÇÕES FINAIS</u></b>	83
<b><u>REFERÊNCIAS</u></b>	85
<b><u>APÊNDICE</u></b>	91

## INTRODUÇÃO

Nos últimos anos, não tem sido uma tarefa difícil encontrar pesquisas de cunho acadêmico voltadas para as comunidades quilombolas, tendo em vista que tais estudos vêm tomando força na América Latina. Essas comunidades, por sua vez, representam a resistência e luta de um povo que se testifica por meio de sua história. No quilombo é possível verificar etnias, raças, línguas, práticas religiosas, uso da sabedoria popular, rezadeiras etc, ou seja, ele se configura um celeiro promissor para eventuais pesquisas em virtude de sua rica cultura. Haja vista, é importante ressaltar que a história do quilombo no Brasil está intrinsecamente atrelada ao Brasil colonial, logo, faz-se imprescindível rememorar momentos da escravidão. Em linhas gerais<sup>1</sup>, os negros eram trazidos para o Brasil por meio dos navios negreiros e obrigados a conviverem com outras práticas de vida e hábitos humanos, a exemplo dos índios. As pessoas escravizadas tinham seus corpos torturados a mando dos senhores donos das fazendas e, em virtude dessa opressão, tentavam fugir em busca de liberdade. Numa outra localidade, objetivavam se (re)estruturar, dando origem ao quilombo.

A pretensão de estudar acerca dessas comunidades tradicionais quilombolas emerge a partir da disciplina arte e cultura popular, isolada no curso de Culturas Populares<sup>2</sup>, que possibilitou a compreensão da ligação entre cultura e religião, por entender que esse fenômeno, a religião, não se exaure e também não se restringe a uma única esfera religiosa, pois pode ser analisada pelo viés sociológico, psicológico, filosófico, etc. Para tanto, esta pesquisa se configura um desafio e, desse modo, em contato com o pensamento decolonial, comecei a examinar a aparição de outras formas de religiosidade que emergem no quilombo, suplantando, em alguns momentos, as culturas anteriores, a exemplo de catolicismo, umbandismo e candomblé.

Buscando situar o leitor(a) acerca do que me fez propor este projeto, a referida disciplina isolada foi indispensável para minha formação, na perspectiva de intentar

---

<sup>1</sup> Acerca dessa convivência religiosa entre negros e índios, Oliveira (2006) esclarece que “os negros traziam consigo as religiões ancestrais e aceitaram os conteúdos das religiões indígenas quando semelhantes aos seus, e ainda conviveram com a religião dos brancos, uma vez que seus senhores não aceitavam outra forma de manifestação religiosa. Os africanos camuflam suas crenças por meio de justaposição dos orixás com os santos católicos. Mas, pela condição de escravo, poderia ser vantajosa a conversão, que poderia ser um instrumento de ascensão social para o negro, que passaria a ter algumas regalias” (Oliveira, 2006, p. 74).

<sup>2</sup> Site para consulta de produções de teses e dissertações: <[https://www.sigaa.ufs.br/sigaa/public/programa/defesas.jsf?lc=pt\\_BR&id=1055](https://www.sigaa.ufs.br/sigaa/public/programa/defesas.jsf?lc=pt_BR&id=1055)>. Acesso em 03 de fevereiro de 2024.

compreender essa nova configuração de campo religioso no tocante ao povo quilombola pelo prisma dos estudos culturais, subalternos decoloniais na contemporaneidade, pelo fato de que o quilombo por si já é resistência e, também, pelo viés da teoria da complexidade. Assim, o objeto de estudo é a transformação religiosa que ocorre na comunidade quilombola Sítio Alto, localizada em Simão Dias, em relação à transição do catolicismo para o pentecostalismo. Com isto, acreditei que tais estudos favoreceriam o reconhecimento e diferenças de outras crenças religiosas, contribuindo para minimizar tanto a intolerância, quanto o racismo religioso e compreender como se dá essa ligação entre religião de matriz africana, catolicismo popular e pentecostalismo.

Se essas transformações decorrem da modernidade, elas serão nosso fio condutor para nos aproximarmos dessa comunidade que, mediante levantamento bibliográfico, tem sido público preterido em pesquisas científicas. Embora reconheça que as temáticas mais discutidas no que diz respeito ao quilombo frequentemente versam sobre saúde, educação e identidade, ressaltamos aqui no programa de culturas populares o aspecto religioso em virtude de que “religião é, e sempre foi, cultura. Ou seja, está inserida naquilo que compreendemos como fruto de produção simbólica humana” (Oliveira, 2015, p.11).

No bojo entre religião e espiritualidade, uma breve distinção dessas categorias pode ser encontrada no livro “Espiritualidade: um caminho de transformação”, do teólogo Leonardo Boff (2001). A este respeito o autor elucida:

Considero que espiritualidade esteja relacionada com aquelas qualidades do espírito humano-tais como amor, e compaixão, paciência e tolerância, capacidade de perdoar, contentamento, noção de responsabilidade, noção de harmonia-que trazem felicidade tanto para a própria pessoa quanto para pessoa. (Boff, 2001, p. 21)

Além disso, Boff (2001), em sua conceitualização, nos afirma que a religião está:

Relacionada com a crença no direito à salvação pregada por qualquer tradição de fé, crença que tem como um de seus principais aspectos a aceitação de alguma forma de realidade metafísica ou sobrenatural, incluindo possivelmente uma ideia de paraíso ou nirvana. (Boff, 2001, p. 20)

A predileção pelo quilombo Sítio Alto justifica-se pelo fato de que ele não está entre os mais estudados, segundo pesquisa bibliográfica<sup>3</sup>. Ou seja, as publicações já existentes estão na esfera da saúde, a saber, a dança de roda como prática terapêutica e curativa. No entanto, o fenômeno do pentecostalismo, o qual nos propomos a estudar, também enfatiza a cura divina dentre outras características que lhe são atribuídas. A manifestação do movimento pentecostal

---

<sup>3</sup> Os quilombos com mais publicações encontradas foram, respectivamente, Mocambo de Porto da Folha (12), Brejão dos Negros (12), Mussuca (8) e Maloca (6) (Feitosa, *et al*, p. 99).

chegou ao quilombo por meio de três pessoas que aderiram a um novo modelo de fé e crença, particularmente, duas delas no âmbito da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) e outra no campo da Igreja Deus Proverá por meio da filha de Dona Josefa, Maria, que cede o espaço de sua casa para as novas celebrações litúrgicas, professando a partir de então a fé pentecostal, mesmo quando sua mãe se utilizava das práticas de umbanda.

A partir do objeto, elaboramos perguntas as quais esperamos esclarecer ao longo da proposta. A problemática central reside no processo de hibridismo religioso e inculturação que ocorre na comunidade quilombola Sítio Alto, à medida que se observa uma mudança gradual da prática dominante do catolicismo para o pentecostalismo. Nesse contexto, surgem questionamentos que foram feitos no momento da entrevista: Como se dá esse processo de transição? Quais fatores influenciam a adesão ao pentecostalismo? Por fim, como a cultura quilombola é incorporada nessa nova expressão religiosa? Além disso, também é importante compreender os impactos dessas mudanças religiosas na identidade cultural, nos laços comunitários e nas relações sociais dentro da comunidade quilombola. Serão expostas aqui as questões correlacionadas com suas vivências pessoais e de fé. Realizaremos a investigação da presença e do crescimento do movimento pentecostal na comunidade tradicional quilombola, Sítio Alto, situada no município de Simão Dias/SE. Será esse o *locus* de estudo e conseqüentemente, aliado a isso, examinaremos o processo de conversão e/ou abandono da religião católica, que vigorava com intensidade naquele território e é praticada pela maioria.

Diante da categoria território ou territorialidade Sarita Albagli (2004) faz uma clara distinção. Para ela o território:

É construído historicamente, remetendo a diferentes contextos e escalas: a casa, o escritório, o bairro, a cidade, a região, a nação, o planeta. Daí que o território seja objeto de análise sob diferentes perspectivas – geográfica, antropológico-cultural, sociológica, econômica, jurídico-política, bioecológica –, que o percebem, cada qual, segundo suas abordagens específicas. (Albagli, 2004, p. 26)

Enquanto a territorialidade:

Refere-se, então, às relações entre um indivíduo ou grupo social e seu meio de referência, manifestando-se nas várias escalas geográficas – uma localidade, uma região ou um país – e expressando um sentimento de pertencimento e um modo de agir no âmbito de um dado espaço geográfico. No nível individual, territorialidade refere-se ao espaço pessoal imediato, que em muitos contextos culturais é considerado um espaço inviolável. Em nível coletivo, a territorialidade torna-se também um meio de regular as interações sociais e reforçar a identidade do grupo ou comunidade. (Albagli, 2004, p. 28)

Diante do exposto, cabe ressaltar que a territorialidade está voltada para o âmbito do vivido, relacional, e nessa ótica uma zona de jogo de poder se sobressai em suas múltiplas dimensões.

Para tanto, propomos como objetivo geral deste estudo, analisar o processo de hibridismo religioso e inculturação na comunidade quilombola Sítio Alto, em Simão Dias, com foco na transição do catolicismo para o pentecostalismo. Tal objetivo busca compreender como ocorre essa mudança religiosa, quais os fatores que influenciam a adesão ao pentecostalismo e como a cultura quilombola é incorporada nessa nova expressão religiosa. Além disso, pretende-se apontar os impactos dessas transformações religiosas na identidade cultural, nos laços comunitários e nas relações sociais dentro da comunidade quilombola Sítio Alto. Para tanto, seguiremos o roteiro dentro dos objetivos específicos:

- a) Investigar as motivações individuais que levam os membros da comunidade quilombola Sítio Alto a se converterem ao pentecostalismo, em contraste com a prática predominante do catolicismo;
- b) Compreender as razões fundantes de como a comunidade quilombola de Sítio Alto se relaciona com a manifestação do movimento pentecostal no quilombo;
- c) Analisar os elementos de sincretismo religioso e hibridismo cultural presentes na transição do catolicismo para o pentecostalismo na comunidade quilombola, identificando as práticas, rituais e crenças que são incorporados e adaptados nesse processo, e propor subsídio teórico que auxiliem na análise das questões de enfrentamento e resistência, à luz do conceito de Neocomunidades.

Para atender aos objetivos propostos e investigar a transição do catolicismo para o pentecostalismo na comunidade quilombola Sítio Alto, serão utilizadas as seguintes etapas metodológicas:

- I. No primeiro momento foi realizada uma revisão de literatura sobre estudos relacionados ao hibridismo religioso, inculturação religiosa, transformações religiosas em comunidades quilombolas e transição do catolicismo para o pentecostalismo. Serão consultadas fontes acadêmicas, livros, artigos científicos e teses relevantes para embasar o estudo.
- II. No segundo momento, foi empregada técnicas de coleta de dados como entrevistas, que a princípio não obedecem a um roteiro estruturado, e observação participante para obter informações qualitativas sobre as motivações individuais e coletivas. Serão realizadas entrevistas com D. Josefa, matriarca do quilombo que cedeu sua casa para realização das celebrações litúrgicas de cunho pentecostal, e sua filha Maria, que exercerá nessa propositura um papel de protagonismo. Maria foi a primeira pessoa que se converteu no quilombo e depois se tornou pastora daquela localidade, auxiliando os

membros da comunidade quilombola Sítio Alto na transição religiosa, bem como nas transformações culturais e sociais decorrentes desse processo.

III. No terceiro momento, os dados coletados foram analisados de forma qualitativa, utilizando técnicas de análise de conteúdo. Serão identificados os temas, padrões e tendências emergentes relacionados à transição religiosa, hibridismo cultural, inculturação e impactos na identidade cultural e nas relações sociais.

Quanto à metodologia aqui exposta, este estudo se desenvolveu sob uma abordagem de pesquisa documental, envolvendo aspectos mistos com características de pesquisa documental de campo do tipo intervenção participante e com uso de método etnográfico, qualitativo e descritivo. Com isso, intentaremos esforços para uma investigação minuciosa acerca do convívio e do entrosamento da comunidade quilombola Sítio Altense, respaldados na observação de campo, como também nos propomos a averiguar quaisquer registros de escrita, a exemplo de atas pertencentes àquela comunidade. Esse modo de aproximação visa sondar a circunstância, condição e possibilidades de como as pessoas constroem seu universo.

No intuito de esclarecer a nossa intenção e opção pela pesquisa qualitativa, seguem algumas elucidações:

Os pesquisadores qualitativos estão interessados em ter acesso a experiências, interações e documentos em seu contexto natural [...]. A pesquisa qualitativa se abstém de estabelecer um conceito bem definido daquilo que se estuda e de formular hipóteses no início para depois testá-las [...]. Os pesquisadores qualitativos, em si, são uma parte importante do processo de pesquisa, seja em termos de sua própria presença pessoal na condição de pesquisadores, seja em termos de sua experiência no campo e com a capacidade de reflexão que traz ao todo, como membros do campo que está sendo estudado. (Angrosino, 2009, p. 9)

A partir de então, opta-se pelo método etnográfico dado que “a etnografia é a ciência de descrever um grupo humano - suas instituições, seus comportamentos interpessoais, suas produções materiais e suas crenças” (Angrosino, 2009, p. 30). Diante o exposto far-se-á uso da história oral, pois esta é “a grande escola da vida, e dela recupera e relaciona todos os aspectos [...]. Na verdade, o espiritual e o material não estão dissociados” (Bâ, 2010, p. 183).

Ainda acerca de tradição de expressão oral pode-se inferir que:

As tradições e expressões orais [...] contêm elementos da memória e da tradição que envolvem todo sincretismo religioso, valorizando todas as expressões religiosas do povo brasileiro e, por isso, pode ser caracterizada como patrimônio imaterial. Deste modo, transmite-se de geração em geração, devido ao fato de que os rituais são apreendidos pelos mais jovens [...], recriando-os de acordo com a realidade de cada grupo, evidenciando, também, que a tradição oral é muito presente na manutenção dos rituais, e isso gera um sentimento de identidade profundo entre seus participantes (Baldiotti; Santanana, 2020, p.3).

Para tanto, adotaremos tais condutas: ouvir, sentir e observar os comportamentos, sem qualquer intervenção ou posicionamento, com o propósito de buscar compreender o aparecimento, instalação e encadeamento ou apagamento do movimento pentecostal na cultura do quilombo Sítio Alto.

No que se refere às técnicas da coleta de dados etnográficos, nesta proposta iremos, em primeiro lugar, conhecer a comunidade quilombola por meio dos sentidos; em segundo lugar, serão realizadas gravações de entrevistas, com diálogos conduzidos a fim de elencar as ideias mais relevantes e, com isso, otimizar o tempo, tendo em vista que “a gravação é um método de assegurar a exatidão do que é dito [...]e é essencial ter a fala verdadeira pronta para ser ouvida novamente” (Agrosino, 2009, p. 68).

A escolha de investigar a transição do catolicismo para o pentecostalismo na comunidade quilombola Sítio Alto, em Simão Dias, é justificada pela relevância desse fenômeno para compreender as transformações religiosas e culturais vivenciadas por comunidades quilombolas no Brasil. Essa pesquisa visa preencher uma lacuna na literatura acadêmica, que ainda carece de estudos aprofundados sobre o hibridismo religioso e a inculturação religiosa em contextos quilombolas específicos.

A transição religiosa na comunidade quilombola Sítio Alto apresenta um cenário interessante para análise, pois o catolicismo tem sido historicamente a religião predominante entre os quilombolas no Brasil.<sup>4</sup> Compreender os fatores que levam à adoção do pentecostalismo e como ocorre o processo de hibridismo cultural nesse contexto é fundamental para uma compreensão mais ampla das dinâmicas religiosas e culturais que ocorrem nessas comunidades.

Além disso, investigar os impactos dessa mudança religiosa na identidade cultural, nos laços comunitários e nas relações sociais dos quilombolas de Sítio Alto permitirá compreender como essas transformações afetam a vida cotidiana e a estrutura social da comunidade. Essa compreensão é crucial para o desenvolvimento de estratégias de preservação da identidade cultural e valorização das tradições ancestrais quilombolas, em um contexto de pluralidade religiosa.

A pesquisa também tem implicações teóricas e práticas mais amplas. Teoricamente, contribuirá para os estudos sobre religião, cultura e identidade, ao explorar o processo de inculturação religiosa e as interações entre diferentes sistemas de crenças e práticas religiosas. Já em termos práticos, os resultados desta pesquisa podem fornecer insights para líderes

---

<sup>4</sup> A religiosidade é um marco desse povo, tendo como principal religião a católica (Feitosa *et al*, 2021, p. 106)

religiosos, formuladores de políticas públicas e agentes comunitários envolvidos no trabalho com comunidades quilombolas, auxiliando na promoção do diálogo inter-religioso, na preservação cultural e no fortalecimento da coesão social.

Ao intentar escrever acerca do elemento religioso, logo vem à mente que esse assunto se restringe apenas ao subcampo da religião. À vista disso, poríamos um fim em quaisquer outras perspectivas e proporções que o fenômeno toma ou se apresenta. Reflexiono sobre este grupo religioso (quilombo Sítio Alto) pela maneira como essa comunidade se organiza: declaram-se católicos, praticavam umbanda e, a partir de um determinado momento, realizam suas práticas religiosas com a forte presença do pentecostalismo, religião que, até então, não havia indícios de sua presença.

Do ponto de vista teórico, há um número crescente de comunidades quilombolas que se convertem ao pentecostalismo, e a partir de então, eclode o pluralismo das religiões, o sincretismo ou o hibridismo religioso. Mediante levantamento bibliográfico, foi possível identificar que já existe uma certa quantidade de produções científicas voltados para esta temática em alguns estados do Brasil, contudo, não foi encontrado nenhuma escrita acerca da presença do pentecostal e o processo de conversão da comunidade quilombola Sítio Alto no município de Simão Dias/SE. Nosso foco se deu nessa perspectiva pois não há contribuições no estado de Sergipe e, nesta área, o debate se configura promissor. De antemão, deixo claro e evidente que não é objetivo nosso defender qualquer teor teológico, apenas o debatemos no intuito de torná-lo mais próximo da teoria da complexidade, para então compreender como se deu o aparecimento do movimento pentecostal no quilombo, entender seu discurso e os desdobramentos dessa relação.

Do ponto de vista prático, a partir desse estudo seria possível ampliar o conhecimento disponível acerca desse grupo, de como eles se organizam e se percebem, corroborando ou não para o esclarecimento da forte presença do pentecostalismo na referida comunidade. Com isso, esta contribuição se faz pertinente à medida que cria subsídios teóricos para futuros pesquisadores.

Portanto, esta pesquisa se justifica pela relevância do tema no Programa de Pós-Graduação em Culturas Populares – PPGCULT/SE, pela escassez de estudos específicos sobre hibridismo religioso e inculturação religiosa em comunidades quilombolas, pela importância de compreender os impactos socioculturais dessa transição religiosa e pela possibilidade de contribuir tanto para o campo acadêmico quanto para ações concretas de valorização da cultura e identidade quilombola.

No conjunto das publicações que clarificam a temática vigente, utilizarmos o artigo de Elivaldo Serrão Custódio (2019) “Expressões de matriz africana em quilombo protestante no Amapá-AP” faz-se crucial nessa proposta, à medida que objetiva refletir sobre a gênese da religiosidade protestante e pentecostal dezesseis anos após a origem do quilombo. Incontestavelmente, o artigo revela que o movimento protestante e pentecostal modifica as relações da referida comunidade, alterando em seus costumes, contudo, há evidências de que alguns habitantes conservam a religião de matriz africana. Dando continuidade, com o relato dos moradores do quilombo foi possível identificar uma ressignificação da identidade cultural e o reconhecimento do trânsito religioso. Ou seja, em linhas gerais, o aparecimento de uma nova religião faz emergir uma miscigenação de crenças e também o sincretismo religioso.

Por sua vez, na tese de doutorado de Claudio Pereira do Nascimento (2021), intitulada “Do peji ao protestantismo: pluralismo e identidade religiosa afro quilombola na comunidade Sítio Castanho – Garanhuns”, o autor revela implicações e resultados do pluralismo religioso na identidade afro-quilombola da comunidade Sítio Castanho. Dessa feita, ele prossegue discorrendo acerca das influências e como essas práticas religiosas pentecostais alteram o modo de vida e dá origem a uma crise de sentido no que se refere à identidade. São essas transformações e inquietações com a presença do outro que optamos investigar no quilombo Sítio Alto.

O texto do sociólogo Ricardo Mariano (2008), “Crescimento pentecostal no Brasil: fatores internos” vai em busca de averiguar o crescimento e principais motivos que corroboram para o crescimento pentecostal no Brasil, chegando à conclusão de que este fator se dá em primeiro lugar por efeito da concentração do poder eclesiástico, gestão dos moldes empresariais, a eficácia proselitista do evangelismo eletrônico, formação de pastores, a militância religiosa dos leigos, a continuidade com a cultura popular, dentre outros fatores. Com respeito a essa continuidade da cultura popular é que se introduz essa proposição.

O autor salienta que as transformações do campo religioso decorrem como fruto da situação religiosa plural e concorrência que o país se encontra atrelado à vulnerabilidade social, ou seja, quanto mais pobre se é, mais adepto ao pentecostalismo, que “[...] cresce, sobretudo, na pobreza e na periferia das regiões metropolitanas. Seus fiéis concentram-se majoritariamente na base da pirâmide socioeconômica (Mariano, 2008, p. 71)”. Essa realidade supracitada vai de encontro às condições de miserabilidade, as quais o quilombo Sítio Alto passou por muitos anos desde sua fundação. Em outros termos, devido à baixa escolaridade, os leigos são aceitos nessas igrejas pentecostais sem qualquer poder de decisão ou escolha dos futuros líderes aos cargos pastorais. Devido a esses e a outros fatores é que tem crescido o

pentecostalismo nos últimos anos em diversas áreas do país, sobretudo na década de 80. Assim, far-se-á prerrogativa dessa concepção, conforme se pode observar.

Na condição de religião cristã, a principal continuidade do pentecostalismo com a religiosidade popular brasileira consiste na crença em Jesus, demônios, milagres, mitos bíblicos, pecado, curas e intervenções sobrenaturais, feitiçarias, concepções escatológicas. Nesse sentido, geralmente também se ressalta o caráter leigo do pentecostalismo, que permite ao fiel entrar em contato com Deus sem depender da mediação eclesiástica. “Tais semelhanças e continuidades entre religiosidade popular e pentecostalismo, sem dúvida, facilitam a evangelização e a socialização dos novos adeptos das igrejas pentecostais” (MARIANO, 2008, p. 85).

Tratando-se de crescimento pentecostal, cabe ressaltar que além do pentecostalismo, outras proposituras religiosas de expressão ininterruptas com a religiosidade popular trazem consigo transformações no campo. A dinâmica da articulação entre as religiões apontadas por Marina Correa (2020) na obra “Mudanças litúrgicas dos rituais em duas comunidades quilombolas de Sergipe, Sítio Alto e Mocambo” evidencia que o Mocambo (município de Porto da Folha), por sua vez, resiste a qualquer intervenção de outra religiosidade a fim de conservar sua identidade. Em ambos os quilombos é perceptível a tentativa de inserção do pentecostalismo, mas só em Sítio Alto este advento tem êxito e, a partir desta abertura, as práticas religiosas adquiriram características sincréticas e híbridas. Vale pôr em evidência que à prática pentecostal contrapõem-se as religiões afro. “Para os pentecostais de todas as vertentes, rituais de matrizes africanas, tais como dança de roda, samba de coco, são consideradas demoníacas advindas dos ancestrais africanos” (Correa, 2020, p. 24). Ainda nas palavras de Correa (2020):

[...] As igrejas pentecostais, ao se instalarem nessas comunidades, utilizam-se de discursos de ataques, retratando as práticas dessas comunidades como algo do “inimigo”, ou seja, alegam que são práticas demoníacas e impõem que sejam renunciadas, em prol das “bençãos de Deus”, que não passam de discursos e dramatização superficial, subjetivo, vazio de conhecimento dos símbolos e elementos das religiões afro-brasileiras, de suas comunidades, dos verdadeiros valores basilar dessas comunidades, como o exemplo, a Dança de Roda na Comunidade Tradicional Quilombola do Sítio Alto (Correa, 2020, p. 31)

Enfim, de forma concisa, não só as religiões de matriz africana, mas também qualquer outra vertente sofre perseguições, intolerância e discriminação. Pensando nessas questões, acentuar que o campo religioso brasileiro se encontra cada vez mais plural e dinâmico não se configura nenhuma novidade, mas, por outro lado, nos auxilia na compreensão de que já não existe uma religião hegemônica, que se justaponha diante de outras. Corroborando com essa

pluralidade e dinamicidade, os autores Fófano e Junior (2019) apresentam no texto “Reflexões sobre o pentecostalismo no Brasil e sua estrutura litúrgica” a dinamicidade e segmentações do pentecostalismo nos dias atuais. É fato que o pentecostalismo teve sua origem na rua Azusa, em Los Angeles, e teve como propósito buscar o avivamento por meio do Espírito Santo. Esses encontros tinham como características principais “o falar em línguas estranhas, curas, profecias, visões, etc” (Fófano; Júnior, 2019, p. 112).

Vinculado a essa perspectiva, o estudo “Pentecostalismo e ciganidade: efeito identitário”, pesquisa realizada pelos autores Mara Garcia Santos e Mário Igor Shimura (2019), evidencia a chegada e instalação do pentecostalismo em uma comunidade cigana sedentária na cidade de Itapevi, São Paulo. O seu roteiro centra-se, no primeiro momento, em expor a trajetória marginalizada dos povos ciganos no Brasil e como o pentecostalismo alcança esses povos. Por fim, os autores concluem que os ciganos que aderiram ao pentecostalismo apropriam-se dos preceitos da religião, o que corroborou para uma visão que culminou em uma convivência pacífica entre os povos. Posteriormente, é evidenciado o enriquecimento cultural por meio das conversões, fazendo-os abandonar a vida sedentária no aspecto da escolaridade e valorização da cultura local. Como resultado, concebe-se que o pentecostalismo se inseriu na comunidade sem impor dogmas ou preceitos e, dessa feita, tornou o que os autores preconizam de um “pentecostalismo ciganicizado”.

Além disso, David Mesquiati de Oliveira e Alessandro Rocha (2018), no artigo “Pentecostalismo e empoderamento de identidades marginalizadas” evidenciam o pentecostalismo como um fator privilegiador das margens, seja ela social ou eclesial, a partir da tomada de consciência alicerçada na teoria do antropólogo francês Gilbert Duran. Destarte, o autor potencializa que a tomada da consciência seria uma forma de como as pessoas (re)organizam-se, fazendo emergir novas realidades e novas possibilidades a partir do imaginário. À vista disso, busca-se perceber as perspectivas de encontro dos centros da vida, ao mesmo tempo em que as pessoas ainda continuam estando às margens, uma vez que “o marginalizado é o negativo absoluto, o rejeitado completo, aquele que não importa (Oliveira; Rocha, 2018, p. 725).

Ainda se tratando das múltiplas facetas na qual o pentecostalismo se apresenta, a autora Fernanda Lemos (2011) em seu artigo “Pentecostalismo nos trens de São Paulo”, analisa do ponto de vista sociológico o processo de abertura e permanência dos cultos pentecostais realizados por homens e mulheres nos trens de São Paulo, observando o trabalho da Cruzada Evangélica Interdenominacional (CEI), cujo objetivo era realizar cultos dentro do quarto vagão do trem enquanto seus membros se dirigiam ao local de trabalho. Este

movimento já perdura há mais de trinta anos, e a autora nos informa que apesar das transformações dos costumes e práticas, os adeptos do movimento têm conseguido garantir a ininterruptão do serviço. Após entrevistar o fundador do culto no trem, Lemos (2011) suscita alguns indícios do movimento pentecostal, a saber: a figura da mulher não é estabelecida como protagonista e sim auxiliadora, à medida que, no início das pregações, o papel desempenhado por ela era restrito aos cânticos, deixando a pregação da palavra exclusiva aos homens. Os costumes e vestimentas tradicionais são voltados à preservação do corpo e ao sentimento de pertencimento. Após conversão dos sujeitos por meio do movimento no trem, eram recomendados a busca por uma igreja e o desenvolvimento de trabalhos voluntários.

Com o passar do tempo, outras proposituras foram inseridas. Especificamente, a partir de 2002, os adeptos do movimento elaboraram cartilhas de comportamento, a qual instruíam os integrados da CEI a portarem-se nos diferentes lugares, conferindo-lhes autonomia para pregarem a palavra de Deus em lugares públicos. Dessa forma, o pentecostalismo no trem de São Paulo foi se adequando à realidade cultural e sobrevivendo às perseguições e imposições políticas impostas pelas autoridades (Companhia Paulista de Trem Metropolitana). Resumidamente, o quarto vagão do trem, antes não visto como um lugar sagrado “tornou-se um lugar, pela força que os associados desempenharam para que se originasse o movimento, se desenvolvesse e se estruturasse” (Lemos, 2011, p. 490). Isso posto, constatou-se que o pentecostalismo no trem da metrópole paulista é um movimento de resistência, que subsiste apesar de todos os percalços.

Caminhando em outra direção, o estudo desenvolvido por Daniela Santos Silva (2016) sob o título “O sítio é Alto mas a dança é de roda: reflexões acerca da reminiscência quilombola” objetiva descrever o processo de reconhecimento da comunidade Sítio Alto como um remanescente quilombola. Neste processo, tanto a etnia quanto os discursos dos moradores têm centralidade em sua obra. Para tanto, elabora-se um quadro comparativo acerca do conceito de quilombo desde a antiguidade até os dias atuais, apresentando, conseqüentemente, as melhorias estruturais, as quais chegaram àquela comunidade transformando a realidade social da população, retirando-a de uma situação que beirava a miséria.

Nesse percurso é importante perceber que o quilombo Sítio Alto passou muitos anos em situação de miserabilidade, cujos habitantes tinham vergonha de identificar-se como moradores desta referida comunidade. Apenas no decorrer dos anos e com ajuda de políticas públicas, essa imagem foi revertida: “[...] houve a construção de uma quadra esportiva, uma Unidade Básica de Saúde, construção de casas populares e espaço para o desenvolvimento de

artesanato” (Silva, 2016, p. 11-12). Com essas e outras melhorias realizadas naquela comunidade, a exemplo de estradas, a realidade social foi modificada.

Outro trabalho relevante nessa proposta é do autor Nelson Maldonado Torres (2007) denominado “Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de um concepto”. Esse texto faz-se consubstancial, à medida que o autor vai clarificar o conceito de colonialidade, colonialidade do ser e em seguida descolonização. Estes conceitos respondem aos efeitos da colonialidade sobre a experiência vivida de sujeitos subalternos, uma vez que as comunidades quilombolas formam-se a partir de um público negro, sobretudo, refugiados da escravidão. O autor sinaliza também para os diferentes modos de desumanizar o outro e, no caso das religiões, esse enrijecimento se dá pelo viés da subjetividade, da intelectualidade e da continuidade do argumento do domínio e castração dos corpos.

Abib (2019), em seu ensaio “Culturas populares, educação e descolonização”, debate e discute acerca de culturas populares na contemporaneidade, baseando-se no pensamento decolonial atrelado aos estudos culturais. Para tal objetivo, inicia apropriando-se das várias concepções de cultura como prática de descolonização e libertação dos povos colonizados. Com esse propósito, e dialogando sobre vários vieses, o autor referencia que o pensamento decolonial “[...] vem ganhando destaque como fator desencadeador de potencialidades do *poder/saber/ser* dos povos colonizados, historicamente negadas e invisibilizadas pelo projeto colonial que devastou culturas, memórias e identidades” (Abib, 2019, p. 3). Nessa direção caminha Ailton Krenah (2019), líder indígena que discorre, em seu livro “Ideias para Adiar o fim do mundo”, sobre os diferentes modos de desumanizar o outro, tomando como base a história do homem europeu que sai colonizando a humanidade, sobretudo, os índios, alterando, por sua vez, sua forma de viver e estar no mundo sob o aspecto do que ele chama de alienação, tendo como agente desencadeador o processo de modernização que, com suas narrativas globalizantes, arranca o homem de suas terras com o discurso de bem estar. O título da obra se configura e conota uma forma de resistir e não desistir de seus sonhos, ou seja, ser resilientes, encontrar outros modos de vida e subsistir. Resumidamente, a comunidade quilombola de Sítio Alto, embora tenha passado por inúmeras transformações em seu contexto histórico e cultural, nos dias atuais, tem resistido e experimentado da religiosidade, tanto católica quanto protestante. E como se dá essa ligação das religiões, seja ela pacífica ou não, será nosso fio condutor.

Sobre a congruidade do referencial teórico, elegemos criticamente, o semiólogo argentino Walter Mignolo (2017) e sua obra “Desafios coloniais hoje”, em que o autor apresenta, em linhas gerais, o conceito de colonialidade e decolinialidade, apontando

indissociabilidade das relações de poder que estão imbricadas na modernidade. Usufrui-se dessa escrita porque “o decolonial abre um novo modo de pensar que se desvincula das cronologias pelos epistemes ou paradigmas” (Mignolo 2017, p. 15). É nessa perspectiva que visamos caminhar.

Nosso desafio consiste em dotar como estrutura aquilo que vem sendo discutido em teses, dissertações e artigos nas mais diversas áreas do campo acadêmico, propondo uma releitura pelo prisma das culturas populares, sem qualquer presunção teológica. Examinamos tal conjuntura apenas como uma forma de compreender a junção de catolicismo e pentecostalismo no quilombo Sítio Alto. Para realização dessa propositura, três segmentos compõe o desenvolvimento desta pesquisa: o primeiro capítulo dessa dissertação focaliza-se em uma (re)leitura do pentecostalismo na cultura Brasileira e suas interfaces com catolicismo, questões que concerne à cultura popular, conservação e transformação do campo religioso mediante encontro com outras formas de religiosidade.

Na seção “A (re)existência de Sítio Alto: Um quilombo decolonizado?” situamos, especificamente, o leitor acerca da gênese da comunidade quilombola Sítio Alto, localizada em Simão Dias/SE. Entrelaçando a teoria decolonial e a forma como ela pode nos ajudar a entender essa nova configuração religiosa, buscamos investigar se essa convivência dos povos e cultura se dá de forma pacífica ou se existe tensão e/ou anulação do outro como forma de impossibilidade de convívio.

Por fim, a última sessão é voltada ao conceito de Neocomunidades, do sociólogo Javier Alejandro Lifschitz (2008), na qual lançamos novas luzes para uma possível (re)leitura do quilombo Sítio Alto.

# CAPÍTULO I

## (RE)LEITURA DO PENTECOSTALISMO DO SÉCULO XXI NA CULTURA BRASILEIRA E SUAS INTERFACES COM O CATOLICISMO

Este capítulo focaliza a presença do pentecostalismo na cultura brasileira, sua origem, conceitos e desdobramentos (politização dos pentecostais e bancada evangélica) na atualidade. Prossegue clarificando acerca das questões que concernem ao fenômeno do hibridismo cultural e, para tanto, faz-se necessário analisar a conservação e transformação do campo religioso católico e pentecostal mediante encontro com outras formas de religiosidade, bem como suas ressignificações ao longo da história.

O pentecostalismo é um movimento institucionalizado que, se outrora era conhecido como religião de pobres<sup>5</sup> e dos negros, hoje tem adentrado nas mais diversas camadas sociais. Teremos como enfoque compreender como se dá a configuração sociorreligiosa cultural dos quilombos e entender, sobretudo, esse novo modelo religioso a partir da aparição do fenômeno denominado de hibridismo cultural, sua dinâmica e seus impactos na cultura de um povo. Utilizaremos neste capítulo os teóricos Paul Freston (1994), que nos fornece uma breve história do pentecostalismo, Ricardo Mariano (2008), que faz sua colaboração acerca do crescimento pentecostal e João Décio Passos (2000, 2001) que esclarece a dinâmica da passagem do rural para o urbano. Além disso, abordaremos as questões acerca do hibridismo cultural pelo viés de Nestor Garcia Canclini (2019) e Massimo Canevacci (1996) e, por fim, o sincretismo religioso pautado nos saberes de Irene Oliveira (2015).

### 1.1 Pentecostalismo: percursos e perspectivas

O pentecostalismo se configura uma conjuntura religiosa permeada por inúmeros fatores internos<sup>6</sup>, que tem tido um avanço exponencial<sup>7</sup> em diversos segmentos da sociedade,

---

<sup>5</sup> O pentecostalismo tornou-se opção para os pobres e socialmente oprimidos (Oliveira, 2015, p. 45).

<sup>6</sup> Alguns fatores internos destacados por Ricardo Mariano (2008) são “[...] a dimensão organizacional (concentração do poder eclesiástico e das finanças, gestão empresarial), a formação rápida e acelerada de novos pastores, arrecadação agressiva de recursos e seu crescente investimento no evangelismo eletrônico e na abertura de novas congregações e campos missionários, a continuidade cultural com a religiosidade popular, a oferta sistemática de cultos e serviços mágico-religiosos. Refere-se, em sua maior parte, às maiores denominações pentecostais do país, em especial as que apresentam maior crescimento (Mariano, 2008, p. 69).

seja porque possui qualidades e funções variadas, seja porque foi um movimento multifacetado que se adequou ao momento histórico do país. É evidente que muitos artigos e livros já foram escritos com o foco voltado à questão pentecostal. Nas últimas décadas, vários estudiosos e pesquisadores, a exemplo de Elivaldo Serrão Custódio (2019) e tantos outros, têm se debruçado sobre a temática da inserção do pentecostalismo em diversos lugares e comunidades do mundo: no quilombo, na periferia e até mesmo entre os povos ciganos. Devido a isso, o aporte teórico sobre a referida temática tem aumentado significativamente.

O pentecostalismo já é um movimento presente na cultura religiosa do país e, em vista dessa afirmativa, já não pode ser desconsiderado ou relegado à inferioridade. Nasceu nos Estados Unidos, especificamente na rua Azusa, em Los Angeles, e se disseminou por todo o mundo, destacando-se como um fenômeno que tem conferido sentido à vida das pessoas. Em consequência desse fato, seu crescimento exponencial<sup>8</sup> é favorecido, alavancando as múltiplas denominações pentecostais e seus adeptos. A cultura pentecostal é ampla e fortalecida pelo crescimento de inúmeras denominações que afloram por toda parte da América Latina, com maior relevância nas periferias dos centros urbanos, pois tais centros “são os espaços em que a pluralidade pentecostal se verifica com maior intensidade” (Barrera; Farjado, 2022, p. 384).

No intuito de clarificar o fenômeno, o sociólogo Paul Freston (1994) expôs sua narrativa acerca do pentecostalismo sob o viés das três ondas, efetivadas por meio da instalação das igrejas. O surgimento da primeira onda no Brasil é datado em 1910, época que compreende o período de “[...] expansão do pentecostalismo para todos os continentes” (Freston, 1994, p.72). Em decorrência dessa expansão surgiram a Congregação Cristã e a Assembleia de Deus. A primeira igreja supracitada é “a igreja pentecostal mais antiga do Brasil [...] e conserva uma postura apolítica baseada num rígido dualismo de igreja e mundo, espírito e matéria” (Freston, 1994, p. 100). Seu precursor foi o italiano Luigi Francescon, homem que nunca morou no Brasil e, no início de seu ministério, possuiu uma ascensão exponencial, mas, posteriormente, começou a declinar no cenário religioso. Já a igreja Assembleia de Deus foi fundada por dois suecos, Gunnar Vigren e Daniel Berg. Ambos, ao chegarem ao Brasil, congregaram na Igreja Batista do Pará, ordem religiosa da qual foram expulsos devido ao teor de sua mensagem, que enfatizava o dom de línguas.

---

<sup>7</sup>A expansão pentecostal ocorre, no Brasil, há algumas décadas, permitindo que o grupo pentecostal se tornasse o segundo maior do país. Além disso, as igrejas pentecostais não avançaram apenas nos planos religioso e demográfico, mas também nos meios midiático, político e assistencialista (Soares, 2021, p. 9).

<sup>8</sup>O autor João Décio Passos (2001) afirma, categoricamente, que uma das causas para o crescimento do pentecostalismo, seja quantitativo ou qualitativo, é que este movimento apresenta em sua conjuntura resquícios da cultura religião brasileira (Passos, 2001, p. 6).

A segunda onda pentecostal é compreendida entre os anos de 1950 a 1960, período que ocasionou uma certa fragmentação do campo religioso, dando origem à Igreja do Evangelho Quadrangular (IEQ), a Brasil para Cristo e Deus é Amor. Essas igrejas emergiram em um contexto de urbanização do país e, com isso, deixaram de lado as tradições e introduziram novidades na esfera religiosa. A Igreja do Evangelho Quadrangular foi a primeira igreja fundada por uma mulher nos Estados Unidos, Aimee Mcpherson. Por expor uma nova roupagem para os crentes pentecostais de seu tempo, emergiu, a partir de então, um novo discurso que privilegia a cura física e psicológica, deixando de lado o inferno e o pecado.

A IEQ se vê como um pentecostalismo diferenciado<sup>9</sup>, e nesta conjuntura o pecado e o inferno perdem a centralidade em favor do apelo às necessidades de cura física e psicológica (sinal de adaptação às sensibilidades da sociedade de consumo e às exigências do mercado religioso) sentidas. Além disso, “os tabus comportamentais são abrandados, pois já deixaram de ser funcionais para amplos setores urbanos” (Freston, 1994. p. 113).

Paralelamente a este cenário emergiu a igreja O Brasil para Cristo (BPC), fundada por Manoel de Melo, que elencou outros aspectos que a diferenciavam da Igreja Quadrangular. Ainda que sua gênese tenha sido em décadas semelhantes, uma dessas diferenças era a ocupação de cargos políticos, arrendamento de espaços públicos, aluguéis de estádios e o massivo investimento em programas de rádio. Tanto a BPC como a IEQ foram consolidações denominacionais de movimentos frouxos. Porém, “[...] a IEQ conseguiu se estruturar melhor ao longo dos anos, de forma que, hoje, é bem mais forte do que a BPC” (Freston, 1994. p. 122). Nesta mesma circunstância, despontou ainda a igreja Deus é Amor, cujo fundador é Davi Miranda. Este é um segmento religioso mais legalista da segunda onda e tem como paradigma a proibição de qualquer cunho político.

Ultrapassada essa fase de puro legalismo, despontou no cenário religioso a terceira onda pentecostal, que será identificada pelas igrejas Universal do Reino de Deus (IURD) e a Igreja Internacional da Graça de Deus. No que concerne à IURD, seu líder, Edir Macedo, a inaugura com um público de esfera social mais elevada, ao contrário da Igreja Assembleia de Deus (AD) que tem suas bases firmadas na pobreza do país. Em seu modelo religioso, a IURD recruta pessoas interessadas em desenvolver trabalhos voluntários e, mais do que isso,

---

<sup>9</sup> Entre 1950 e 1960, cresceu no país a chamada "Cruzada Nacional da Evangelização", doutrina focada na cura divina e caracterizada pela pregação itinerante em tendas de lona. Nesse momento, começou a chamada "segunda onda do pentecostalismo". Disponível em: <<https://www.estadao.com.br/politica/gestao-politica-e-sociedade/os-evangelicos-sao-todos-iguais/>>. Acesso em 03 de fevereiro de 2024.

desenvolve como alicerce o princípio da prosperidade, relegando à inferioridade os dogmas preconizados pelos pentecostais anteriores ao seu tempo, a exemplos da vestimenta para as mulheres. Seu discurso apropriou-se das chamadas “correntes”, que se caracterizam como reuniões ocorridas durante todos os dias da semana.

Desde o seu aparecimento, o pentecostalismo, ao qual Freston (1994) se refere, poderia ser traduzido nos dias atuais como uma “tradição inventada”, à medida que coaduna com o pensamento do autor Eric Hobsbawn, que se utiliza desse termo para se referir às tradições que surgiram e se estabeleceram, seja num curto ou prolongado período de tempo, promovendo como resultado o encadeamento com o passado. Pensando nessa perspectiva, o pentecostalismo se configura uma tradição inventada à medida que reelabora os ritos das celebrações católicas e estes se consolidam na historiografia religiosa do país. Sob esse viés, Hobsbawn e Ranger (2006) esclarecem:

Por “tradição inventada” entende-se um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras por regras tácitas ou abertamente aceitas; tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamentos através da repetição, o que implica, automaticamente: uma continuidade em relação ao passado (Hobsbawn; Ranger, 2006, p. 9).

De maneira idêntica, a prática pentecostal recuperou no passado católico um acervo de elementos que foram reelaborados e, desse modo, criou algo novo como sinônimo de solidez e coesão grupal.

## 1.2 Eis que (quase) tudo se fez novo

Cabe ressaltar que, após cem anos de existência, em determinados momentos as práticas culturais do movimento pentecostal têm modificado a cultura indígena e a cultura quilombola, transformado também o cenário da periferia, sobretudo da periferia urbana, tendo em vista que “o pentecostalismo se trata de um movimento homogêneo em termos socioculturais” (Barrera, Farjado, 2022, p. 393). Ou seja, ele é um movimento análogo, idêntico e semelhante à cultura do local que ele se estabelece, padronizando a cultura local homogênea a outras por onde já se instalou. Não obstante, se configura, em alguns momentos, um divisor de águas na cultura local. Como exemplo disso, o estudo intitulado “A conversão ao pentecostalismo em comunidades tradicionais”, de Edin Sued Abumanssur (2011), reflete sobre o processo de conversão em comunidades tradicionais, examinando de modo profícuo as razões pela adesão ao movimento mediante o apelo religioso.

O autor analisa duas comunidades tradicionais, o quilombo de Ribeirão Grande e a comunidade do Ariri, cuja religião preponderante era o catolicismo popular. Mediante leitura do texto, é notório o processo de contestação e recusa das religiões de matriz africana, o que permite aos quilombolas escolherem apenas fazer parte do catolicismo ou do pentecostalismo (religiões populares). Mas, na maior parte dos casos, “a conversão ao pentecostalismo é vista como pernicioso para a manutenção e a expressão das formas tradicionais de cultura (Abumanssur, 2011, p. 406). Para Abumanssur (2011) essa relação não é marcada apenas por perdas, no entanto, também há ganhos.

Essa vinculação foi manifestada na comunidade quilombola do vale da Ribeira:

A vantagem que o pentecostalismo leva na conquista dos corações e mentes dos povos tradicionais é que ele não representa uma total ruptura com o passado católico popular. O discurso pentecostal, entre quilombolas e caiçaras, cria uma interface amigável entre o novo e o antigo e a nova realidade vai sendo cozida lentamente no molho das velhas tradições (Abumanssur, 2011, p. 411).

Diante o exposto, é evidente pressupor que o pentecostalismo se torna agradável, deleito, mas não isenta o campo de possíveis tensões sob o qual ele se instala.

Preliminarmente, duas singularidades do movimento pentecostal podem ser acentuadas: uma se relaciona ao seu rápido desenvolvimento e, por outro ângulo, sua existência tem sido fomentada nas camadas mais pobres da sociedade. A priori, cabe ressaltar o que o sociólogo Ricardo Mariano (2008) descreve acerca desse avanço pentecostal, pois, segundo ele, o pentecostalismo foi acelerado no país “num contexto de liberdade, tolerância, pluralismo e concorrência religiosa, propiciado inicialmente pela separação jurídica entre Igreja e Estado e consolidado posteriormente pelas transformações modernizantes pelas quais o país passou nesse período” (Mariano, 2008, p. 68-69). Mediante o aumento de forma rápida das igrejas pentecostais, o autor designa o movimento de pentecostalismos (no plural), devido ao caráter dinâmico que esse grupo tem.

No início esse movimento se configurou um movimento das massas, contudo, no decorrer dos anos, “passou a incorporar a classe média” (Picolotto, 2016, p. 85) e a classe alta. É importante frisar que, anteriormente à década de 1970, os pentecostais abdicaram de qualquer envolvimento com questões políticas em virtude de que o pensamento dualista os regia, uma vez que a política representava as coisas do mundo, e a Igreja representava as coisas de Deus. Envolver-se nessas questões estava fora de cogitação, fundamentado no pensamento de que a Igreja deveria ocupar-se apenas com as questões de ordem espiritual, ou seja, deveria ocupar-se com o corpo e com a alma. Somente a partir da década de 1980, por

meio da igreja o Brasil para Cristo, é que esse cenário foi modificado. Machado (2015) discorre que:

A politização dos pentecostais, entretanto, tornou-se visível logo na década de 80, quando conseguiram fazer com que o número de parlamentares oriundos desse segmento saltasse de dois para dezoito, nas eleições de 1986, superando pela primeira vez o número dos legisladores protestantes históricos no Congresso Nacional (Machado, 2015, p. 45).

A partir disso, o primeiro ponto a ser observado é que essa abstenção pela política partidária vem sendo reconduzida sob outros moldes, assim sendo, os candidatos eleitorais visam reexpedir a política porque acreditam que ela é/ está corrompida e, dessa feita, objetivam reestruturá-la a partir dos valores de Deus (família). Com o aumento dos evangélicos inseridos no meio político, tem-se a formação da Bancada Evangélica, o qual chamaremos de BE, grupo que faz uso de estratégias discursivas ora veladas, ora escancaradas, gritantes, mas sempre pretensiosas, cujo objetivo é estabelecer a ordem e os valores de Deus na terra, taxando que o que vem de encontro a essa premissa é coisa do Diabo e necessita urgentemente ser repudiada e combatida:

“A forte atuação desses grupos contra a homossexualidade e o aborto tem gerado um clima de tensão na sociedade brasileira. Quando impõem posições de preceitos cristãos, tolhe o direito dos cidadãos que não pertencem à mesma crença, afetando, portanto, direitos civis e direitos humanos” (Castro, 2019, p. 2).

Uma típica ilustração desse ato de contraste foi vista recentemente no desfile das escolas de samba, no carnaval do ano de 2023: a escola Gaviões da Fiel desfilou sob o som do samba enredo “Em nome do pai, dos filhos, dos Espíritos e dos Santos” e expôs na avenida a figura de Oxalá, entidade de orixá cultuada no candomblé, conduzindo a figura de Cristo. Com isto, a escola propunha não só a harmonia das diferentes e diversas crenças, mas também a união e a conciliação dos diversos povos que foram exibidos na passarela. Segue trecho do samba enredo:

Enfim, a nossa terra prometida / Na paz, eu vi o povo se amar / Nessa terra que é de amém e de axé / Na verdade de irmã Dulce e Chico Xavier / O mar se abriu, testemunhou / Um novo dia enfim clareou / E lá no céu essa luz que ilumina / Uma lágrima divina por seu filho derramar nos braços do criador, era cristo ou oxalá?<sup>10</sup> (Gaviões da Fiel, 2023).

É provável que a escola tenha buscado promover o diálogo acerca da intolerância religiosa, mas, em contrapartida, acabou sendo alvo da BE (bancada evangélica composta por deputados) por supostamente incentivar a inversão do reino<sup>11</sup> e valores de Deus, deturpando e

<sup>10</sup> Disponível em: <<https://g1.globo.com/sp/sao-paulo/carnaval/2023/noticia/2023/02/10/gavioes-da-fiel-veja-o-enredo-e-cante-o-samba.ghtml>> Acesso em 03 de fevereiro de 2024.

pervertendo a sã doutrina. Uma característica do discurso propalado por este grupo é apontada por Patrick Charaudeau (2010), o qual enfatiza que:

A atividade de persuasão e de sedução é constitutiva do discurso político, já que, na democracia, é necessário conquistar o poder ou geri-lo com a aprovação popular. Não basta somente que a fala política seja dirigida a um público, mas é preciso também tentar atingir o maior número possível daqueles que compõem um auditório heterogêneo, cujo denominador comum de compreensão, de análise e de apreciação é, por definição, reduzido” (Charaudeau, 2010, p. 66-67).

Percebe-se através da narrativa supracitada que as estratégias discursivas utilizadas pelos políticos, na maioria das vezes, incitam ou motivam a população a viver em constante combate no que diz respeito a outras formas de religiosidade. No que tange o discurso político, é notório que ele sempre será fomentado a fim de atrair, engajar o máximo de pessoas e, sobretudo, ilusoriamente fazer com que a população ache que também detém o poder. Esse discurso faz os indivíduos se sentirem valorosos, aspecto este ressaltado no movimento pentecostal. Contudo, vale acentuar que tanto os representantes da BE, quanto os líderes pentecostais buscam seus próprios interesses, como declara Castro (2019):

A bancada evangélica defende interesses tais como: isenção de impostos para as igrejas, passaportes diplomáticos, manipulação da política através do discurso religioso para atingirem seus ideais, o ao contrário, para lutar contra outros ideais, tal qual ocorre com a lei do aborto, os casamentos homoafetivos, a implantação de ensino religioso em escolas entre muitos outros. Para conseguir o apoio da população, o discurso religioso é usado nos meios de comunicação, redes sociais, internet, revistas e jornais, shows gospel, outdoors nas ruas, e também nos púlpitos (Castro, 2019, p. 70-80).

E ainda prossegue:

Na pretensão de moralizar a política libertando-a de todo mal, ou seja, dos processos ilícitos, das imoralidades, da corrupção já instalada. Os cristãos acreditam que a política será um instrumento para construção da obra de Deus. Com esse discurso entrelaçado de religião e política, os pastores, bispos e apóstolos (mais especificamente) legitimam seu interesse dentro do cenário político brasileiro na busca pelo poder (Castro, 2019, p. 87).

Em face do exposto, a BE faz uso da presunção de morigerar a política, e é inegável que essa conjuntura teve um crescimento exponencial nos últimos anos. Com isso, os cristãos acreditam veementemente na (re)ordenação do mundo pela interposição política. Por efeito, líderes religiosos defendem seus próprios interesses por meio de um discurso falacioso e, nessa conjuntura, estabelecem-se no poder cada vez mais.

### **1.3 A linguagem pentecostal nos dias atuais: toda autoridade é constituída por Deus**

---

<sup>11</sup> Disponível em: <<https://revistaforum.com.br/cultura/2023/2/23/bancada-evangelica-ataca-gavies-da-fiel-por-desfile-corajoso-contra-intolerancia-religiosa-131839.html>>. Acesso em 03 de fevereiro de 2024.

*“A linguagem tem poder político.”*

*(Hanse, 2012)*

É evidente que no cenário político-religioso muita coisa se modificou desde os anos 80. Na atualidade o pentecostalismo já pode ser considerado o movimento que mais influi, manipula, induz, instiga, persuade, interfere, controla e domina entre as mais diversas manifestações religiosas populares do mundo inteiro, e essa premissa é ratificada pela construção diversificada do nosso referencial teórico. Desse modo, temos no século XXI um pentecostalismo que penetra as camadas mais altas e diversas da sociedade, visto que “em sua origem tem uma geografia marcada pelos traços da pobreza, da discriminação racial e das grandes restrições de direitos sociais” (Oliveira; Rocha, 2018, p. 728).

Nos últimos anos, o país tem atravessado uma espécie de politização dos pentecostais na esfera da política brasileira, e isso é a prova de que “a histórica rejeição dos grupos pentecostais pela política fora superada” (Machado; Burity, 2014, p. 606). Diante dessa afirmativa, é interessante perceber que existe, há muito tempo, uma estratégia discursiva cultural de que política e religião não se misturavam, e essa mudança estrutural se deve, por um lado, ao impacto das igrejas pentecostais. Freston (1994) destaca que “entre as grandes igrejas pentecostais, a Igreja O Brasil para Cristo (BPC) foi a primeira a ter fundador brasileiro, a eleger políticos e a relacionar-se com entidades ecumênicas. Foi a sensação religiosa dos anos 50 e 60” (Freston, 1994, p. 117). Por outro lado, os (neo)pentecostais, grupo que compreende a Igreja Universal do Reino de Deus, Igreja da Graça de Deus, aparecem no cenário brasileiro com um discurso incisivo da teologia da prosperidade, culminando, por sua vez, em benefícios para os pentecostais na esfera política partidária. Faz-se necessário citá-los, mas não se configuram uma categoria basilar dessa proposta.

Recentemente, no ano de 2022, a então primeira-dama, Michele Bolsonaro, tornou evidente algumas características do movimento pentecostal no momento da posse de André Mendonça para o Superior Tribunal Federal<sup>12</sup>, demonstrando determinados aspectos que são peculiares das celebrações litúrgicas desse movimento, como ressaltam Júnior e Fófano (2019): “os acontecimentos característicos do culto pentecostal são principalmente: o falar em línguas estranhas, curas, profecias, visões, etc” (Júnior; Fófano, 2019, p. 112). O primeiro, o dom de falar em línguas representa ou caracteriza o elemento primário, essencial e indispensável da manifestação dos dons do Espírito Santo, e tal fato remete-nos ao dia de

---

<sup>12</sup> Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=SilOrvOuAhA>>. Acesso em 03 de fevereiro de 2024.

“Pentecostes”. Tal vocábulo na bíblia refere-se a uma das festividades mais importantes para o povo cristão, pois caracteriza a descida do Espírito Santo sobre o povo evidenciado por um sinal que lhe é particular, a saber: o falar em outras línguas.

É a partir da interpretação literal desse texto bíblico de Atos, capítulo dois, que urge o pentecostalismo como vemos na atualidade. São os pentecostais que, por sua vez, destacam-se de outros tipos de cristãos, por acharem que o batismo no Espírito Santo se configura uma espécie de recompensa, ganho concedido a determinadas pessoas, conduzindo-as a um nível espiritual mais elevado que os demais religiosos. Considerando seu ponto de partida, vários movimentos manifestaram-se no decorrer da história, notadamente o movimento de santidade, fundado por John Wesley (1703-1791). A partir das tensões e cisões que ocorreram nesse agrupamento, urgiu o movimento e as Igrejas Holiness, que a princípio partilharam de algumas ideias de John Wesley, mas, posteriormente, afastaram-se completamente da visão metodista. Em outras palavras, o movimento pentecostal é fruto de um extenso itinerário, que inicia nos Estados Unidos, percorre a Suécia e, finalmente chega ao Brasil.

No Brasil, a história do pentecostalismo teve inúmeras particularidades, que variam de um local para outro e de uma Igreja para outra, a exemplo do modo de se vestir, de se comportar nos locais e também da liturgia dos cultos pentecostais, celebrações que não possuem estrutura rígida. Ainda na compreensão de Júnior e Fófano (2019):

Os cultos pentecostais são bem fervorosos, despertando nos cristãos desejos de crescimento espiritual, purificação, busca pelos dons do Espírito Santo, evangelização, libertação, estudos bíblicos na tentativa de preparar obreiros, etc. Portanto, como alguns pensam, o pentecostalismo não vive somente de oração e busca de experiências espirituais (Júnior; Fófano, 2019, p. 115).

Ainda acerca das evidências do culto pentecostal, julgamos importante o que o escritor Júlio César Tavares Dias (2018) descreve sobre a importância do falar em línguas estranhas no momento da realização das celebrações do culto pentecostal:

Creem os pentecostais no batismo com o Espírito Santo, fenômeno que eles entendem como uma experiência espiritual profunda, marcada pela aquisição da capacidade de falar línguas estranhas (glossolalia). Para os pentecostais, o Pentecostes é uma experiência padrão. Pelo derramamento do Espírito Santo (ou batismo com o Espírito Santo, expressão popular entre eles) e pela concessão que Este faz de dons espirituais, acreditam estar voltando a esta experiência. O dom de falar línguas seria o sinal dessa experiência (Dias, 2018, p. 83).

Cabe apontar que a sensação de falar em línguas, a glossolalia, se constitui um elemento também da esfera religiosa católica, por meio da Renovação Carismática, que teve início no Brasil por volta de 1969, fixou residência no Estado de São Paulo e obteve seu reconhecimento oficial 24 anos após seu surgimento, precisamente em 1993. Em seu

pronunciamento, na cidade de Roma, capital da Itália, o ex-papa João Paulo 2º confessou acerca da relevância do falar em línguas para a Igreja:

O dom de línguas é um fenômeno bastante normal para as pessoas envolvidas na Renovação Carismática. Mas as pessoas que têm contato com este tipo de oração pela primeira vez podem sentir-se desapontadas, já que algo como a glossolalia parece estranho para eles. São Paulo advertiu os Coríntios que isto poderia acontecer (International Catholic Charismatic Renewal Services, 2012).

Este dom é hoje em dia bastante comum em grupos de oração carismáticos. Seu uso mais frequente acontece quando todos estão adorando a Deus juntos. As pessoas rezam simultaneamente em suas próprias palavras, em línguas e em canções. Pode-se dizer que a glorificação zelosa ao Senhor foi renovada na Igreja pela Renovação Carismática e é uma contribuição muito importante ao jorrar de graças na Igreja contemporânea. O dom de línguas é também como um “quebra-gelo” em nosso contato pessoal com o Senhor, o que pode ser difícil quando uma pessoa está focada em si mesma e em seus problemas. Adorar a Deus concentra as pessoas na pessoa do Senhor e as abre para os próximos carismas que podem aparecer durante o Grupo de Oração (International Catholic Charismatic Renewal Services, 2012).

Sendo assim, atentamos que a influência do Espírito Santo, por meio do falar em línguas, não foi um privilégio apenas dos grupos pentecostais. Na realidade, a Igreja Católica objetivou uma espécie de plano, visando uma (re)organização da instituição, visto que estava perdendo seus adeptos. Para o autor Alberto Antoniazzi (1994), uma das explicações prováveis se dá na esfera de que a Igreja pouco se importava com os problemas de ordem social e cunho momentâneo, destacando que “a Igreja Católica parece menos ágil e menos atenta, tendo inclusive renunciado às práticas terapêuticas tão procuradas por grande parte da população” (Antonizzi, 1994, p. 21). A essa altura o catolicismo já possuía um aspecto de religiosidade mais racional e, conseqüentemente, já não havia uma relação próxima e íntima com os fiéis, em razão da clericalização que já havia sido imposta na Igreja.

Já para o autor Pierre Sanchis (1994) a Igreja Católica foi instigada a tomar uma atitude diante da perda de fiéis. Ele denominou esse momento de “repto pentecostal à ‘cultura católico-brasileiro’”. Em outras palavras, a Igreja precisou criar estratégias para recuperar seu lugar no cenário religioso, porém, mesmo diante de tais medidas, “a Igreja não aprendeu a conviver no Brasil com uma pluralidade aberta” (Sanchis, 1994, p. 40). Assim, a Igreja Católica que havia combatido à religiosidade popular esforçando-se para manter sem alterações a sua identidade, teve que se reinventar<sup>13</sup>.

---

<sup>13</sup> Perante o exposto, é inegável o quanto as instituições religiosas tiveram que se reinventar no decorrer dos anos. Um quesito considerável para esta premissa foi o processo de secularização, no qual alguns teóricos acreditavam que as religiões seriam eliminadas ou até extinguidas. Contudo, ao contrário do que se pensava, elas (re)surgiram sob novos moldes, servindo como uma espécie de bússola a qual orienta e direciona a vida das pessoas (GRIFO MEU)

#### 1.4 Festas, procissões e romarias: aspectos do catolicismo popular

Quando nos referimos às religiões populares, estamos nos reportando às religiões comumente frequentadas pelo povo, nos remetemos a uma diversidade de práticas religiosas que surgem a partir do catolicismo popular rural. Tais práticas serão ressignificadas, tanto pelo catolicismo romanizado, quanto pelo pentecostalismo.

Com o intuito de clarificar esse modelo de catolicismo, é válido pontuar que durante muito tempo houve no Brasil uma espécie de tratado entre Igreja e Estado, que consistia no regime de padroado e representava um sistema que outorgava poderes aos reis para desempenho de inúmeras funções, a exemplo de construir igrejas e prover as autoridades eclesiais. Sobre o catolicismo popular, nota-se que “esta forma de catolicismo teve origem com os imigrantes portugueses pobres, no tempo Brasil-colônia” (Oro, 2013, p. 121) e seu fundamento pautado na veneração aos santos: havia um santo para cada necessidade, a exemplo de São Lázaro, responsável pela benção e saúde dos animais, especificamente, dos cachorros, Santo Antônio responsável pelo casamento, entre outros.

Outras especificidades dignas de nota desse catolicismo popular, de um modo geral, são as “procissões, novenas, promessas, romarias imagens, batismo doméstico baseados em muita veneração aos santos” (Oro, 2013 p. 123). O culto aos santos possui distintas categorias, as quais Oro (2013) elucida: “culto doméstico - um oratório na casa e oração ‘puxada’ por alguém da família, [...] local - uma capela, com um rezador que conduzia as rezas e evocava as bênçãos [...] regional - um santuário, coordenado por um ermitão” (Oro, 2013, p. 122).

O Brasil sempre foi um país cuja religiosidade fora forjada pela duplicidade. Sob esse viés, Maria Isaura Pereira de Queiroz (1968) aponta para dois Catolicismos divergentes e, sobretudo, discordantes. De um lado, o Catolicismo oficial que difundia a hierarquia sacerdotal e transmitia um dogmatismo inflexível; do outro, um Catolicismo popular, cujas raízes trazidas pelos colonos portugueses objetivava conservar as tradições religiosas e, que posteriormente desmembrou-se em dois: o Catolicismo urbano e o Catolicismo rústico. No que tange às práticas do Catolicismo rústico, Queiroz (1968) desenvolve uma listagem de hábitos e estilos, a saber: “as penttências; as orações rústicas; as comemorações do Dia de Reis; as festas de São João; a Semana Santa; sem falar nas danças folclóricas como o Bumba-meu-Boi - danças que animam festas religiosas e profanas” (Queiroz, 1968, p. 108-109). Algumas dessas práticas foram transformadas com o passar do tempo, mas outras condutas permaneceram fieis à sua origem, a exemplo da dança de São Gonçalo, que em seu cerne

revela gratidão ao Santo pela benção alcançada, embora sua forma de apresentação e modelo de vestimentas varia apenas de uma região para outra.

O Catolicismo popular no Brasil é fruto do Catolicismo popular português, que tinha como fundamento o culto aos santos, no qual havia uma correlação de troca e solidariedade com o devoto. Queiroz (1968) ressalta ainda que a religião rústica porta de duas funções, sendo a primeira de cunho social, em que os laços de solidariedade entre a vizinhança são fortalecidos, e a segunda é de ser utilitária, numa perspectiva de relação dar e receber. Sobre a religião rústica fomentada entre a vizinhança, percebe-se que foi perdendo força à medida que o tempo transcorreu, visto que as festas religiosas como procissões e novenas começaram a declinar no país, resultando em quermesse.

### **1.5 Festas, procissões e romarias: quando a arte imita a vida**

A obra de Itamar Vieira Júnior (2019), “Torto Arado”, nos clarifica perfeitamente a respeito dessa religiosidade popular supracitada e mostra como esses elementos se amalgamam. Tal narrativa se passa no sertão da Chapada Diamantina, interior da Bahia, retratando a vida, morte, tragédia, luta e resistência de um povo. A história tem como protagonistas duas irmãs, Belonísia e Bibiana, cujas vidas se entrelaçam cada vez mais após um acidente ocasionado pela faca de sua vó Donana, que é achada mesmo após todo o cuidado Donana para escondê-la no decorrer dos anos. Além de outras temáticas, a trama versa acerca de famílias que foram escravizadas, se refugiaram na região e encontraram pessoas que já viviam em situação análoga à escravidão naquela localidade. Por essas e outras características nos vemos a imagem de que a fazenda Água Negra, local onde residiam, se configurava como uma espécie de quilombo em virtude, também, do fato de as pessoas que ali viviam plantavam e cultivavam a terra. No entanto, a exploração dos senhores donos da fazenda retinha a melhor e maior parte dessa produção. Na região descrita na obra predominava o jarê, religião de matriz africana que mescla elementos de outras religiões e crenças, corroborando para o sincretismo religioso.

Nessa perspectiva, elucida-se que:

O sincretismo é atualmente muito discutido e possui muitos significados sobre os quais há muita divergência. Desde a década de 1930, o sincretismo passou a ser relacionado com as religiões afro-brasileiras e às práticas culturais das classes dominadas. Por isso, foram vistas com preconceito e como reflexo da inferioridade cultural dos “dominados”. Apesar da polêmica instaurada, o sincretismo é uma dimensão natural das culturas e das religiões. Em geral pode ser caracterizado como um elemento conciliador entre religiões e culturas aparentemente distintas. (Oliveira, 2015, p. 54-55).

O sincretismo ou inculturação possui um caráter benéfico na fazenda Água Negra, onde as crenças convivem pacificamente. Zeca Chapéu Grande, pai das duas irmãs “era o pai espiritual de toda gente de Água Negra” (Vieira Júnior, p. 40) utilizava em seus rituais de encantamento velas, imagens dos santos e era tomado por espíritos e poderes sobrenaturais, homem cujo povo da comunidade depositava sua fé. “Eram famílias que depositavam suas esperanças nos poderes de Zeca Chapéu Grande, [...] que vivia para restituir a saúde do corpo e do espírito aos que necessitavam” (Vieira Júnior, 2019, p. 33). Esse personagem era uma espécie de curador que se utilizava da sabedoria e cultura popular, conforme declara uma de suas filhas na trama: “meu pai, quando encontrava um problema na roça, se deitava sobre a terra com o ouvido voltado para o interior, para decidir o que usar, onde começar, onde recuar. Como um médico à procura do coração” (Vieira Júnior, 2019, p. 100).

Com isto, vê-se que a sabedoria popular é cultivada pelos habitantes da fazenda Água Negra, comunidade que vivia em situação similar à escravidão. Mesmo sujeito a uma situação de exploração, o povo conservava sua fé, pois, além de Zeca Chapéu Grande, também havia Valmira, outra rezadeira e curadora na região, mulher que de vez em quando aparecia nas festividades do jarê. Insultada e tida como uma farsa na comunidade, Valmira declarou uma espécie de profecia sobre a vida de Tobias (genro de Zeca Chapéu Grande), incorporada pelo espírito de Dona Miúda: “e agora não se espante se alguma desgraça se abater sobre sua casa” (Vieira Júnior, 2019, p. 138). Inicialmente, ninguém entendeu suas palavras, mas elas se cumpriram no momento em que Tobias veio a falecer logo após sair de sua casa.

Analisando a narrativa, constata-se que além do jarê havia a prática do catolicismo popular e a presença do protestantismo, que ficou mais evidente após a morte de Zeca Chapéu Grande. Esse protestantismo é ilustrado pela presença de um pastor que vivia pelas imediações e apareceu na fazenda visando converter adeptos das outras religiões a sua. Antes de iniciar suas práticas religiosas, o pastor saía de casa em casa convidando o povo para as celebrações e possível mudança de religião.

Levaram um pastor da Igreja, dias depois, para celebrar um culto. A intenção era reunir alguns poucos moradores que frequentavam eventualmente igrejas no dia da feira da cidade e já tinha em seu rol de orações e pecados. Era costume de quase todos participar das cerimônias ou viajar para as romarias, mas era a primeira vez se celebrava algo que não o jarê dentro da fazenda [...]. Nos últimos anos, depois do fim das celebrações de jarê na fazenda, duas famílias haviam se convertido ao evangelismo, mas continuavam a conviver com as demais sem conflitos aparentes, ainda que renegassem, em privado, as práticas antigas (Vieira Júnior, 2019, p. 226).

É mediante a essa situação de convivência e possíveis conflitos que nós voltamos para o quilombo Sítio Alto, em Simão Dias, pois o encontro de diferentes religiões pode suscitar

ou não em confrontos de diferentes naturezas. Em linhas gerais, encontramos semelhanças com a obra “Torto Arado”, de Itamar Vieira Júnior (2019), uma vez que “a principal religião é a católica, mas na comunidade há uma igreja pentecostal, além de uma igreja católica” (Lacerda; Mendes, 2018, p. 112). É mediante essa linha tênue entre catolicismo e pentecostalismo que se instaura essa pesquisa, tendo em vista que não são poucos os conflitos que emergem a partir dessa junção/fusão da cultura religiosa. Portanto, “todos nós estamos envolvidos em mais de uma cultura e experiência religiosa. Vivemos nos ‘entre-lugares’, nas fraturas culturais e religiosas” (Oliveira, 2015, p. 73). Ou seja, nos distanciamos e nos aproximamos ao mesmo tempo.

### 1.6 Catolicismo popular tradicional e pentecostalismo: intersecções

Assim como no romance “Torto Arado”, há no Brasil uma religião cujas características foram tipificadas como cultura popular, na qual padres e missionários visitavam os fiéis comumente uma vez por ano. Com o passar dos anos, o catolicismo popular foi perdendo espaço para o catolicismo romanizado, que tinha como objetivo o enfrentamento à modernização. A partir da separação entre Igreja e Estado o catolicismo romanizado tomou força e, como consequência, as novenas e romarias cederam espaço para os sacramentos da Igreja, cujo componente primordial era a missa e a figura indispensável do padre. Mediante a esse contexto, o catolicismo popular começou a sofrer alterações, passando a ter, na percepção de Oro (2013), um novo formato de religiosidade.

Alguns destaques para esse novo modelo: as aparições de Nossa Senhora, a devoção do Sagrado Coração de Jesus, o incentivo e obrigação de realizar confissão e receber a comunhão e a grande graça (quase salvação garantida) da novena das primeiras sextas-feiras. No Catolicismo romano, os fiéis se confessam ao padre; no Catolicismo popular, confessa-se ao santo. O atendimento de seu pedido, pelo santo, era sinal de que seu pecado fora perdoado (Oro, 2013, p. 125).

A partir da proposição de Oro (2013) nota-se que o catolicismo popular foi perdendo seu lugar e relevância na vida do povo. A respeito disso o autor esclarece ainda que:

Passou a haver ordens religiosas para cuidar dos santuários. E nas capelas, um zelador nomeado pelo vigário. Para incentivar a comunhão, muita ênfase nos congressos eucarísticos. Nas romarias, até então para oração e festa, bem ao estilo da partilha, foi-se incentivando a festa para angariar dinheiro para as paróquias, congregações e seminários. Evidentemente, tal mudança não foi tão pacífica, houve verdadeiros conflitos (Oro, 2013, p. 125).

Mais uma vez, é evidente o quanto o Catolicismo popular foi relegado a um patamar de inferioridade, posto de lado. A essa altura os fiéis já estavam sendo instruídos a rezar e

desenvolver sua religiosidade dentro das Igrejas e, com isto, os santos populares foram cedendo espaço às ordens religiosas, santuários e capelas. Em relação às considerações concernentes às religiões populares, é incontestável o quanto essas religiões foram mal compreendidas e combatidas ao logo dos anos, ora tida como um deslize, ora se apresentando como um descaminho diante da religião basilar: o catolicismo<sup>14</sup>.

Já no intuito de compreender a dinâmica do culto pentecostal, que se configura parte do nosso locus de estudo, Pedro Ivo Oro (2013) explica que, “não tem estrutura rígida” (Oro, 2013, p. 86). Ou seja, a dinâmica do culto varia de uma Igreja para outra, mas, geralmente, cantam-se muitos hinos. Há o momento de testemunhos e posteriormente o ápice, que é a pregação, realizada por um líder que, na maioria das vezes, não tem sequer um curso superior ou teológico, pois nessas instituições a escolaridade não é um fator primordial. Semelhantemente ao catolicismo popular, o ermitão responsável intercede pelo povo e utiliza-se de sua sabedoria, ainda que seja novato e inexperiente. Provavelmente ser leigo, seja uma das causas que corroboram para o fortalecimento do pentecostalismo nos dias atuais, já que este agente assume o papel principal e convence os adeptos externando seu poder.

O poder também era a tônica da experiência dos dons espirituais (carismas). Afinal, para quem não tinha acesso ao dinheiro, a informação ou as oportunidades de crescimento, chegar ao ponto de ser objeto de atuação do Espírito de Deus proporcionava uma sensação de valorização e poder. Essa mensagem do pentecostalismo sobre a contemporaneidade dos dons devolvia aos pobres um sentimento de posse exclusiva do próprio Deus e de que bastava algum esforço cultural e social, como deixar de vestir certos tipos de roupa, adotar alguns comportamentos e abandonar vícios, para se encher de poder, recebendo motivação para enfrentar a dura vida cotidiana (Oliveira, 2015, p. 47).

Essas são algumas prescrições adotadas pelos fiéis, que explicitam a visão dualista entre mundo e Deus<sup>15</sup>, cabendo ao mundo todo aspecto negativo<sup>16</sup>. Na prática, há uma inversão da lógica, pois os fiéis passaram a se vestir com mais rigor e, com isso, subverteram o imaginário da atual conjuntura. Em vista disso, no funcionamento do culto pentecostal, quanto mais afastado das coisas que pertencem ao mundo - especificamente vícios, jogos de

---

<sup>14</sup> Do ponto de vista religioso, o povo brasileiro foi obrigado a se adaptar a duas condições fundamentais: a primeira [...] é a quantidade mínima de sacerdotes e a segunda, falta de conhecimento do povo. A partir desses dois fatores é que o Catolicismo popular vai sendo deixado de lado por conta das transformações que ocorrem, a saber: dogmas e liturgia vão se modificando (Queiroz, 1968, p.106).

<sup>15</sup>A Congregação Cristã (CC), a igreja pentecostal mais antiga do Brasil, foi por quase quarenta anos a maior. Ainda hoje, predomina em São Paulo. Apesar disso, conserva uma postura apolítica baseada num rígido dualismo de igreja e mundo, espírito e matéria (Freston, 1994, p.100).

<sup>16</sup>A visão de mundo é de um forte dualismo matéria/espírito. Os pecados graves após a entrada na igreja, como adultério, são punidos com a permanente “perda da liberdade”; nunca mais a pessoa poderá ocupar um cargo ou dar um testemunho. A CC não coopera com outras igrejas, mesmo pentecostais (Freston, 1994, p. 105).

azar, shows, novelas, etc -, mais cheios de Deus e cheio do Espírito Santo fica o homem, já que, notadamente, “o Espírito Santo está presente com seus dons” (Oro, 2019, p. 88), em especial o dom de falar em línguas e o dom de cura, que fora evidenciado por diferentes denominações pentecostais.

### 1.7 Do catolicismo ao pentecostalismo: vinho novo em odres velhos

*“O pentecostalismo é filho direto da matriz teológica (...) do catolicismo popular – de onde vem a maioria dos seus adeptos”.*

( Santiago Filho, 2017)

A expressão “vinho novo em odres velhos” é utilizada na bíblia referindo-se a dois elementos principais: de um lado está o recipiente (vasos), cuja função é receber o líquido; caso este esteja velho ou ultrapassado, sua função de elasticidade não comportará a bebida, rompendo-se. E do outro está o vinho, que comumente traz uma significação de alegria e não pode faltar nas festas. Apropriando-se dessa simbologia, veremos a seguir como se dá essa transformação de elementos populares no tocante a ritualização católica pentecostal.

É mister salientar que, ao longo da história, o termo popular foi subtendido como algo que é hierarquicamente inferior. Reconhecemos a dificuldade de inúmeros teóricos para chegarem a um consenso quando o assunto é definir o que é popular, da mesma maneira que há dificuldade em relação ao termo religião popular. Isto posto, Câmara Neto (2002) nos clarifica acerca do que não é religiosidade popular:

A religiosidade popular, portanto, não é corpo eclesial nem corpo doutrinário, configurando-se em uma religiosidade dotada de razoável independência da hierarquia eclesiástica – incluindo-se aí toda a documentação oficial da Igreja e todos os teólogos elaboradores da doutrina –, independência essa ao caráter sistemático do catolicismo oficial, materializada em uma explosão quase íntima ao “sagrado”, humanizando-o, sentindo-o próximo, testando-o e sentindo sua força por métodos criados, não pelo clero, mas pelos próprios devotos, métodos esses que são transmitidos, em sua grande totalidade, oralmente. Em suma, o vivido em oposição ao doutrinal (Câmara Neto, 2002, p. 2).

Tal interpretação nos permite reconhecer, segundo este autor, que a experiência da religião se dá na esfera do vivido, do relacional e, nessas circunstâncias, o catolicismo romanizado desprestigiou as antigas tradições religiosas que se entranhou no imaginário e viver de um povo. Isso significa dizer que, em outras palavras, o caráter sobrenatural da fé cedeu lugar às confissões realizadas diante das autoridades instituídas pela Igreja, a saber, os padres. Visando facilitar a compreensão desse mecanismo de interferência e superação de

uma cultura sobre a outra, Oliveira (2010) justifica que a Igreja se apropriou de um modelo de intervenção para reprimir ou conter a continuidade dessa cultura. À vista disso, “com a expectativa de ‘catequizar’, deixou que formas populares de prática do catolicismo criassem raízes e, em outras situações, vinculou um santo católico às festas populares realizadas pelos escravos e índios visando apropriar-se da manifestação como elemento evangelizador” (Oliveira, 2010, p.5). Vejamos como se dá essa ritualização de vinho novo em odres velhos na atualidade.

### ***1.7.1 Testemunho***

Os católicos sempre tiveram o costume de levar, em forma de objetos, a parte do corpo o qual fora curado e deixá-los diante de um espaço ou santuário. Do exposto, esse espaço “é chamado de ‘sala dos milagres’ e guarda os mais variados tipos de testemunho” (Oliveira, 2006, p. 105). Este símbolo aponta para lembrar que o fiel recebera a cura de determinado mal que o acometia. Ratificando essa ideia, nas palavras de Santiago Filho (2017, p. 81), “a doença é sempre uma relação conturbada com situações da ordem transitória ou sobrenatural”. O estudioso acrescenta que, “em relação à cultura, o milagre significa a intervenção divina na história. Sem esse aspecto religioso, a cura não teria seu resultado completo e significativo” (Santiago Filho, 2017, p. 81). E o que há de comum entre essas crenças é o fato de que “o milagre e sua expectativa exprimem a mais singular característica da religião, ligando o ordinário ao sobrenatural, o finito ao infinito” (Santiago Filho, 2017, p. 82).

No pentecostalismo o testemunho se dá de forma verbal, num espaço curto de tempo, em que o fiel traz a memória de como era a sua vida antes do processo de conversão. Indubitavelmente, essas falas servem de estímulos para as pessoas que ouvem tais declarações, criando em si uma espécie de esperança.

### ***1.7.2 Batismo e Confissão***

Sacramento realizado pela Igreja Católica logo após o nascimento de uma criança. Na Igreja Evangélica, esse rito se dá na forma adulta, após o processo de conversão ou tomada de consciência dos pecados e delitos que a pessoa tenha cometido. No que diz respeito ao ato de confissão, processo em que a pessoa admite suas falhas diante do oficial da Igreja, se correlaciona ao sacramento de penitência no catolicismo, ritual no qual o fiel confessa seus

delitos diante da autoridade maior, o padre, que posteriormente proferirá uma série de punições a serem cumpridas pelo fiel, que, ao perfazê-las, é remido de seus pecados.

No pentecostalismo, essa confissão é realizada de forma pública, diante dos homens, sem que, necessariamente, haja detalhes de sua vida. Outras vezes, o delito é exposto para que todos tenham conhecimento. Consoante à prática pentecostal, a penitência é chamada de “disciplina”, pois, a depender do grau de imoralidade, o membro sofre a punição que, por vezes, se configura no afastamento do rol de membros da Igreja. Com isso, o fiel fica impedido de participar das celebrações litúrgicas, a exemplo da Santa Ceia, comumente conhecida no catolicismo como comunhão e eucaristia, momento constituído pelos elementos pão e vinho, que serve para lembrar da morte de Cristo e renovação de vida.

### 1.8 **Hibridismo cultural na cultura popular**

A ideia de cultura popular tem sofrido inúmeras transformações e pontos de vista ao longo dos anos e, com isso, vem provocando vastas discussões no campo das artes, estudos culturais etc. Diante do exposto, deixamos claro e evidente que, nessa proposta, refutamos pensar cultura popular como sinônimo de tradição, tendo em vista que pensar desse modo seria o mesmo que “[...] reafirmar constantemente que sua Idade de Ouro deu-se no passado” (Arantes, 1998, p. 8). Em consonância a isso, estaríamos dizendo que a cultura popular consistiria em algo estático, imutável.

Um outro ponto de vista defendido e não menos relevante é apontado pela escritora Marilena Chauí, a qual afirma que no decorrer da história “a cultura popular é identificada como cultura de massa, tornam-se sinônimos” (Chauí, 1986, p. 27). Logo, a autora aponta a dificuldade de definir ou encontrar um conceito para o termo popular e vai de encontro às ideias dos liberais norte-americanos. Em sua obra, ela propõe fazer uma distinção entre cultura de massa, que está para os que dominam, e cultura popular, que está para a classe dominada e subordinada. A partir dessas diferenças, ela demonstra como o Estado utiliza-se de estratégias que objetivam transformar o popular em nacional. Face a isto, a cultura popular funciona como uma forma de contestação e resistência, ou seja, as classes marginalizadas organizam-se como uma forma de resistir, contestando, transgredindo e reivindicando seu lugar no mundo. É diante desse lugar heterogêneo, de mistura, complexo e miscigenado que se fixa essa proposta.

Por certo, não existe um conceito unívoco para definir cultura popular, contudo, a concepção da qual nos apropriamos neste estudo refere-se à percepção descrita por Canclini (2019), que aponta que “as culturas populares não se extinguiram, mas há de buscá-las em outros lugares ou não- lugares” (Canclini, 2019, p. 37)<sup>17</sup>. Esse lugar é o quilombo: lugar da identidade, da memória, o lugar em que as pessoas se identificam, espaço de convergência e divergência no qual também se afirmam outras proposituras, local em que as culturas se transformam, cedendo lugar para outros cultivos da cultura. Também nos apropriamos do que Brandão (2009) observa: “culturas são panelas de barro [...], mas também receitas de culinária e sistemas sociais [...]. São vestimentas de palha [...], preceitos e princípios sobre modos de se vestir em diferentes situações sociais e rituais” (Brandão, 2009, p. 719).

Sintetizando o pensamento relacionado às alterações dos rituais, o autor Frederico de Oliveira (2010) nos traz uma reflexão acerca do processo de transição e hibridização cultural das festas religiosas concernentes à passagem do catolicismo rústico para o urbano, como também das adaptações que essas práticas culturais sofrem mediante modernidade. Para isso, ele averigua a festa do Divino em uma comunidade ribeirinha, na cidade de Palmas, Tocantins. Para o estudioso, a combinação de festas religiosas tradicionais e a cultura popular favorece o aparecimento do processo de hibridização, uma vez que essa cultura é alterada devido à interação com a cultura da cidade, que é transportada para a população ribeirinha.

Acerca dos rituais alterados da festa do Divino e do transcurso do processo de hibridização, Canclini (2019) esclarece “são processos socioculturais nas quais estruturas ou práticas discretas, que existiam de forma separada, se combinam para gerar novas estruturas, objetos e práticas” (Canclini, 2019, p. 19). Para interpretar essa questão vital é importante apontar que nem sempre instaurar e fomentar novas práticas culturais se dá na esfera da criação de um plano ou projeto. Porém, constantemente, o processo de hibridização aflora mediante interação humana e concebe outras relações. No tocante à festa do Divino e às mudanças dos rituais da festa do meio rural para o urbano, Oliveira (2010) elucida que:

Na atualidade, quando o festejo acontece em pleno meio urbano, as combinações e trocas se acentuam, pois a cidade guarda em si uma multiculturalidade que, hibridada e sem permitir a segregação, transforma-se em interculturalidade e promove o convívio entre o antigo e o novo, entre o rural e o urbano, entre o profano e o sagrado, todos provenientes das mais diversas regiões do Brasil (Oliveira, 2010, p. 7).

---

<sup>17</sup> O estudioso Marc Augé, em sua obra “Não lugares: Introdução a uma antropologia da super modernidade” descreve o não-lugar como um espaço que opõe-se a ideia de lugar. Para ele, não-lugar refere-se aos espaços públicos permeados por uma frenética e vertiginosa circulação. Ele conclui sua obra elucidando que esses não lugares correspondem a aeroportos, estação de metrô, etc (AUGÉ, Marc. Papirus Editora, 2012).

Quando não há o amalgamento dessas culturas ou combinação desses elementos, pouco a pouco os conflitos começam a emergir e, mediante a esses embates, culminam na involução ou retrocesso de uma cultura. Abrindo outra linha relacional, Brandão (1981) esclarece:

As modificações da cultura não têm o poder de se consumarem por si próprias, nem por formas simples de deslocamentos territoriais diretos. O que importa não é a transferência da roça para a cidade, mas a passagem de uma ordem de relações e de sujeitos sociais, para uma outra e para outros sujeitos, ou os mesmos, em novas posições e com novos interesses (Brandão, 1981, p. 74).

Diante do exposto, a cultura rústica das festas religiosas do Divino, na cidade Palmas, mantém sua herança cultural e seu legado, ainda que amoldada, ajustada a uma conjuntura de circunstâncias de uma nova situação. Ou seja, essas culturas adequam-se a uma nova conjuntura, configurando-se num processo de luta e permanência. Partindo desses apontamentos, João Passos Décio (2000), no texto “Teogonias Urbanas: os pentecostais na passagem do rural para o urbano” discorre sobre o processo histórico da passagem do catolicismo rural para o urbano e, posteriormente clarifica acerca da participação dos pentecostais nesse segmento. Para ele, “os pentecostais, inseridos nessa passagem, alimentam-se do passado religioso lentamente consolidado e do presente metropolitano, que se instaura numa dinâmica de rupturas e continuidades” (Passos, 2000, p. 121). Assim, observa-se uma nova (re)configuração nas práticas culturais que une elementos velhos aos novos, causando rupturas e continuidades (re)criando novos significados. Isso é o que Passos (2020) chama de hibridação cultural e elucida: “a hibridação cultural [...] significa a negociação, a troca, a adaptação e as perdas carregadas de conflitos e de resistência” (Passos, 2020, p. 124).

É fundamental expor a declaração de Canclini (2019) sobre hibridização:

A hibridização, como processo de interseção e transações, é o que torna possível que a *multiculturalidade* evite o que tem de segregação e se converta em *interculturalidade*. As políticas de hibridização serviriam para trabalhar democraticamente com as divergências, para que a história não se reduza a guerras entre outras culturas(...). Podemos escolher viver em estado de guerra ou em estado de hibridização (Canclini, 2019, p. 26-27).

Até o presente instante temos visto o fenômeno do hibridismo cultural sob aspecto positivo, porém, faz-se pertinente ressaltar uma preocupação nessa esfera temática, pois tal assunto se configura vasto e desafiador, tendo em vista que é um termo chave rodeado de sinônimos. À medida que avançamos com as leituras nos deparamos cada vez mais com termos metafóricos correspondentes, como crioulização, hibridação, hibridismo, circularidade cultural, trocas culturais, negociação etc.

## 1.9 (Des)ordem sinkrética

Para o historiador crítico Peter Burkler (2020), que em um breve ensaio despoja-se na análise com foco apenas nesses conceitos supracitados, “toda inovação é uma espécie de adaptação e encontros culturais encorajam a criatividade” (Burker, 2020, p. 17). O autor não enaltece, nem tampouco elogia os termos apontados, sendo equânime. Desse modo, ele não expõe a troca cultural como um elemento que engrandece e melhora as culturas, antes, ele destaca e evidencia que esse fenômeno se instaura causando desvantagem sobre outras culturas ou sobre alguém.

A fim de tornar seu argumento mais compreensível, Burkler (2020) expõe o exemplo da música, em particular o reggae, que teve sua gênese por volta dos anos 70, na Jamaica, sendo introjetada na Grã-Bretanha por imigrantes jamaicanos e mesclada à cultura local. Uma outra ilustração bem mais próxima a nós, povos latino-americanos, se dá na esfera do carnaval brasileiro, com o uso das fantasias que recobrem o rosto, pois os desfiles das escolas de samba seguem os moldes europeus. Um outro exemplo é o do futebol brasileiro, que segue regras internacionais. Todas essas trocas culturais são denominadas de “circularidade cultural” pelo autor. Esse e outros termos têm sido utilizados deliberadamente em diversos estudos, mas cabe ressaltar que estudiosos das religiões censuravam e depreciavam algumas expressões como aculturação e sincretismo. Com o intuito de clarificar tal afirmativa, destaca-se que o vocábulo "sincretismo" foi originalmente um termo negativo, utilizado para “[...] unir diferentes grupos de protestantes. Significava ‘caos religioso’” (Burker, 2020, p. 50).

Oliveira (2015) complementa:

Em geral a palavra sincretismo repercute negativamente no âmbito do cristianismo, alguns defendem o cristianismo como sendo uma religião pura e nesta perspectiva o sincretismo seria um mal a ser extirpado e um perigo para a fé cristã. [...] A inculturação também é vista como um processo de apropriação espontânea e voluntária, por parte de um determinado grupo, de uma religião, ou de elementos desta, e que serão expressos e comunicados a partir de sua determinada cultura, linguagem e símbolos (Oliveira, 2015, p. 55).

Nesse contexto, o antropólogo Massimo Canevacci (1996) compara o termo sincretismo a um liquidificador, argumentando que o sincretismo esmaga e transforma lugares, povos e modo de viver. Somente a partir do século XIX é que os respectivos termos adquiriram outras conotações, mas o termo “sincretismo” passou muito tempo vinculado à esfera religiosa em uma perspectiva defensiva e, por essa razão, submeteu-se ao domínio e obediência da religião imperante, sob a condição de que consentisse a tolerância da cultura pré-existente. Nessa lógica, “[...] as religiões africanas sobreviveram disfarçadas” (Canevacci,

1996, p. 17). Por esse ângulo, subtende-se que a história da rejeição pela religião de matriz africana vem de longas datas.

### 1.10 Pentecostalismo cultura do negro

Sabe-se que, no que tange às questões raciais, as contribuições de cunho bibliográfico oferecidas até aqui foram de suma importância, mas falar acerca de segregação e marginalização no contexto religioso significa revolver feridas mal cicatrizadas que insistem em pulular.

As religiões cristãs conseguiram conquistar um número expressivo de sujeitos negros. Embora a religião católica tenha maior número de adeptos, é notória a migratoriedade desses seguidores para o movimento pentecostal. Uma das possibilidades que explica esse crescimento deve-se à lógica litúrgica, visto que o sujeito mais leigo pode realizar os ritos da Igreja, ou seja, ele conquista a posição de pastor ou líder sem que tenha qualquer formação teológica ou escolar, bastando a este obter carisma. Dessa forma, “o carisma negro se revela no jeito de ser povo, no modo de viver, sobreviver, dançar, sorrir” (Oliveira, 2015, p. 50). Por outro lado, Mariano (2008) observa que “um líder pentecostal pode ser carismático, deter enorme poder sobre os fiéis, ostentar muitos dons espirituais, mas liderar não mais que uma pequena congregação na periferia urbana” (Mariano, 2008, p. 73).

Ainda no que corresponde às liturgias, nos espaços pentecostais o negro não é um mero expectador. Por meio da musicalidade, aspecto que se manifesta com intensidade nas celebrações, seu corpo negro é utilizado como um dispositivo fundamental para contemplar o dinamismo do culto:

A musicalidade das populações negras é, portanto, um ponto forte de sua religiosidade. Todos os generos musicais de origem negra têm um ambiente de espiritualidade que se torna evidente através de melodias, harmonias e ritmos. É muito difícil para um negro ouvir um ritmo que faça alusão a sua origem e ficar inerte. Os ritmos negros têm origem na África, e, mesmo sofrendo transformações, a base continua cheia de espiritualidade e sensualidade. Exemplos claros são gêneros como o samba, o blues, o soul, o rap, o negro spiritual, o jazz e muitos outros. Todos são ritmos que traduzem um grito, seja de esperança, revolta, liberdade, amor, tristeza ou sofrimento. Durante toda a história do pentecostalismo brasileiro, essa diversidade de expressão musical que mantém suas raízes tem sido um ponto fundamental, tornando-se alvo de uma estratégia usada para a atração dos negros do país à igreja pentecostal (Oliveira, 2015, p. 66-67).

Diante do exposto, cabe ressaltar que a relação entre o negro e a religião se configura um marco na história do país, e essa relação não se restringe apenas às diligências dos

sermões, nem mesmo ao decreto público expedido pelos papas, mais conhecido como bula papal.

A bula papal era uma espécie de carta que teve sua gênese no século XI e se tornou imprescindível no século XV, pois condicionava os negros escravizados ao serviço tanto da Igreja, quanto dos papas. Nesse sentido, Abdias Nascimento (2019), um dos mais expressivos pensadores acerca das questões afrodescendentes, ressalta que “quase todas as ordens religiosas possuíam escravos: capuchos, mercedários, jesuítas, carmelitas, beneditinos” (Nascimento, A. 2019, p. 121). Desse modo, fica evidente a manutenção e continuidade do sistema escravocrata pela Igreja Católica, e a partir dessa premissa pode-se depreender que, como consequência de tais ações, exteriorizam-se a tirania, a desumanidade, o autoritarismo, a influência, bem como a impiedade da religião sobre os corpos negros, sobretudo os femininos:

Em outras palavras, a degradação moral e humana da mulher negra constituiu a fortaleza defensora da honra e das virtudes da senhora branca da sociedade brasileira [...]. Os sacerdotes católicos se associaram não apenas aos negócios de exploração do trabalho escravo, mas foram também ativos no assalto sexual da mulher negra (Nascimento, A. 2019, p. 268).

É evidente que a sequência dessas práticas é consolidada nos dias atuais como tráfico internacional de mulheres, em sua maioria, negras. Este ato se dá sob forma ilusória, com promessas de emprego, por exemplo, substanciando e revigorando, também, o turismo sexual. No amplo contexto que engloba esses fatos, a elite religiosa e dominante corroborou com a exploração do corpo feminino negro, marginalizando-o e desconsiderando suas múltiplas dimensões. O avanço dessa exploração e consciência escravocrata foi e continua sendo uma característica marcante do eurocentrismo. Sobre a lógica escravocrata Abdias Nascimento (2019) elucida:

Tendo em vista a condição atual do negro à margem do emprego ou degradado no semiemprego e subemprego; levando-se em conta a segregação residencial que lhe é imposta pelo duplo motivo de condição racial e pobreza e pobreza, destinando-lhe, como áreas de moradia, [...] favelas, alagados, porões, mocambos, invasões, conjuntos populares ou “residenciais”; considerando-se permanente brutalidade policial e as prisões arbitrárias motivadas pela cor de sua pele; compreende-se porque todo negro consciente não tem menor esperança de que uma mudança progressista possa ocorrer *espontaneamente* em benefício da comunidade afro-brasileira (Nascimento, A. 2019, p. 279-280).

Corroborando com a ideia supracitada, é visível o acentuado número de favelas que emergiu no Brasil. Por outro lado, cumpre evidenciar que ainda há uma significativa parte da população, até o momento presente, residindo em zonas rurais, regiões desprovidas de saneamento básico. Essa especificidade, por sua vez, tipifica a segregação racial e, a partir

dessa configuração, urge a necessidade do negro resistir e proteger-se. “Os quilombos resultaram dessa exigência vital dos africanos escravizados, no esforço de resgatar sua liberdade e dignidade através da fuga ao cativo e da organização de uma sociedade livre” (Nascimento, A. 2019, p. 281). A continuidade dessa consciência se transporta para os dias atuais, pois os mecanismos de opressão e exclusão da classe dominante sobre os negros continua com a mesma força de outrora e, nessa conjuntura, há um segmento ininterrupto de eliminação, abandono e rejeição do homem negro.

Devemos ter em mente que, diante de tais circunstâncias, havia no homem negro escravizado o desejo de ser livre, porém, essa vontade nem sempre foi exitosa, tendo em vista que alguns deles, depois de muitas tentativas fracassadas, cometeram suicídio ou foram entregues à tortura com chibatas e banimento.

Em face ao exposto, rememorar aspectos da escravidão se caracteriza um exercício vivo e dinâmico nesta propositura. Em conformidade com Abdias Nascimento (2019), o professor Adrelino Campos (2010) aponta que os negros escravos foram excluídos do ponto de vista político e econômico, restando-lhes apenas um rol de termos pejorativos, e as estratégias de sobrevivência, seja quais fossem, mediante o colonizador sempre foram más vistas pelo poder político, considerando que “a apropriação do espaço pelos mais pobres [...] é considerada como uma transgressão ao ordenamento do solo urbano” (Campos, 2010, p. 22). Em geral, no tocante à ocupação dos quilombos e favelas, estes também são espaços recriminados, e ao mesmo tempo estimulantes, incentivadores das questões sociais, já que tanto o quilombola quanto o favelado foram concebidos como estrato social perigoso.

## CAPÍTULO II

### A (RE)EXISTENCIA DE SÍTIO ALTO: UM QUILOMBO (DE)COLONIZADO?

Este capítulo focaliza as questões concernentes às novas conceituações referentes ao quilombo e à cultura popular do quilombo Sítio Alto. À princípio, realizaremos especificamente a descrição acerca dos aspectos históricos, situando o leitor acerca da gênese do quilombo Sítio Alto, em Simão Dias/SE. Logo após, desenvolveremos uma breve síntese referente à chegada do pentecostalismo no quilombo e, posteriormente analisaremos se há conservação e transformação do campo mediante encontro com outras formas de cultura religiosa. Com isso, buscamos investigar se essa convivência se dá de forma pacífica ou se existe tensão e/ou anulação do outro como forma de (im)possibilidade de convívio. Para tais desdobramentos associamos essa investigação à teoria do pensamento decolonial e refletimos como essa teoria pode nos ajudar a entender a nova configuração religiosa quilombola, à medida que esta se configura uma prática perturbadora que transita entre as polaridades.

#### 2.1 Cultura quilombola

*“Quilombo não significa escravo fugido. Quilombo quer dizer reunião fraterna e livre, solidariedade, convivência, comunhão existencial.”*

(Abdias Nascimento, 2009)

Os quilombos são espaços produtores de cultura, mas a ideia que ainda se tem acerca desses locais é aquela concebida pelas obras didáticas, que têm as rebeliões e fugas como ponto fulcral. Estes espaços necessitam de uma (re) elaboração no que concerne aos estigmas e visão estereotipada, visto que nessa representação os quilombos são sempre comunidades negras, desprovidas, que carecem de políticas públicas. Essa propositura se dá por dois motivos preponderantes, a saber: “ao fato de que os negros como grupo subordinados desconhecem sua escrita [...] e em outra parte à própria incompreensão das autoridades ultramarinas e coloniais sobre essas formações humanas” (Nascimento, B. 2021, p. 106). Para a autora Beatriz Nascimento (2021), o quilombo passará a ter outras conotações, já que “esses espaços se configuram um ‘embrião revolucionário [...] de mudança social’” (Nascimento, B. 2021, p. 108). Dessa forma, os moradores do quilombo reestruturam-se ao modo que subvertem às ordens preconizadas pelo colonizador, estabelecendo a partir daí uma nova

ordem. Para clarificar essa propositura, tem-se o exemplo da fuga, que a todo momento é uma forma estigmatizada e atrelada ao fator rebelião diante tanto da pobreza de recursos, quanto do poder do opressor. Beatriz Nascimento (2021) discorre:

A fuga é, antes de mais nada, a decorrência de todo um processo de reorganização e contestação da ordem estabelecida. É o coroamento de uma série de situações e etapas nas quais estão em jogo diversos fatores: físicos, materiais, psicossociais, ideológicos e histórico [...]. Assim, podemos presumir que a fuga é motivada por uma necessidade de resistência, e não para a acomodação. O quilombo, portanto, não pode ser reduzido à fuga. Esta é uma etapa; etapa para se empreender a luta, embora nesse momento seja evidente que ainda não se organizou a repressão por parte da sociedade oficial (Nascimento, B. 2021, p. 124-125).

Já o historiador Abdias Nascimento (2009) expõe em sua obra que a interação ou proximidade do afro-brasileiro com seu tronco familiar, o africano, sempre foi impossibilitada e prejudicada pela supremacia branca, a começar pelas disciplinas lecionadas nas escolas, que nunca no decorrer da história priorizou a arte e a cultura africana, pois desde sempre o sistema educativo teceu um olhar diferenciado, estereotipado e estigmatizado sobre tal assunto. Desde o início de sua jornada histórico-cultural, o autor afirma que dessa realidade cruel de apagamento e afastamento das suas origens é que urge a necessidade de os negros garantirem sua existência por meio das fugas, objetivando, com isso, refutar a exploração e violência a quais eram submetidos. Abdias Nascimento (2009) denomina esse modelo de significações de Quilombismo e elucida que “com efeito, o Quilombismo tem se revelado fator capaz mobilizar disciplinadamente o povo brasileiro por seu profundo apelo psicossocial, cujas raízes estão entranhadas, na cultura e na vivência dos afro-brasileiros” (Nascimento, A. 2009, p. 203). Acrescenta ainda que:

O modelo quilombista vem atuando como ideia força, energia que inspira modelos de organização dinâmica desde o século XV. Nessa dinâmica quase sempre heroica, o quilombismo está em constante atualização, atendendo a exigências do tempo histórico e situações e situações do meio geográfico, circunstâncias que impôs ao quilombo diferenças em suas formas organizativas - porém, no essencial se igualavam (Nascimento, 2009, p. 204).

Esse é um modelo de força não violenta mobilizada pelas pessoas que foram escravizadas, visando, contudo, um novo modelo econômico e social. Essa nova conjuntura será permeada por um novo comportamento e mentalidade uma vez que as pessoas são livres e, a partir dessa percepção que o autor Abdias Nascimento contempla novos horizontes no tocante as questões como racismo institucionalizado e quilombo.

## **2.2 Contexto histórico do município de Simão Dias: Situando Sítio Alto**

O município de Simão Dias localiza-se na mesorregião do agreste do estado de Sergipe. Segundo o último censo realizado, sua população hoje é composta por mais 42 mil habitantes<sup>18</sup>. Os primeiros moradores a povoarem a localidade foram os últimos índios da tribo Tapuias, povos que foram desbaratados quando o governador da Bahia, Luiz de Brito, foi empossado da missão de dominar Sergipe. Os índios que conseguiram sobreviver às inúmeras perseguições deste governo esconderam-se pelas matas fechadas, onde construíram suas palhoças às margens do rio que, posteriormente, recebeu o nome de Caiçá<sup>19</sup>. A respeito das atrocidades do governador da Bahia, Ariosvaldo Figueredo (2001) escreve:

Luís de Brito e Almeida, governador da Bahia, sucessor de Mem de Sá, não tira os olhos de Sergipe, quer explorar o índio e tomar posse da terra. Em guerra total, maciça, oficial avança sobre Sergipe, queima aldeias, transforma a paisagem em cinzas, destrói o que encontra, abençoado pelos jesuítas Gaspar Lourenço e João Salonio, os quais, em 28/02/1575 estão no rio Real [...]. O colono mata e o jesuíta enterra, diz amém (Figueredo, 2001, p. 222).

Diante dos fatos vê-se que a Igreja Católica, ligada às autoridades da época, sustentava o modelo de escravidão<sup>20</sup>, uma vez que Sergipe possuía inúmeras irmandades religiosas, as quais tinham como características em comum a exclusão do negro. Atrelado a isso, em 1850, Sergipe foi palco de uma crise econômica, pois a economia do Estado era a cana de açúcar, mas a produção do açúcar já não era suficiente para os donos de engenhos. Como consequência, houve o aumento dos trabalhos escravos e, em decorrência disso, intensificaram-se as fugas dos escravos. Edison Carneiro (2001), de forma pioneira, aponta que a fuga era o único modo para se conseguir algo, ou seja, único artifício pelo qual os negros escapavam em massa das privações e atrocidade, as quais eram submetidos. E prossegue:

O movimento de fuga, era em si mesmo, uma negação da sociedade oficial, que oprimia os negros escravos, eliminando a sua língua, a sua religião, os seus estilos de vida. O quilombo, por sua vez, era uma reafirmação da cultura e do estilo de vida africanos. O tipo de organização criado pelos quilombolas estava tão próximo do tipo de organização então dominante nos Estados africanos que, ainda que não houvesse outras razões, se pode dizer, com certa segurança, que os negros por ele responsáveis eram em grande parte recém-vindos da África, e não negros *crioulos*, nascidos e criados no Brasil. Os quilombos, deste modo, foram [...] um fenômeno

<sup>18</sup> Esclarecimento do IBGE a respeito do crescimento dessa população: Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/se/simao-dias/panorama>. Acesso em 03 de fevereiro de 2024.

<sup>19</sup> Para maiores informações a respeito do município de Simão Dias consultar a revista Emdagro (Empresa de desenvolvimento agropecuário de Sergipe). Disponível em: <<https://emdagro.se.gov.br/wp-content/uploads/2022/09/IBM-SIMAO-DIAS.pdf>>. Acesso em 03 de fevereiro de 2024.

<sup>20</sup> Quanto a essa afirmativa Ariosvaldo Figueredo (2001) elucida que “a Igreja Católica junto com a ajuda de jesuítas, carmelitas e franciscanos está ligada às autoridades, senhores de engenhos e fazendeiros na defesa da ordem que se sustenta a escravidão”. E continua: “em matéria de preconceito e hostilidade ao escravo só perde para a guarda nacional” (Figueredo, 2001, p. 226).

*contra-aculturativo*, de rebeldia contra os padrões de vida impostos pela sociedade oficial e de restauração dos valores antigos (Carneiro, 2001, p. 13).

Do ponto de vista até aqui considerado, o desejo de fuga não era algo individual, mas coletivo, atrelado ao fator de declínio econômico, seja do Estado ou do país. Os negros fugiam em massa, contudo, essas fugas não possuíam um caráter violento, tendo em vista que “a iniciativa da luta jamais partiu dos refugiados negros” (Carneiro, 2001, p. 17). O que eles aspiravam era estar livre e poder viver em paz em terras férteis, à medida que se instalavam em regiões cercadas por rios e mangues, terrenos que propiciavam o plantio e posterior colheita de subsistência.

No século XVI a cidade de Simão Dias se configurava uma espécie de aldeia. Devido às violentas ações do governador da Bahia, Luiz de Brito, um fazendeiro de cognome Braz Rabelo ordenou que seu vaqueiro, mais conhecido como Simão Dias Frances, se retirasse apressadamente com o gado que lhe pertencia, a fim de preservar o rebanho. O vaqueiro, por sua vez, partiu encontrando abrigo seguro no Caiçá, corroborando com o aumento daquela região, dado que Simão Dias era pertencente à vila de Lagarto (município vizinho). “Em 21 de novembro de 1889 chegou a notícia em Simão Dias de que a Vila passa a ser cidade; só em 12 de janeiro de 1890 transforma-se em cidade, tendo como seu primeiro intendente, escolhido por eleição, o coronel e advogado Rafael Arcanjo Montalvão” (EMDAGRO, 2022, p. 3).

Figura 1: Mapa do estado de Sergipe com sinalização do município de Simão Dias.



Fonte: Wikipedia. Disponível em: <[https://pt.wikipedia.org/wiki/Sim%C3%A3o\\_Dias](https://pt.wikipedia.org/wiki/Sim%C3%A3o_Dias)>. Acesso em 03 de fevereiro de 2024.

A despeito da economia e formação do município durante a década de 50, a EMDAGRO (2019) elucida que:

Na época, Simão Dias teve uma forte economia baseada na cana-de-açúcar, na farinha, no café, na pecuária e na indústria de couro. Na década de 50, por exemplo, chegou a ter dez indústrias de calçados. O comércio era tão intenso, que eram corriqueiras as transações com São Paulo, Rio de Janeiro, Recife e Salvador (EMDAGRO, 2019).<sup>21</sup>

Hodiernamente, verificamos que o cenário econômico do município de Simão Dias foi modificado ao longo dos anos: o comércio perdeu sua força, obrigando esta comunidade a viver do plantio e colheita de grãos.

### **2.3 Raízes quilombolas: Onde tudo começou**

Os moradores de Sítio Alto são descendentes de escravos, pessoas que tiveram seus direitos privados, cuja única possibilidade de sobrevivência era submeter-se ao trabalho nos estabelecimentos rurais. Semelhantemente à fazenda Água Negra, descrita na obra *Torto Arado* e mencionada no capítulo anterior, havia nas imediações do povoado a fazenda Quinjibe, recinto que empregava boa parte da população de Sítio Alto e que foi invadido pelo MST (Movimento Sem Terra) em 1997. A partir dessa ocupação ilegal os trabalhadores Sítio Altense foram obrigados a prestar mão de obra barata nas imediações dos centros urbanos.

Não foram poucas as dificuldades encontradas por essa população, que até então morava em barracos compostos de madeira e barro. Contribuindo com a discussão acerca dos esforços empenhados por este grupo, Gomes e Menezes (2016) explicam que:

Na edificação dos barracos, os moradores se apoiavam: enquanto alguns trabalhavam na construção, outros se dedicavam a cortar a madeira nas matas. As paredes eram erguidas com a fixação das peças de madeira mais grossas, que sustentam as varas feitas com galhos de árvores, e amarrados com cipós. Após a organização estrutural, inicia-se a feitura do barro para fechar as paredes. Para tanto, geralmente dois homens (que revezavam nas atividades) transportavam a argila de um barreiro (pequena barragem) em um banguê (estrado feito de cipós ou madeira até o local da edificação. Enquanto isso, outro grupo masculino utilizava o barro no preenchimento da estrutura de madeira (Gomes; Menezes, 2016, p. 26-27).

Enquanto os homens ficavam responsáveis pela construção dos barracos, as mulheres ficavam incumbidas de preparar as refeições que eram servidas no decorrer do dia para alimentá-los. Acerca dessas refeições e bebidas, Gomes e Menezes (2016) clarificam que “geralmente, servia-se galinhas, juntamente com bebidas, para animar os trabalhadores: a meladinha, o vinho e a cachaça, com a infusão de ervas regionais e folhagens eram previamente preparadas pelos moradores e consumidas na atividade” (Gomes; Menezes, 2016, p. 27). Logo após um dia exaustivo na construção das casas de barro, instaurava-se a dança de roda que funcionava e ainda funciona como uma forma de manifestação cultural e terapêutica,

<sup>21</sup> Disponível em: <<https://www.emdagro.se.gov.br/wp-content/uploads/2019/08/Sim%C3%A3o-Dias.pdf>>. Acesso em 14 de maio de 2022.

a qual permanece viva através dos moradores daquela localidade por meio de um esforço coletivo. “Na dança de roda, percebe-se a existência de um pensamento complexo que enxerga e vivência de forma articulada uma prática corporal como possibilidade de resolução de conflitos, promoção de saúde, ‘antidepressivo’, etc” (Lacerda; Mendes, 2018, p.115). As pessoas que compunham a dança de roda eram em sua maioria negros que sofreram segregação ao longo de sua existência.

Devido à situação de precariedade não era fácil residir no quilombo Sítio Alto. A falta de energia propiciava o acender das luzes de candeeiro sob o uso do óleo de mamona para iluminar a noite escura, as estradas não tinham pavimentação, o que dificultava o trajeto dos moradores. Em outras palavras, a vivência dos habitantes dessa localidade era marcada pela extrema pobreza e essa situação de debilidade vigorou sobre os moradores por muito tempo. “A vulnerabilidade socioeconômica em que vivem as comunidades quilombolas em Sergipe, assim como nos demais estados do Brasil, é uma realidade” (FEITOSA *et. al.*, 2021, p. 92).

Figura 2: Modelo da construção das casas.



Fonte: Instagram de Josefa, líder Comunitária do Quilombo. Disponível em: <<https://www.instagram.com/reel/CVamjkGgo9N/?igsh=MTNnNzM1enI2ZXNsaA==>>. Acesso em 03 de fevereiro de 2024.

Em virtude de tal precariedade, tanto essa localidade como também os moradores receberam vários cognomes, tais como: “Alto do Galo Assanhado, ‘Alto da Moléstia’, ‘Cacete Armado’. Os moradores eram apelidados como ‘Negros do Prumprum’, ‘Negros do Beбето’, ‘Negros do Maroto’, ‘Negros do Totó” (Gomes; Meneses, 2016, p. 29). Paralelamente, Silva (2017) explica:

Aos moradores do Sítio Alto cabia o desprezo por parte de seus vizinhos de território e aos próprios moradores do Alto uma forte presença de não aceitação de sua realidade ao se identificarem como moradores das comunidades vizinhas, ao tentar fugir do estigma que era ser morador da comunidade dos pobres, doentes e mal-educados, como eram constantemente reconhecidos por seus vizinhos” (Silva, 2017, p. 53).

A vida em Sítio Alto era, de fato, precária, embora o povoado tenha sofrido modificações. Ainda assim “o acesso aos serviços básicos estruturais como, iluminação pública, saneamento coleta de lixo e água encanada é precário nas comunidades quilombolas” (Fagundes *et. al.*, 2016, p. 101).

Em contraposição a essa afirmativa, nos dias atuais já é possível evidenciar melhorias pelas quais os moradores dessa localidade passaram, posto que “as ruas não são calçadas, mas as residências são de alvenarias, com energia elétrica e água encanada” (Feitosa *et. al.*, 2021, p. 106). Cabe rememorar que anteriormente o abastecimento de água era por meio de uma cisterna, por intermédio do programa “Água Encanada Para Todos” e a energia elétrica chegou no ano de 1996 por exigências e solicitações dos frequentadores da Associação de Moradores. Esta obra foi inaugurada em março de 1995 e, posteriormente, registrada em cartório em junho de 1995.

Figura 3: Associação de Moradores do quilombo (local em que são realizados os cultos da Igreja Evangélica Raiz de Jessé).



Fonte: Arquivo pessoal do autor, 2022.

A Fundação da Associação foi instituída pelos habitantes locais devido à escassez e insuficiência de recursos básicos necessários para a sobrevivência do povo. Graças a essas articulações e estratégias de manutenção da vida é que os benefícios começaram a ser introduzidos naquela comunidade, com a forte atuação e influência da líder comunitária D. Josefa, que tem uma relação de compadrio com os moradores. Apesar de não ter passado da 5ª série do ensino fundamental, D. Josefa concorre ao pleito eleitoral no município. Em razão de sua boa vontade e forte laços de solidariedade, além de candidatar-se, por meio da inspiração criadora, ela buscou trazer benefícios para toda população, com intuito de mobilizar os moradores a pleitear melhorias. Além disso, deu origem a uma canção, objetivando entusiasmar e retratar a realidade de seu povo por meio da arte, retratando esse entrelaçamento na canção “Sítio Alto segure a bandeira”:

Sítio Alto segure a bandeira,  
 não fique triste, nunca pare de lutar,  
 Sítio Alto segure a bandeira,  
 não fique triste, nunca pare de lutar,  
 Sítio Alto que um dia enfrentou tanta fome  
 Miséria, tanta tristeza e dor,  
 naquele tempo era tanto sofrimento  
 daquele povo inocente, honesto e trabalhador

Sítio Alto segure a bandeira,  
 não fique triste nunca pare de lutar,  
 Sítio Alto segure a bandeira  
 não fique triste nunca pare de lutar,

Sítio Alto é descendente de escravos,  
 daqueles negros sofridos que cresceram sem saber,  
 o que era escola e o que é cidadania,  
 nada disso eles não sabiam,

o que era direito nem dever.

Sítio Alto segure a bandeira,  
 não fique triste nunca pare de lutar,  
 Sítio Alto segure a bandeira  
 não fique triste nunca pare de lutar.

(Autoria da música e letra: Dona Josefa)

*Fonte:* (Gomes; Menezes, 2016, p. 57)

A canção se inicia aludindo a um símbolo, a bandeira, imagem nacional que retrata um país, município ou um povo que comprova sua identificação por meio de seus costumes e de suas lutas. Ao convocar o povo do quilombo para lutar, D. Josefa afirma veementemente segure a bandeira esta que em sua historiografia era utilizada por soldados para identificar cada batalhão que ia à guerra. Com sua potente voz, ela rememora os tempos difíceis, sobretudo de fome e dor, mas concomitantemente a isso, enaltece o trabalho de cada morador daquela localidade que uniam forças para construir seus próprios barracos de pau e barro e, posteriormente, casas de tijolos. Vale frisar que foram muitos anos vividos de exploração, privação e sofrimento do povo de Sítio Alto, a começar pelos apelidos os quais eram chamados e reconhecidos, a precária estrutura do lugar que ia desde a estradas, falta de água e também de luz.

Nas linhas seguintes, eles proclamam suas origens transmitindo para as novas gerações seus meios, recursos e até mesmo a herança de seus antepassados, que sofreram castigos físicos e cresceram em meio à tortura, sem possibilidades de frequentar uma escola que é um direito basilar conferido pela Constituição Federal.

#### **2.4 Configuração sociorreligiosa da comunidade quilombola**

Nesta sessão trataremos especificamente do contexto religioso da comunidade quilombola de Simão Dias/SE, que é perpassado por inúmeras causas, aspectos e agentes. Esta organização na atualidade é composta de uma igreja católica, uma igreja evangélica que sedia seus ritos na associação de moradores e um terreiro de umbanda que foi desativado em virtude da morte da Ialorixá que presidia os cultos. É mister salientar que “no passado, havia duas religiões: a umbanda e a católica, mas, atualmente, os números de adeptos da religião de matriz africana têm reduzido, uma vez que o número de evangélicos no povoado tem crescido. A predominância ainda é católica” (Gomes; Menezes, 2016, p. 49).

Para que este último grupo pudesse se reunir, as primeiras missas do quilombo eram realizadas em um cruzeiro instalado pelo senhor de codinome Anísio, sujeito que efetuou uma promessa devido aos povos daquela localidade sofrerem perseguição por parte do poder

público (segurança), que objetivava capturá-los e enviá-los para a guerra. No intuito de escapar deste infortúnio, os negros daquela localidade refugiavam-se em Sítio Alto e eram favorecidos pela vegetação fechada, ou seja, a vegetação fechada escondia-os, o que dificultava a captura.

Frei Nelson, o pároco da região, foi um representante da época que mais idealizou e incentivou a construção de uma igreja católica, a fim de que as missas começassem a ser realizadas na paróquia daquela localidade, e não mais em um cruzeiro. Depois de fornecidas as orientações necessárias quanto à construção, os moradores começaram a se mobilizar:

Para a construção da capela, Dona Josefa doou terreno, e a comunidade realizou um mutirão, os moradores doaram madeira, telhas, ripas caibros. Além disso, foi realizado um leilão onde as prendas (animais, bebidas, utensílios domésticos) foram oferecidas pelos residentes do lugar. Com o dinheiro arrecadado foram compradas as portas (Gomes, Menezes, 2016, p. 50).

Posterior à construção da Igreja, o padroeiro da localidade fora escolhido: São Francisco de Assis, cujas festividades são celebradas no mês de outubro. Gomes e Menezes (2016) clarificam o modo como ocorriam as realizações desse festejo:

O dia de São Francisco de Assis é iniciado com alvorada festiva, ofício, terço e uma procissão, no período da tarde. Às 17 horas, ocorre a missa solene. Por fim, realiza-se o leilão com prendas arrecadadas, tais como: vinho, cerveja, galinha viva, galo vivo, capão (frango castrado e gordo), refrigerante e porcelanas. (GOMES, MENESES, 2016, p. 51)

Embora São Francisco seja o padroeiro eleito pelo povo daquela localidade<sup>22</sup>, outras festividades também são alusivas a outros Santos, a exemplo de São Cosme e Damião, que também são cultuados no mês de outubro. Santo Antônio recebe suas homenagens no dia 13 de junho e Nossa Senhora do Parto recebia suas homenagens à medida que as gestantes pariam seus filhos, contudo, essa última cultura já caiu em desuso entre os povos quilombolas de Sítio Alto.

## **2.5 Que a mulher não esteja em silêncio: mulher negra e religiosidade**

A comunidade quilombola de Sítio Alto, localizada no município de Simão Dias, sempre esteve dividida entre duas religiões: o catolicismo e a umbanda. A igreja católica tinha o maior número de adeptos. No entanto, com o passar do tempo surgiu na localidade, por volta de 1999, a primeira igreja evangélica pentecostal, a Assembleia de Deus, por intermédio de uma mulher negra chamada Maria Aparecida Santos de Jesus, filha da matriarca do quilombo, Dona Josefa. Maria Aparecida (mais conhecida na região como Maria) retornou da

<sup>22</sup> Essa escolha foi realizada por meio de votação, de acordo com Gomes e Menezes (2016).

cidade de São Paulo/SP, onde residia com seu esposo, após sair furtivamente para esquivar-se de ameaças as quais ela não detalha, mas ressalta que, por sentir medo de morrer, precisou escapar daquela região, retornando depois de algum tempo para o estado de Sergipe, contra sua própria vontade. Acerca de seu retorno, Maria nos expôs que:

*Foi muito difícil minha 'fia', mas o Senhor Jesus me ajudou.*

*Eu pregava a palavra de Deus era num quarto, na casa de minha mãe, mas era um 'bucado' de criança, era um monte de criança que ia 'pra' lá e depois começava ir 'as adolescentzinha' também e aí que veio 'os pobema', os pais, os pais em cima de mim. Aí brigando, falando que eu 'tava' colocando coisa na cabeça 'das menina', colocando coisa na cabeça do povo, que crente era ladrão, que crente era não sei o que, aí começou, começou a guerra. Aí o que que eu fiz? Dobrava meu joelho e perguntava: Jesus me dá estratégia, me dá sabedoria, e até quando eu fiz uma Igreja, tive, ganhei uma Igreja, ganhei uma Igreja, ganhei uma casa. Mas teve tive 'uns problema' com meu ex-marido, pai de 'meus filho', e tive que abandonar tudo. Aí perdi a Igreja, perdi a casa e voltei à estaca zero de novo, no povoado Sítio Alto.*

*E a vida foi assim, minha 'fia', foi mais pregando, é, falando com pessoas assim, pelo 'zap zap'.*

*(Gritos ao fundo: Maria, me perdoe, 'tava' em casa não!)*

*Eu evangelizo no facebook, eu evangelizo no... só não no instagram porque não sei mexer, mas quando souber mexer, eu evangelizo. Eu falo também com 'muitas pessoa' também da penitenciária, 'muitas pessoa' que 'tão' presa, com pessoas que ninguém quer dar nada, quer dizer que é pecador, mas todos nós 'somos pecador', todos nós, todos nós. Então, por isso que não temos que não fazer referência de pessoa, temos que abraçar todas. E aqui no Povoado Sítio Alto pra ser crente, 'mia fia', só quem tiver com Jesus mesmo, porque se não for com Jesus, 'minha fia', perde a cabeça, mas eu não perdi ainda não, peço a Deus pra nunca perder. Mas que o negócio é estreito, é (Maria Aparecida, 2022).*

Como se verifica no relato acima, transcrito em sua originalidade linguística, é possível perceber que a mulher, Maria, mãe de dez filhos, estado civil separada, foi a primeira pessoa a converter-se no quilombo, sobretudo ao movimento pentecostal. Posteriormente, dois irmãos seus também se converteram, porém, aderiram às igrejas de cunho neopentecostal. Essa prossecução de reuniões de cunho pentecostal fora realizada a princípio na casa de sua mãe, D. Josefa, na época com poucos apreciadores, sendo os participantes, na maioria das vezes, apenas crianças e adolescentes. Em linhas iniciais já é possível deduzir que mediante a presença desse movimento é que “o número de adeptos da religião de matriz africana tem reduzido, uma vez que o número de evangélicos tem crescido” (Santos, 2022, p. 72).

Diante do exposto, nota-se que a religião de matriz africana foi perdendo força e espaço na região quilombola mesmo antes da morte da Ialorixá que dirigia os cultos. Assim, infere-se que o movimento pentecostal não dialoga ou comunga da cultura local, mas sim silencia e promove o apagamento dos agentes religiosos dessa comunidade, reforçando, com

isso, que não há reconhecimento da ancestralidade. Porém, é preciso frisar que “a negação de uma parte da humanidade [...] é sacrificial, na medida em que constitui a condição para a outra parte da humanidade se afirmar enquanto universal” (Santos, 2010, p. 39).

Uma vez instalada no município de Simão Dias/SE, a Igreja AD destinou recursos para aquisição de materiais e objetos para manutenção da igreja no quilombo. Sobre suas instalações no quilombo é importante ressaltar que:

O ministério evangélico da Assembleia de Deus, em Sítio Alto, conta, atualmente, com 15 membros fixos. Durante a celebrações, aparecem de cinquenta à sessenta visitantes da comunidade, em média. No decorrer do ano, festividades para comemorar o Dia das Mães, Dia das Crianças e o Natal são realizadas. A igreja sede, geralmente realiza campanhas de arrecadação de brinquedos e outros presentes, além de cestas básicas. Logo a seguir, os donativos são repassados para o ministério local, a fim de que sejam distribuídos no período das referidas festividades (Gomes; Menezes, 2016, p. 55).

Chama-nos à atenção que, no atual cenário, a referida igreja já não existe mais por lá. Não se sabe ao certo afirmar as razões pelas quais o ministério não logrou êxito, mas Maria nos declara que a intenção da igreja era dividir o povo do quilombo, e “isso não é o que diz a bíblia”, afirma Maria. Subsequentemente à AD, chegou ao quilombo a IDP, que perdurou menos tempo que a anterior. Segundo Maria Aparecida, o discurso do pastor era incisivo, dualista e visava em todo tempo separar quem era de Deus e quem não era. Com isso, ele impossibilitou o encontro das culturas.

Perante o exposto, fica evidente que o pastor responsável pela igreja “[...] suprime a diversidade, nega a pluralidade das formas de vida, de existência e hábitos (Krenak, 2019. p. 12). Esse comportamento será evidenciado por Nelson Maldonado Torres (2007), que explica acerca da colonialidade e explica que “a colonialidade do ser se refere, então, à experiência vivida da colonização e seu impacto na língua” (Torres, 2007, p. 130, tradução nossa). Em síntese, a presença da primeira igreja pentecostal no quilombo promovia o silenciamento e emudecimento dessa comunidade, e até o presente instante ficou evidente que os pentecostais assembleianos tiveram dificuldade de reconhecer o povo quilombola como pessoas detentoras de uma cultura, negando, portanto, que isso “nos enriquece muito mais e nos dá a oportunidade de ir afinando, apurando o reconhecimento entre essas diferentes culturas e ‘formas de ver e estar no mundo’ que deram fundação a esta nação brasileira” (Krenak, 1999, p. 3). Em decorrência dessa atitude de ignorar a existência do outro, ficou difícil o convívio das diversas crenças sem haver possibilidade de confluência e encontro das culturas que se dá a todo instante, à medida que ela se remodela e se inova.

Assim como a AD, a IDP utilizava-se das mesmas estratégias de manutenção visando permanecer naquela localidade, mas também não logrou êxito. Diante de tudo o que foi

discutido até agora, é notório perceber que a falta de recursos aliada à condição de vulnerabilidade, retratada nas páginas anteriores dessa comunidade quilombola, têm sido utilizadas como fator estratégico e se tornado porta de entrada do movimento pentecostal nessa comunidade. Porém, mesmo mediante esses esforços, não se configura uma conduta ou habilidade suficiente para perdurar em Sítio Alto, visto que as duas lideranças promoveram, ainda que de modo (in)consciente, a colonialidade, atingindo o intelecto e a capacidade do outro e desumanizando-o. Neste ponto, fica evidente que “a naturalização é o que possibilita a reprodução das relações de dominação” (Tonial, 2017, p. 19).

Acerca dessa naturalização de domínio e sujeição do outro, Catherine Walsh (2007) esclarece:

Ou seja, preocupar-se também com/com exclusão, negação e subalternização [...] de grupos e sujeitos racializados; para as práticas de desumanização e subordinação do conhecimento- privilegiado por alguns sobre outras, “naturalizando” a diferença e ocultando as desigualdades que eles se estruturam e permanecem dentro dela. Mas, além disso, esteja preocupado com seres e conhecimento de resistência, insurgência e oposição aqueles que persistem apesar da desumanização e subordinação (Walsh, 2007, p. 10).

O quilombo Sítio Alto é um espaço de luta em que o poder feminino persiste sobre esse estado de desumanização. A força das mulheres (Maria e Josefa) que exercem liderança naquela comunidade é descomunal, considerando que até o presente instante não foi possível identificar avanços significativos no crescimento do movimento pentecostal naquela comunidade. Diante disso, questionamos: o pentecostalismo tem resistido à cultura quilombola ou a cultura quilombola tem resistido ao pentecostalismo?

## 2.6 Ninguém se torna pentecostal à toa.

O grupo de pentecostais presentes em Sítio Alto é composto por participantes da IERJ, terceira igreja pentecostal que sedia seus cultos no quilombo. Essa denominação tem sua sede no estado de Minas Gerais e chegou ao quilombo por intermédio de Maria, a qual tornou-se parte da membresia e, posteriormente, foi consagrada ao cargo de pastora.

Figura 4: Pastora Maria Aparecida.



Fonte: Arquivo pessoal do autor, 2022.

Quanto ao chamado para pastorear e cuidar de pessoas, pergunto à Maria como ela sente que foi chamada para essa missão. Ela respondeu:

*'Ói', na realidade eu 'merma' assim 'num' sinto, é o povo que diz "ah, você vai ser pastora, você vai ser pastora", aí eu pergunto assim: "porque?". "Não, porque só pastor que faz isso, mas você vai ser uma pastora de verdade". Eu digo: "mas que eu diminua e que Jesus cresça, que eu desapareça, que Jesus apareça na vida, seja glorificado.*

*Aí porque eu digo isso? Porque eu nunca quero me achar. Sempre quero lembrar de 'meus irmão' que estão padecendo, 'meus irmão' que estão sofrendo e muitos nós sofremos, muitos 'nós sofre'. É na casa do Senhor 'mermo', a referência do povo já quase é na casa de Deus 'mermo'. Porque dentro da casa do Senhor eu fui muito humilhada, é por isso que hoje eu vou ser uma pastora, mas eu vou ser uma pastora honrada, uma pastora que ame, uma pastora que abrace, uma pastora que abrace o povo, que não faça referência de pessoa, que abrace o 'mendingo', que abrace o bêbado, que abrace o católico, o espírita, o cando- o 'candobledista', que abrace todos.*

*Porque as muitas vezes faz referência e o senhor Jesus não faz diferença de pessoa, porque o Senhor Jesus quando andou no mundo ele andava com aquelas pessoas que era, segundo o povo falava, que era 'os errado', mas só quem, quem sabe quem 'é os errado' é o Senhor Jesus, 'nós não conhece' o coração de ninguém, então é por isso que eu peço muito a Deus, muito a Deus, 'pra mim ser' uma pastora mais de palavra de honra, uma pastora que ame a todos, que não faça recepção de pessoas (Maria Aparecida, 2022).*

Figura 5: O chamamento de Maria.



Fonte: Arquivo pessoal do autor, 2023.

Figura 6: Maria sendo chamada para pastorear.



Fonte: Arquivo pessoal do autor, 2023.

Em linhas gerais, é evidente que o grau de esforço desempenhado por Maria naquela localidade tem sido uma tarefa quase que diária, como uma forma estratégica de conquistar adeptos para a religião IERJ e, subsequentemente, para o movimento pentecostal.

Prossigo indagando Maria acerca do que sua mãe, Josefa, matriarca do quilombo, acha da nova Igreja ali instalada. Afinal de contas, as celebrações dos cultos são sediados na associação de moradores do quilombo, construída com as doações e contribuições recebidas dos povos, e sob a liderança de D. Josefa. Diante de tal questionamento, Maria, responde que:

*É, ela sempre, quando eu cheguei, ela foi que foi me levar numa Igreja que eu não conhecia nada, 'né'? Ela foi me levar numa Igreja e assim, quando tem eventos na Igreja, ela sempre dá a contribuição dela, ela ajuda, ela vem aqui lava, faz 'as coisa', me ajuda. Mas só que ela diz "eu sou da minha, eu venho, tudo, mas eu sou da minha religião". Mas numa parte, numa parte assim, ela dá um bom empurrão mesmo, dá um bom empurrão.*

*'Quisero' tentar fazer a cabeça dela porque quando eu fui ungida (áudio inaudível), 'pra' ser ungida ela não sabia de nada, não sabia como é que era, mas quando paizinho João Batista chegou e pastora Vânia chegou, mãezinha, aí que conversou com ela, agora ela 'tá' tranquila, 'tá' tudo tranquilo. Mas 'ante' eu vi o negócio, barco balançar, balançou, balançou 'mermo'. Mas agora o barco tá remando direitinho (Maria Aparecida, 2022).*

A expressão “empurrão” empregada na citação acima refere-se ao trabalho cotidiano desenvolvido na igreja por sua mãe, D. Josefa, a exemplo da limpeza e organização do local. Com as expressões “paizinho” e “mãezinha” Maria reporta-se aos pastores presidentes da igreja, IERJ, que vieram de Minas Gerais para ungi-la pastora e que, durante a estadia no quilombo, ficaram hospedados na casa de Maria.

A entrevista prossegue:

**Entrevistadora:** *Você tem ideia de quantas pessoas hoje tem na Igreja?*

**Maria:** *Que vem hoje?*

**Entrevistadora:** *Sim.*

**Maria:** *Ah, sim. Eu calculo assim umas 'trinta pessoa'.*

**Entrevistadora:** *E quantos membros tem na Igreja?*

**Maria:** *Quantos membro assim, de carteinha?*

**Entrevistadora:** *Isso, que frequentam.*

**Maria:** *Da outra Igreja 'tinha 15 membro', 'né', mas dessa daqui ainda 'num tomaro' a decisão se 'vai ficar' na Deus Proverá ou se 'vai ficar' na Raiz de Jessé, 'né'.*

*Aí eu 'inda' vou fazer uma reunião com todos 'pra' saber quem vai ficar na Deus Proverá, quem vai ficar na Raiz de Jessé. Mas pela mensagem que 'eles me manda' pelo 'zap', é... 'tá' tudo confirmado que 'vão ficar tudo' na Raiz de Jessé, vida. Mas primeiro vou fazer uma reunião pra saber tudo direitinho.*

Ao chegar no quilombo Sítio Alto fui recebida alegremente por Maria, conversamos sobre a localidade e expliquei para ela sobre a proposta a ser dirigida. Aguardei o início do culto naquele dia e, a partir das 18h30, começaram a chegar pessoas para a celebração. O que

mais me surpreendeu é que meu imaginário já me apontava para uma igreja formada, em sua maioria, por negros, já que estávamos em um quilombo, mas ao contrário do que pensei, haviam muitas pessoas brancas das regiões circunvizinhas que foram prestigiar o momento de ordenação.

Figura 7: Pastora Maria com a estola sacerdotal e pastora Vania Aparecida Gonçalves Jesus de Almeida (de vestido vermelho, com a bíblia na mão, líder da Igreja em Minas Gerais).



Fonte: Arquivo pessoal do autor, 2023.

Logo após ser ungida, Maria foi embora para Minas Gerais alegando que precisava ir para fazer a obra de Deus, uma vez que tinha um chamado. Esse foi o nosso único contato face à face, pois o desenrolar da pesquisa ocorreu via *whatsapp* e videochamadas. Até o presente instante (fevereiro de 2024) Maria não retornou ao estado de Sergipe e segue convivendo com a liderança da Igreja em outro estado:

Figura 8: Maria ao chegar no Estado de Minas Gerais.



Fonte: Maria Aparecida, via *whatsapp*.

Retomando a fala de Maria, no momento em que ela enfatiza com veemência “eu sou da minha” (referindo-se à mãe biológica, reproduzindo a fala da mesma), destacamos que D. Josefa é do Catolicismo, apesar de que, no mês de setembro, ela reúne crianças em sua casa, proporciona-lhes a distribuição de doces e brinquedos e a partilha do caruru, características do sincretismo religioso. Quanto à essa distribuição, apurei de forma minuciosa em outro momento em que tive a oportunidade de conversar com D. Josefa. Perguntei o que ela achava sobre a igreja de Maria, presente no quilombo. Ela respondeu:

*A igreja de Maria ‘tá meia’ fraca, ‘né’? Porque o outro pastor que é da outra comunidade ficou na outra comunidade. Mas de vez em quando vem Leon, Leon sempre vem, mas não vem todo domingo. Quando Maria ‘tava’ aqui vinha todo domingo (Josefa, 2023).*

O termo “fraca” refere-se à igreja e volta-se para duas questões cruciais: no período de junho, época de inverno e fortes chuvas no Estado de Sergipe, os cultos naquela região cessaram em virtude do difícil acesso àquela localidade, sendo retomados posteriormente pelo

pastor Leon de forma esporádica. Leon é o homem responsável para guardar o rebanho do quilombo até que a pastora Maria volte. Continuo indagando D. Josefa:

*Entrevistador: A senhora costuma dar caruru? A senhora deu esse ano (2023), em outubro?*

*Josefa: Não. Eu dava caruru, mas era, não, foi há muitos anos, mas nunca eu dei caruru não; eu fazia uma mesa de doce, uma mesa de doce, de fruta de coisa, mas 'tá' com muitos anos que eu deixei de fazer essa mesa de doce, já tem mais de uns 15 ou 20 anos já que eu deixei de fazer, eu fazia. No início a gente fazia uma mesa de doce mesmo.*

*Entrevistador: E porque deixou?*

*Josefa: Porque assim, no dia que é, faz essa mesa de doce, é a festa Francisco aqui. É o padroeiro. Então que começa São Francisco no mês de setembro e termina no mês de outubro. Era nessa data que eu fazia a mesa do doce. Então que a festa do doce passou 'pra' festa do padroeiro.*

O caruru cede lugar à mesa de doce diante da miscelânea de festejos deixando perceptível o sincretismo religioso, visto que no dia 27 de setembro é comemorado pelos católicos o dia de São Cosme e Damião, e nas religiões afro estes santos tornam-se entidades infantis reconhecidas como *Ibeji*. Nesse processo de combinação das crenças o sincretismo “é um território marcado pelas travessias entre correntes opostas e frequentemente mescladas, com diversas temperaturas, cores e sabores” (Canevacci, 1996, p. 25). A análise desse fato resulta em um jogo perturbador.

## 2.7 Raízes quilombolas: Cultivando a tradição

Dentre os tantos costumes que foram enraizados na história daquele povo, tornando-se com o tempo manifestações culturais que permanecem vivas até os dias atuais, entre tantas expressões populares que fomentam a cultura de um povo, são praticadas naquela localidade a capoeira, dança afro, uso de plantas medicinais utilizados pelo cunho da religiosidade/espiritualidade, práticas essas utilizadas pelos rezadores e benzedeiros desta localidade e o reisado, conforme clarifica Silva (2017):

Apesar de a dança de roda ser considerada a principal manifestação cultural local, há a presença de outras atividades culturais, a exemplo do reisado, que foi reestabelecido no ano de 2017 através da atuação de Dona Josefa, que recrutou meninas na comunidade para praticarem os cantos e danças que antes eram frequentes na comunidade (Silva, 2017, p. 79).

Além disso, outra expressão típica da localidade era a “ceia para os cachorros”, na qual eram realizadas promessas à São Lázaro com a finalidade de que os animais daquela localidade não adoecessem. Essa celebração se dava no dia 26 de janeiro. Por conseguinte, a

feira de Nossa Senhora do Parto foi comemorada no ano vigente (2023). Sobre esta prática cultural, esclarece Dona Josefa:

*Esses dias eu fiz a festa de Nossa Senhora do parto. A de Nossa Senhora do parto assim, não tinha muito tempo não, quase todo ano eu faço. Só não tinha feito o ano passado por questão da pandemia, 'né'? Aí o povo tinha medo de fazer 'as coisa', esse monte de gente, a polícia ia atrás e não sei o que. Aí o ano passado eu não fiz, mas a de Nossa Senhora do Parto quase todo ano a gente faz.*

*Que é aquela 'modorma', que é aquela menina vestida de branco, de vela acesa, que 'é as modorma', 'as Madalena' e 'os anjo'.*

*Os anjos são aqueles que 'tão' de asa, porque aquela festa de Nossa Senhora do Bom Parto era que antigamente 'nós não tinha' médico e a gente vivia mais pela fé. Então qual é a nossa fé que 'nós tinha'? Em Deus e 'nas parteira' e 'as partera': "Nossa Senhora do Bom Parto" na hora que ela se via apertada, que tinha uma mulher com parto ruim. Nossa Senhora do Bom Parto, Nossa Senhora do Monte Serrado, Nossa Senhora da Conceição e São Raimundo 'trabaiava' na boca das 'muier', era.*

*A gente tinha uma reza que a gente dizia bem assim: "valei-me na vida Conceição". Aí as outras respondia: "Valei-me na vida Conceição, vós num disseste que se chamasse 150 vezes era válido? Valei-me na vida Conceição!"*

*Toda 'muier' chamava 150 vezes. Era que nem fosse uma música. "Valei-me na vida Conceição!"...(ela repete várias vezes).*

*Aí! Graças a Deus dava certo.*

*Isso aí começa no final do ano, que é no mês de dezembro, fazia. Quando uma pessoa não fazia, já tinha outra que fazia. Aí fazia 'aquelas moça' toda vestida, que antigamente as moças de idade 'gostava' de fazer, hoje é mais 'as menina pequena' de idade, fica com vergonha, 'né', que a cultura da gente envergonha o povo, mas sempre eu faço (Josefa, 2023).*

Figura 9: Ritual católico.



Fonte: *Instagram*, 2024.

Prosseguindo acerca do cultivo da tradição, daremos ênfase, do mesmo modo, à “recomendação das almas”, prática popular e religiosa, tipificada por clamor e orações designadas ao Sagrado, que possui a finalidade de perdão dos pecados para a vida futura - pós morte. Essa é mais uma prática que caiu em desuso na região do quilombo Sítio Alto em virtude de que as gerações mais novas se recusaram a dar continuidade, por meio do desinteresse ao recordar um ente querido.

A última encomendação realizada no povoado aconteceu no ano de 2005, de lá pra cá não foram mais registradas, pois segundo as entrevistadas ao passo em que as pessoas com mais idade da comunidade faleceram os mais jovens não quiseram continuar com a prática da encomendação das almas, dessa forma, o rito parou de ser realizada, mas ainda se mantém vivo na memória individual e coletiva destes moradores (Souza; Barbosa, 1990-2005, p. 6).

Mediante propositura, é notório que tal manifestação cultural permanece viva apenas no imaginário daquela população. Esse é um tipo de cerimônia litúrgica que se apresenta com outros codinomes, variando de região para região do país. Esse ritual também possui distinções entre a encomendação da alma de uma criança e a de um adulto: “a criança falecida antes ou até cinco anos de idade era chamada de anjo, já o adulto de pecador” (Souza; Barbosa, 1990-2005, p.7). Reforçando: “[...] na sentinela das crianças podia beber e fumar

[...], pois diziam que se a fumaça do cigarro passasse por cima do corpo da criança os pecados de quem estava fumando passaria para a alma do anjo” (Souza; Barbosa, 1990-2005, p. 8).

### **2.7.1 (Des)continuidades das Culturas Populares**

Dando seguimento a (des)continuidade das culturas populares, as danças circulares como a dança de roda e o samba de coco são consideradas as práticas culturais mais cultivadas na comunidade e se constituem como um ritual sagrado, no qual as pessoas que adentram à roda alcançam a cura, pois são práticas de cuidado da saúde e se configuram como um dos exercícios mais cultivados naquela região, seja pelos mais velhos, quanto pelos mais jovens. Conforme as palavras de Marina Correa (2020):

[...] no quilombo do Sítio Alto, temos a continuidade dessas manifestações tradicionais populares, representada pela Dança de Roda, apesar de ser classificada como dança tradicional de riqueza das mais antigas do ocidente, para a comunidade do Sítio Alto, a Dança de Roda tem a função curativa para todos os moradores, seja pentecostal, umbandista, candomblecista, católico etc (Correa, 2020, p. 31-32).

Tais expressões caminham pela cultura desta comunidade, (re)vivendo tradições que também vão sendo modificadas ao longo do tempo, ou seja, pode-se intentar concluir que as manifestações culturais, apesar de sofrerem transformações, não morrem, conforme afirma Andrade (2012, p. 79): “as manifestações culturais se transformam”. Desse modo, despontam outras formas de cultura, uma vez que ela não está fixada. Diante da visão de Antônio Arantes (1998, p. 34) “a cultura [...] está em toda parte”.

Portanto, (re) visitar o passado e a cultura de um povo significa dar um mergulho em sua história. Isso é possível por meio da oralidade, das memórias e, sobretudo, das narrativas de resistência e subversão presente no universo popular quilombola. A análise desse fato “esclarece bastante as relações humanas com o passado e, por conseguinte, [...] toda tradição inventada, na medida do possível, utiliza a história como legitimadora das ações e como cimento de coesão grupal” (Hobsbawm; Ranger, 2006, p. 21).

O saber e o fazer da comunidade quilombola é preservado pela maior liderança, Dona Josefa, figura ímpar na construção da identidade cultural do quilombo. Ela é uma das pessoas idosas que transmite a sabedoria popular para as mais novas gerações, a exemplo do “banco de sementes de crioula”, uma prática cultural que tem se mantido viva, retratada e reforçada pelas novas gerações como um exercício de conservação e cuidado com o patrimônio daquela localidade. Dona Josefa é considerada um sábio, afinal, “um verdadeiro sábio [...] deve usar habitualmente o dom da sabedoria para o aperfeiçoamento ético de sua comunidade”

(Kalumba, 2004, p. 1). Com efeito, por meio da transmissão de saberes, os laços de afetividade são reforçados entre as diferentes gerações e, assim, é na transmissão do conhecimento que a cultura se (re)atualiza.

## CAPÍTULO III

### NOVAS LUZES PARA UMA POSSÍVEL (RE)LEITURA DO QUILOMBO SÍTIO ALTO A PARTIR DO CONCEITO DE NEOCOMUNIDADES

Neste terceiro tópico sintetizamos o que já foi dito no primeiro capítulo deste corpus de análise e fizemos um breve itinerário acerca do movimento pentecostal, sua origem, difusão e perpetuação. Mediante sua instalação em determinado território, é notória a transformação do campo religioso como forma de resposta ao encontro das diferentes culturas. Ligado a isso, as discussões referentes ao sincretismo religioso e hibridismo cultural aparecem como um elemento positivo de interação entre as culturas. No capítulo anterior (II) fizemos um breve roteiro sobre a história do quilombo Sítio Alto, enfatizamos a cultura popular daquela localidade e trouxemos para o centro dessa proposta as novas conceituações de quilombo pelas lentes de Abdias Nascimento (2019) e Beatriz Nascimento (2021). Já neste terceiro e último capítulo faremos uso do pensamento contemporâneo do sociólogo Javier Alejandro Lifschitz (2008), que utiliza o conceito de neocomunidades para tratar de territórios das populações tradicionais que passaram e que passam por transformações internas mediante agentes externos, visando, contudo, uma reorganização social e revalorização de território. Dessa maneira, o autor enfatiza que com a inserção do pentecostalismo observa-se que as comunidades tradicionais estão atravessando processos de reorganização e revitalização, ou seja, tem se construído uma nova vida e reproduzindo um passado.

#### **3.1 Neocomunidades**

A respeito da transformação que as comunidades tem atravessado, Javier Alejandro Lifschitz (2008) prescreve em sua obra “Percurso de uma neocomunidade quilombola: entre a ‘modernidade’ afro e a ‘tradição’ pentecostal” uma suspensão ou descontinuidade entre tradição e modernidade. Nesse interim, o conceito de neocomunidades aparece visando uma reestruturação social comunitária a partir da renovação dos saberes, que nessa proposta repousa sobre os ritos religiosos. Assim, “as neocomunidades também são reconstruções simbólicas que implicam na *ressignificação*

de símbolos arcaicos da comunidade e na *seleção* de símbolos dentro de um repertório” (Lifschitz, 2008, p. 154, grifos do autor).

A visão de João Décio Passos (2001) reassume uma postura de continuidade, defendendo que a base da historiografia da religiosidade brasileira é resgatada como forma de explicar a transição do rural para o urbano, do velho para o novo. Neste esquema, o autor esclarece que “o pentecostalismo [...] ‘soluciona’ a contraditória mudança histórica, mantendo vivo e ativos os velhos deuses do povo, questionando, assim, as previsões modernas da secularização e desencantamento” (Passos, 2001, p. 6). Nessa perspectiva, a umbanda, o pentecostalismo e o catolicismo popular são movimentos que se configuram como processadores de dinâmicas culturais do país. Em uma análise mais profunda, Passos (2001) prossegue seus escritos suplantando as dicotomias entre ricos e pobres<sup>23</sup> e apropria-se de categorias como arcaico, residual e emergente. Desse modo, infere-se concluir que encontramos no movimento pentecostal resíduos submersos da cultura religiosa popular do país.

A categoria residual se dá nas práticas religiosas tidas como uma ação que se deu no passado e foram retomadas com nova formatação. Essa ligação se dá, sobretudo, na anulação e conservação de alguns elementos do catolicismo popular e o pentecostalismo. O estudioso elucida que “esses resíduos distendidos à cultura preparam a chegada dos pentecostais, como um campo religioso propício às novas práticas pela sua autonomia, laicidade e práticas híbridas” (Passos, 2001, p. 181). À vista disso, notabiliza-se resíduos do catolicismo popular no pentecostalismo, o que favorece a contínua existência dos elementos análogos de uma religião na outra. Esse funcionamento se estabelece entre o antigo e o novo.

Passos (2001) dá seguimento esclarecendo o significado do vocábulo arcaico, indicando que ele serve “para designar o catolicismo, culturalmente vivo e socialmente operante, [...] a sua condição de desuso, deterioração e transformação, passando à condição do resíduo nas configurações religiosas atuais” (Passos, 2001, p. 207).

### **3.2 Símbolos do Catolicismo Ressignificados pelo pentecostalismo**

Não se pode negar que a matriz religiosa brasileira é fruto do encontro de inúmeras culturas e, nesse contexto, não podemos desconsiderar um elemento fulcral: o

---

<sup>23</sup> O autor ultrapassa as dicotomias reducionistas que integra o pentecostalismo como religião dos ricos e pobres, pré-moderno e moderno, oficial e popular (Passos, 2001, p. 180-181).

sincretismo. Introdutoriamente, Paulo Cesar Nunes de Oliveira (2006, p. 63) assevera que “[...] o pentecostalismo se beneficia desta pluralidade religiosa”. Assim, é possível compreender os mecanismos de ressignificação, modificação dos vários símbolos e ritos presentes no Catolicismo Tradicional Popular, que foram transformados pelo Pentecostalismo no decorrer da história e estão presentes na dinâmica do culto pentecostal, a exemplo da utilização de óleo.

### 3.3 O Óleo Santo

O óleo é uma prática utilizada pelo catolicismo popular para ungir pessoas que estejam acometidas por alguma enfermidade. Paralelamente é usado no momento de Crisma junto com a imposição das mãos. Já no pentecostalismo, este elemento é derramado sobre a cabeça de alguém e serve como sinal de “separação”, uma espécie de chamado de Deus para realizar uma determinada obra. Comumente este ato está baseado na passagem do texto bíblico “I Samuel 10.1”, momento em que Samuel derrama óleo sobre a cabeça de Saul. Esse ingrediente também é utilizado, de forma semelhante, na consagração de objetos, a fim de torná-los puros.<sup>24</sup>

Na gravação (disponível em rodapé) é possível perceber tal mecanismo de ação na cerimônia religiosa da Igreja Evangélica Raíz de Jessé, no momento em que é derramado óleo na cabeça do Pr. Cesar, homem branco que, a partir de então, irá ser também o responsável por presidir as celebrações litúrgicas junto à Maria. Ele foi empossado pastor para cuidar do povo no quilombo e na região circunvizinha.

Quanto à utilização do óleo para meio da cura de enfermidades, destacamos que ele é um elemento comumente utilizado no catolicismo e no pentecostalismo. Porém, na umbanda esse elemento cede lugar para as folhas, pois os negros tinham medo dos colonizadores, os quais inseriram dissimuladamente elementos de diversas religiões do país, contribuindo para a diversidade cultural. De tal forma, houve uma reelaboração das tradições religiosas, de modo que a igreja católica ficasse conhecida como uma religião sincrética. A partir desse ponto:

O sincretismo, então, passou a ser entendido como uma aliança provisória, surgiu como uma forma dos negros manifestarem sua adoração aos orixás, porém com nomes católicos. Acredita-se hoje, que eles colocavam as

---

<sup>24</sup> O vídeo está disponível no link: <https://drive.google.com/drive/folders/1vmlWgQrZJTEG5ax6oSA9ocyKfOqUJyf9>, intitulado de “derramamento de óleo”.

imagens de seus orixás dentro de imagens católicas, para assim, não serem repreendidos pelos brancos. Isto ocorreu pelo fato de os católicos, na tentativa de aumentar os adeptos da religião, usarem a catequese como ferramenta, e mesmo no início da colonização, já se encontravam nos quilombos gestos ou ritos católicos nas celebrações negras (Baldiotti; Santanana, 2020, p. 6-7).

Sem muito entender sobre o que ocorre no decorrer do tempo, a prática religiosa foi sendo deixada de lado por Dona Josefa em virtude das transformações que a religião umbanda sofreu. Para inteirar-se acerca dessa outra vivência religiosa, segue a fala de D. Josefa:

**Entrevistador:** *Começo indagando-a, qual a sua religião hoje?*

**Josefa:** *Católica. Agora já vivenciei a umbanda sim.*

**Entrevistador:** *Gostou?*

**Josefa:** *Não. Não era que eu não gostei, é que era um pouco diferente da de hoje.*

**Entrevistador:** *Então a umbanda mudou muito?*

**Josefa:** *'Pra' mim, porque 'pra' nós a umbanda aqui do início sabe o que era? A gente tinha que zelar da natureza, era uma coisa sagrada que a gente tinha que fazer. Era zelar da natureza, não podia 'tá' cortando 'os pau' toda hora desmatando, puxando, cortando, matando não.*

*Porque 'eles dizia': que no nosso território tinha 'uma ser vivo' que naquelas árvores, que 'eles precisava' 'daquelas árvore' e as 'doenças que aparecesse' aqui, o mal que aparecesse aqui, já tinha um remédio nessa árvore e essa árvore era uma coisa sagrada, não podia 'tá' cortando. Ela valorizava muito flores, velas, essas coisas assim: luz, coisa de luz vela, salvava vida, era como digo assim: "a missão era salvar vida". Não era matar, não era sacrificar. Não era acabar com tudo, o mato, não era acabar com tudo. Era viver. A missão daquilo que nós 'conhecemo' aqui é salvar vida, era viver tudo, a natureza, os animais, o meio ambiente, 'tudo aquelas coisa': a semente, as flores, luz, era isso (Josefa, 2023).*

Partindo desses apontamentos feitos por D. Josefa desaguamos no que prescreve Prandi (1996), em sua obra *"As Religiões Negras do Brasil"*:

A umbanda, por sua herança Kardecista, preservou o bem e o mal como dois campos legítimos de atuação, mas tratou de separar em departamentos estanques. A umbanda se divide numa linha de direita, voltada para as práticas do bem e que trata com entidades "desenvolvidas", e numa linha de "esquerda", a parte que pode trabalhar para o "mal", também chamada de quimbanda, e cujas divindades, "atrasadas" ou demoníacas, sincretizam-se com aquelas do inferno católico ou delas são tributárias. Essa divisão, contudo, pode ser meramente formal, como uma orientação classificatória estritamente ritual e com frouxa importância ética. Na prática, não há quimbanda sem umbanda nem quimbandeiro que não seja umbandista, pois são duas faces de uma mesma concepção religiosa (Prandi, 1996, p. 73).

No que concerne às religiões afro brasileiras, embora as tradições incorressem de transformações ao longo dos anos, essas religiões culminaram na preservação do patrimônio cultural e diversidade e, posteriormente, receberam o título de patrimônio imaterial. A entrevista com D. Josefa prosseguiu:

**Entrevistador:** *E hoje ainda tem alguém na umbanda?*

*Josefa: Tem. Mas nessa vivência não. É diferente aqui dessa vivência que eu conheci.*

*Entrevistador: Mas dá pra conviver?*

*Josefa: Mas a gente vai vivendo todo mundo cada qual com a sua crença, todos nós somos filhos de Deus, 'né'?*

O "vivência" relaciona-se ao lado do bem ou de direita. O diálogo deixa evidente, portanto, que os ritos religiosos passaram por transformações no decorrer do tempo, e no tocante a essas transformações D. Josefa tece sua crítica taxativa. Ela afirma com afinco que é católica, porém, tradicionalmente, já se utilizou das práticas de umbanda quando os rituais eram realizados em benefício das pessoas, quando não havia sacrifício tanto da natureza, quanto de animais. É claro e manifesto que hoje Josefa não comunga mais dessas práticas.

Não devemos esquecer que, no que diz respeito às tradições, entende-se que “são como áreas de construção, sempre sendo construídas e reconstruídas, quer os indivíduos e os grupos que fazem parte destas tradições se deem ou não conta disto” (Burke 2020, p. 102). Inegavelmente, as práticas de umbanda também foram sendo reconstruídas no território do quilombo Sítio Alto, perderam força, adeptos, mas ainda sobrevivem sob outros moldes de realização.

A religiosidade ligada ao culto de matriz africana, como preservação de seus costumes e tradições, hoje não cabe como determinação da continuação dos costumes dos antepassados, cabendo destacar outras formas de se manter um elo com o passado histórico e os novos costumes trazidos pela presença do pentecostalismo nessas comunidades enquanto fenômeno que vem ganhando força nos últimos anos (Souza, 2020, p. 17).

A umbanda sobrevive, segundo a fala de D. Josefa, sem se preocupar em manter esse elo com o passado, recriando símbolos e ritos, ainda que subconscientemente, uma vez que novos costumes foram e estão sendo inseridos nos dias atuais. Seja pela modernidade ou não, cumpre destacar que a religiosidade quilombola sobrevive neste universo sincrético. Portanto, “mais que criar uma tradição comunitária ou se apropriar de objetos ou práticas modernas, as neocomunidades são territórios em que, através de ações culturais, se propõem a recriar a tradição através de técnicas e dispositivos modernos” (Lifschitz, 2006. p. 72). É nesse bojo a umbanda cumpre seu papel.

### **3.4 Correntes de oração**

Nas Igrejas de cunho pentecostal é comum destinarem um dia da semana para cada problema específico, afinal de contas, seja em qual for a crença “saúde, doença e

cura é tema presente em todas as religiões” (Oliveira, 2006, p. 75). As correntes de oração se efetuam por meio de um curto período de tempo, a exemplo de sete sextas-feiras, período em que são realizadas intensas orações em favor de algo ou alguém.

Esse modelo de organização assemelha-se às novenas da religião católica. Percebe-se que o período de duração das novenas e das campanhas é similar e, para os fiéis de ambas, elas não podem ser interrompidas, pois visam alcançar o milagre. Desse modo, os fiéis realizam sacrifício e aguardam a retribuição ou recompensa.

Levando em consideração o quilombo e o fator da recompensa ou retribuição, perguntamos a D. Josefa qual o benefício que a igreja de Maria traz para o quilombo, ou seja, o que a igreja pentecostal traz de bom para o quilombo. Josefa respondeu:

*Josefa: A igreja de Maria? O benefício que ela traz de bom é assim: tudo que se fala na palavra de Deus é bom, é um benefício porque 'tá' falando na palavra de Deus. E outra é que a igreja de Maria ajudou também ao povo conhecer a nossa comunidade. Porque a comunidade da gente quando todo mundo 'conhece ela' se desenvolve mais, porque uma comunidade quando é escondida, ninguém sabe, ninguém viu, 'pra' sair um projeto é difícil. E quando todo mundo conhece diz “não, eu conheço a situação de lá, lá é muito pobre ou muito rico, ou tem isso ou não tem” é verdade. Aí a gente já tem testemunho pra ajudar a gente no que a gente tá falando.*

*Entrevistador: Altera alguma coisa, muda alguma coisa a igreja dela aí?*

*Josefa: É, digamos assim: a gente vai fazer um projeto, vai sair uma votação, aí 'tá' lá o projeto, o projeto vai ser votado, 'né'? Uma assembleia geral onde 'tá' 'todas religião'. Aí 'as pessoa' que 'tá' ali, que conhece aquilo ali, 'tá' ali, já é um meio de votar. Diz “não, eu conheço, eu defendo lá” e por aí vai. É isso que ajuda mais.*

É notório o quão é benéfico é a instalação da igreja naquela localidade. Ao contrário do que eu pensava, D. Josefa convive muito bem com as três religiões praticadas no quilombo. Na visão dela, o quilombo só ganha. Sua filha Maria coaduna do mesmo pensamento, pois, para ambas, censura e discriminação estão fora de cogitação naquele lugar. Traduzindo: é proibido proibir. As pessoas daquela região já sofreram muito com perseguições e difamações, e na atualidade, mesmo diante das transformações que as religiões têm passado, cada um é livre para viver o que lhe dá prazer e sentido. Portanto, na visão delas não há perda da cultura ou identidade de um povo, mas sim o (re)conhecimento e fortalecimento do território, da cultura, reafirmamento da identidade e possibilidade de convívio sob a ótica do respeito. Como afirma D. Josefa: “Deus é um só”.

### 3.5 O Santo Católico

Até aqui, vimos que os resíduos católicos populares estão evidentemente manifestos no pentecostalismo, na umbanda e no catolicismo popular, e essas

similaridades ora demonstram continuidade, ora exprimem uma ruptura. No catolicismo popular o Santo tem poder e é capaz de sanar os problemas que afetam o corpo e o espírito, mas no pentecostalismo a imagem do Santo será desfeita, visto que “o santo não tem poder nenhum e deve ser abandonado como um ídolo sem forças” (Passos, 2001, p. 231). Porém, nesse bojo de representação simbólica surge outro personagem: Jesus. Seguindo uma linha comparativa, na umbanda “Oxalá é Jesus, também invocação de Nosso Senhor do Bonfim, [...]. Ogum equivale a São Jorge, [...]. Oxóssi se equipara a São Sebastião. [...] Iansã aparece como Santa Bárbara” (Baldiotti; Santana, 2020, p. 9).

Dessa forma, entendemos que “passado e presente são os articuladores da nova realidade das comunidades tradicionais e ambos atuam na composição da vida social e suas configurações contemporâneas” (Abumanssur, 2011, p. 411). Todavia, os católicos permanecem com os Santos, os umbandistas permanecem com os Orixás, enquanto os pentecostais dão centralidade ao personagem Jesus. Segundo Passos (2000):

O pentecostalismo [...] é configuração de uma cultura em transformação que vai se estruturando com elementos arcaicos e emergentes: nasce de sua contradição entre dominantes e subalternos, vive de seus processos de mudanças espaciais e temporais e compõe-se de seus significados velhos e novos. O resultado é uma religião popular [...] configurada pelas afinidades entre quadros históricos distintos, de resíduos de um passado encantado capaz de sobreviver nos desencantos da metrópole como estratégia de domínio e significação do mundo caótico (Passos, 2000, p. 128).

Nesse enquadramento, o culto pentecostal se configura uma celebração dinâmica que foi se alternando com o passar dos anos por meio da oralidade daquelas pessoas ou de suas práticas religiosas, que se mantêm vivas, tanto na cultura católica popular, quanto na pentecostal. No bojo dessas transformações é importante salientar que o modo operante de se viver a religiosidade quilombola foi modificado, contudo, continua ativo e funcional naquele território. Um exemplo disso é o doar ao Santo, que cedeu lugar para os dízimos e ofertas nas igrejas pentecostais. À vista disso, o considerável é que urge um elemento conciliador que intermedia as questões concernentes da terra ao céu.

### **3.6 A (Re)descoberta da dança no culto pentecostal**

*A dança [...] é a mais antiga manifestação de expressão natural do ser humano*  
(Torres, 2007)

A dança sempre esteve presente na cronografia de um povo, sendo uma via de expressão cultural e religiosa entre as diferentes religiões, carregada de simbolismos e

significados à medida que retrata a história do povo, desvela seus princípios, padrões e crenças. Em uma perspectiva cristã, a dança desempenha um papel principal, de entretenimento, festa, diversão, mais do que propriamente sentido religioso. Assim se dá a manutenção das crenças e valores de um povo.

Nas vezes em que a bíblia menciona a dança no Antigo Testamento, revela-se que ela fazia parte da cultura primitiva dos povos, se caracterizando um elemento basilar que funcionava como uma espécie de referência em forma de agradecimento ao criador pelos seus feitos. É conhecedor o quanto as civilizações atribuíram sentidos e valores às diversas danças e, no nosso entendimento, enfatizar as questões corpóreas culturais por meio da dança consiste em perpetuar a cultura, pois “a dança de um povo revela o gráfico de sua cultura e religião (Torres, 2007, p. 31). Dito isto, a dança também se configura uma forma de oração que utiliza a linguagem verbal e a linguagem corporal.”<sup>25</sup>

No contexto pentecostal, a dança é o elemento crucial que perdura por quase toda celebração litúrgica, embora já tenha sido vista por algumas correntes denominacionais como algo não sagrado, impuro:

Os cristãos evangélicos, que durante muitos anos se abstiveram da dança, e que agora a tem incluído como possibilidade de expressão, integração, comunicação e como forma de culto, realizam uma dança livre das bases de técnicas tradicionais, na busca de novas possibilidades de movimento que permitem corpo uma liberdade de criação e de expressão (Torres, 2007, p. 76).

Cumprido destacar que esse movimento de dança alargou suas tendas no tempo e espaço e foi acrescido com a valorização do corpo na modernidade. Esse entendimento é possível à medida que não existe uma religião descorporificada.

### **3.7 Deixe o menino rodar**

Na celebração do culto que visitei é indiscutível que a dança dos corpos, executada por quase todos os membros da Igreja, possui as características semelhantes à dança na umbanda, como o giro, rodopios, tremores por todo o corpo, a marcha com pés firmes no chão, os recados ou profecias sendo entregues ao endereçado. Cada dança manifestada no momento da reunião possui características e significações próprias.

---

<sup>25</sup> Os vídeos das danças estão disponíveis no link: <https://drive.google.com/drive/folders/1vmlWgQrZJTEG5ax6oSA9ocyKfOqUJyf9>, intitulados de “a dança continua – profecia”, “profecia sendo entregue, p02”, “profecia sendo entregue sob a dança”.

Luciana Torres (2007) explicita com maiores detalhes essas distinções, pois, para ela, há diferenças entre a dança de júbilo, dança profética e dança de interseção. A dança de júbilo:

São danças alegres, com saltos, palmas, gritos, celebrando os feitos de Deus. Acontecem normalmente no início das reuniões, utilizando músicas rápidas, regadas por um ambiente festivo [...]. É composta de marchas e movimentos que expressam autoridade. Indicam uma cosmogonia, ou tomada de posse do ambiente, à medida que realizam as marchas sobre um local específico. O pisar a planta dos pés em um determinado ambiente indica que a Divindade estaria entregando este lugar em suas mãos [...]. Esta dança pode ser feita em grupo ou individual, geralmente acontece de forma não programada, sendo direcionada por uma revelação divina (Torres, 2007, p. 79).

No tocante à dança profética, Torres (2007) declara firmemente:

Baseado nos profetas do Antigo Testamento, o dom profético era um ofício espiritual especial que consiste em revelar verdades, indicando onde existe a necessidade de haver concertos [...]. A profecia então, não consiste em uma previsão do futuro, mas em uma afirmação inspirada pelo Sagrado. É uma maneira de trazer uma comunicação do transcendente para o âmbito natural. A dança profética por sua vez consiste em, através da linguagem do movimento, o ministro profetizar trazendo da parte de Deus uma palavra direcionada à congregação, ou mesmo ao momento em questão [...] (Torres, 2007, p. 79).

No bojo dessas classificações, ao visitar a Igreja Raiz de Jessé, fui acompanhada por minha amiga Gilma Sandra Santos Macedo, que também foi alvo de uma profecia por meio de uma dança profética. Segundo os pentecostais, Gilma recebeu uma revelação de Deus<sup>26</sup>, e quem a executava fazia isto por meio da dança. Quanto ao terceiro modo de dança, a dança de interseção significa interpor-se em favor de alguém.

Figura 10: Revelação à Gilma.

---

<sup>26</sup> O vídeo da revelação está disponível no link: <https://drive.google.com/drive/folders/1vmlWgQrZJTEG5ax6oSA9ocyKfOqUJyf9>, intitulado de “Gilma recebe profecia”.



Fonte: Arquivo pessoal do autor, 2023.

Partindo desses apontamentos, julgamos a dança pentecostal ou “mover do espírito” semelhante à dança de uma pessoa em transe na umbanda ou em qualquer outra dita religião afro-brasileira. Quanto à padronização de seus ritos, por um lado tem-se os instrumentos tocados com volume alto para dar maior força ao movimento do corpo na dança e, do outro, tem-se os hinos repetitivos comumente chamados “hinos ou corinhos de fogo”, geralmente conhecidos por todo grupo e acompanhados muitas vezes com palmas.<sup>27</sup> Quando se fala em umbanda:

Os pontos cantados como forma ritualística [...] são muito importantes numa sessão, nos trabalhos de transe e possessões. A música era muito comum no período da escravidão [...], os negros escravizados utilizavam de instrumentos musicais para acompanhar o ritmo da música, como, por exemplo, os atabaques (Baldiotti; Santana, 2020, p. 10).

Nessa miscelânea cultural e religiosa, o quilombo Sítio Alto se configura um celeiro transmissor de eventuais pesquisas futuras no que diz respeito à conservação da cultura. Conservar aqui não se restringe ao modo de permanecer sem alterações,

---

<sup>27</sup> Consultar o vídeo disponível no link: <https://drive.google.com/drive/folders/1vmlWgQrZJTEG5ax6oSA9ocvKfOqUJyf9>, intitulado de “repetição de corinho”.

contudo, vale ressaltar que a tradição religiosa daquele território permanece viva sob outros moldes. Assim, reconhecemos que, quer seja o Santo, quer seja Jesus ou até mesmo a folha, quer seja a dança, a profecia, o transe ou possessão, todos esses elementos se configuraram modos de vida que ultrapassaram limites. O pentecostalismo como movimento institucionalizado permitiu (in)conscientemente a divulgação e o reconhecimento da territorialidade quilombola.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O movimento pentecostal foi exposto nesse trabalho por meio de uma percepção que, a todo instante, encadeou o experiencial com a teoria. O objeto foi se desvelando após cada entrevista cedida pelas personagens principais (Josefa e Maria) e os resultados apresentados defletem o que comumente não se tem encontrado em diversos lugares do país, pois o encontro das diversas culturas promove uma profusão cultural do quilombo. Ante o exposto, reconhecemos que urge a necessidade de novas ponderações e estudos sobre o aspecto religioso do movimento pentecostal no quilombo Sítio Alto, tendo em vista que, embora este trabalho objetive tratar a fundo o pentecostalismo nessa comunidade tradicional, ele também admite que ainda há muito há experimentar, viver e aprender sobre esse povo.

As pesquisas bibliográficas, as entrevistas e as conceituações aqui apresentadas por teóricos como Paul Freston (1994), Ricardo Mariano (2008), Abdias Nascimento (2019) e Beatriz Nascimento (2021) foram significativas para a compreensão dos conceitos acerca de pentecostalismo, crescimento pentecostal e quilombo. Findamos o nosso estudo testemunhando que esses registros apresentaram uma colaboração significativa para o reconhecimento de uma análise mais minuciosa do aspecto cultural religioso, presente no cotidiano daqueles moradores. Cada fase da pesquisa foi de extrema importância: a preferência pela pesquisa etnográfica, considerando que esse tipo de técnica metodológica retrata algo, assim como o auxílio da história oral, que engloba todos os aspectos da vida, ou seja, também contempla o espiritual. Esses materiais estão concatenados.

Ao iniciarmos a pesquisa constatamos que os moradores daquela região reconhecem que por muitos anos viveram às margens da extrema pobreza, e que por meio das muitas lutas, inclusive políticas, conseguiram, nos dias atuais, evidenciar as melhorias pelas quais o quilombo passou: ruas principais pavimentadas, luz elétrica, escola e uma associação de moradores, a qual sedia as reuniões para votação de projetos quanto aos cultos pentecostais da Igreja Raiz de Jessé.

Comprendemos até o presente instante que o processo de hibridização e sincretismo religioso vem sendo uma prática regular daquela comunidade. Quanto à transição de uma religião para outra, ela ocorre de forma gradual, genuína, espontânea e com muita simplicidade. Contudo, a adesão ao movimento pentecostal evidenciado pela

referida igreja, na nossa visão, ocorre lentamente, pois apesar de muitos anos ali estabelecida, tal igreja não ultrapassou o número de quinze pessoas. Corroborando com o que constatamos, a adesão pelo pentecostalismo naquela região foi influenciada por inúmeros fatores: as populações circunvizinhas e até mesmo distantes passam a frequentar o quilombo, interessam-se por sua cultura e a disseminam, fazem doações de donativos e participam - ainda que estejam indo pela primeira vez àquela localidade - das votações em assembleias para aprovação dos projetos que visam trazer melhorias para a comunidade.

Em relação à dinâmica de preservação da identidade em outros quilombos, a exemplo de Mocambo em Porto da Folha/SE, fica veementemente proibida a inserção de qualquer outra religião naquele espaço, com o interesse de conservar a identidade daquele povo. Entretanto, no tocante a Sítio Alto, esse movimento se mostra oposto, diferente, pois lá é permitido que outras religiões ou movimento penetre o território, impactando e influenciando os laços comunitários. Essa percepção, em nenhum momento, se configura uma crise no que se refere à identidade, exclusão ou eliminação do outro, impactando na sua forma de ser e existir no mundo. Sendo assim, essa realidade constatada contribui para um viver pacífico, uma vez que a ligação entre o catolicismo, pentecostalismo e candomblé transporta a cultura local para os mais diversos lugares do mundo.

A tradição vivenciada no quilombo Sítio Alto, em Simão Dias/SE, seja ela religiosa ou não, promove, de algum modo, o encadeamento com o passado. Ou seja, o pentecostalismo vivenciado pela Igreja Raiz de Jessé reelaborou elementos do catolicismo e, assim, recriou uma nova realidade: a parte do corpo que fora curada, no catolicismo, servia como testemunho, mas no pentecostalismo cedeu lugar à oralidade; a confissão dos pecados diante do sacerdote (padre) concedeu espaço à confissão pública diante de todo corpo da igreja; e as novenas passaram a ser chamadas de correntes de oração.

Portanto, o quilombo Sítio Alto se constitui uma neocomunidade que recriou uma nova realidade, ressignificou os símbolos e ritos tradicionais das religiões, dando origem, com isso, a um novo repertório e a reconstrução dos saberes tradicionais. Como diz D. Josefa, “a riqueza do mundo é a diferença.

## REFERÊNCIAS

ABIB, Pedro Rodolpho Jungers. **Culturas populares, educação e descolonização. Revista Educação em Questão**, Natal, v. 57, n. 54, p. 1-20, e-18279, out./dez. 2019

ALBAGLI, Sarita. Território e territorialidade. **Territórios em movimento: cultura e identidade como estratégia de inserção competitiva. Rio de Janeiro: Relume Dumará**, p. 23-69, 2004.

AUGÉ, Marc. **Não-lugares: introdução a uma antropologia da supermodernidade**. Papirus Editora, 2012.

ANDRADE, Patrícia Gomes Rufino, 1970- **A educação no quilombo e os saberes do quilombo na escola / - Vitória: EDUFES**, 2012.

ANGROSINO, Michael. **Etnografia e observação participante: coleção pesquisa qualitativa**. Bookman Editora, 2009.

ANTONIAZZI, Alberto. A Igreja Católica face à expansão do Pentecostalismo. IN: **Nem anjos nem demônios**. Petrópolis: Vozes, 1994. p. 17-23.

ARANTES, Antônio Augusto. **O que é Cultura Popular**. 14<sup>a</sup> Edição. São Paulo. Editora Brasiliense, 1998.

ABUMANSUR, Edin Sued. A conversão ao pentecostalismo em comunidades tradicionais. IN: **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 9, n. 22, p.396-415, jul./set. 2011 - ISSN: 2175-5841.

BÂ, Amadou Hampatê et al. A tradição viva. **História geral da África**, v. 1, p. 167-212, 2010.

BALDIOTTI, Gracielle Rafaela Campos; SANTANA, Terezinha Richartz. A umbanda como patrimônio cultural material e imaterial. **Revista África e Africanidades. Ano XII**, n. 33, 2020.

BARRERA RIVERA, Dario Paulo; FAJARDO, Maxwell. Pluralismo pentecostal na periferia de São Paulo. Estudo do bairro de Perus. **Revista Colombiana de Sociologia**, v. 45, n. 1, 2022.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. Sacerdotes de viola. **Vozes**, 1981.

BIBLIA SHEDD, 2. ed. São Paulo: Vida Nova; Barueri: Sociedade bíblica do Brasil, 1997.

BOFF, Leonardo. **Espiritualidade: um caminho de transformação**. Rio de Janeiro: Sextante, 2001.

CAMPOS, Andreilino. **Do Quilombo à Favela: A reprodução do “espaço criminalizado” no Rio de Janeiro**. 3 edição. Bertrand Brasil. 2010

CANEVACCI, Massimo. **Sincretismos: uma exploração das hibridações culturais**. Studio Nobel, 1996.

CANCLINI, Nestor Garcia. **Culturas Híbridas: Estratégias para entrar e sair da modernidade**. 4 ed. São Paulo. Editora da universidade de São Paulo. 2019.

CARNEIRO, Edson. O Quilombo na dinâmica social do Brasil. IN: **Singularidades dos quilombos**. Maceió: Edufal. 2001, p. 11-20.

CASTRO, Jurema Aparecida Amado de. **Bancada Evangélica: Carisma, Poder e Interferência da Comunicação Religiosa na Comunicação Política**. 2019. Tese de Doutorado. Universidade da Beira Interior (Portugal).

CHAUÍ, Marilena. **Conformismo e resistência**: Editora Brasiliense, 1986

CHARAUDEAU, Patrick. O discurso propagandista: uma tipologia. **Análises do discurso hoje**, v. 3, p. 57-78, 2010.

CORREA, Marina Aparecida Oliveira dos Santos. Comunidades tradicionais quilombolas do Sítio Alto e Mocambo: Entre os rituais afro e as práticas pentecostal. **Tear Online** | São Leopoldo | v. 9 n. 1 | p. 19-33 | jan.-jun. 2020

CUSTÓDIO, Elivaldo Serrão. Expressões religiosas de matriz africana em quilombo protestante no Amapá-AP. **PLURA, Revista de Estudos de Religião**, ISSN 2179-0019, vol. 10, nº 1, 2019, p. 71-90.

DIAS, Júlio César Tavares. O movimento pentecostal: algumas notas após os seus cem anos. **Politeia-História e sociedade, Vitória da Conquista**, v. 18, n. 1, p. 77-94, 2018.

EMDAGRO. SE. GOV. 2019. Disponível em: <https://www.emdagro.se.gov.br/wp-content/uploads/2019/08/Sim%C3%A3o-Dias.pdf>. Acessado em 14 de maio de 23

EMDAGRO. SE. GOV. 2022. Disponível em: <https://emdagro.se.gov.br/wp-content/uploads/2022/09/IBM-SIMAO-DIAS.pdf>. Acessado em 14 de maio de 2023

FAGUNDES ET, AL Cultura, Tradições e Segurança alimentar da Comunidade de Sítio Alto, Sergipe. In: **Saúde, nutrição e segurança alimentar**. 2016, p. 87-116

FERNANDES, Silva. A (re)construção da identidade religiosa inclui dupla ou tripla pertença. **Revista IHU**. Online. São Leopoldo. 7 jul.2012

FRESTON, Paul. Breve história do pentecostalismo brasileiro. IN: **Nem anjos nem demônios**. Petropolis: Vozes, 1994. P. 67-159

FIGUEREDO, Ariosvaldo. **O Quilombo na dinâmica social do Brasil**. IN: **Escravidão em Sergipe: Índios, quilombos e desempregados**. Maceió: Edufal. 2001, p. 219-232

JÚNIOR, Paulo; FÓFANO, Clodoaldo Sanches. Reflexões sobre o Pentecostalismo no Brasil e sua estrutura Litúrgica. **Protestantismo em Revista**, v. 45, n. 1, p. 107-117, 2019.

FEITOSA, Flavia Regina Sobral et al. Panorama dos quilombos Sergipanos: Condições de vida e vulnerabilidades. **Produção Acadêmica**, v. 7, n. 1, p. 90-116, 2021.

GOMES, R.J; MENEZES, S.S.M. Cultura, Tradições e Segurança alimentar da Comunidade de Sítio Alto, Sergipe. In: Tradições, saberes e fazeres do coração-de-negro Sítio Alto. 2016, p. 21-85.

HOBBSAWN, Eric; RANGER, Terence. **A invenção das tradições**. 2006.

International Catholic Charismatic Renewal Service. (18 de 01 de 2012). O Dom de Línguas: A Glossolalia. Fonte: Renovação Carismática Católica do Brasil: <https://www.rccbrasil.org.br/espiritualidade-e-formacao/carismas/567-o-dom-de-linguas-a-glossolalia.html>. Acessado em 13 de abril de 2013.

KALUMBA, Kibujjo M. Filosofia da Sagacidade: sua metodologia, resultados e significância e futuro. Tradução para uso didático de: KALUMBA, Kibujjo M. Sage Philosophy: Its Metodology, Results, Significance and Future. In: WIREDU, Kwasi (ed.). A companion to African Philosophy. Malden, Oxord, Victoria: Blackwell, 2004, p. 274-281 por Renato Rocha Lima Marques.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo (Nova edição)**. Editora Companhia das Letras, 2019.

KRENAK, Ailton. O Eterno retorno do Encontro. In: NOVAES, Adauto (org.). **A outra margem do Ocidente**. São Paulo: Ministério da cultura- Funart /Companhia das Letras, 1999.

LACERDA, Roberto dos Santos; MENDES, Gicélia da Silva. Territorialidades, saúde e ambiente: conexões, saberes e práticas quilombolas em Sergipe, Brasil. **Sustentabilidade em Debate**, Brasília, v. 9, n.1, p.1-22, jun, 2018.

LEMOS, Fernanda. Pentecostalismo nos trens de São Paulo (Pentecostalism in São Paulo' s trains. **HORIZONTE-Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião**, p. 466-492, 2011.

LIFSCHITZ, Javier Alejandro. Percursos de uma neocomunidade quilombola: entre a "modernidade" afro e a "tradição" pentecostal. **Afro-Ásia**, n. 37, p. 153-173, 2008.

MACHADO. Maria das Dores. Religião e Política no Brasil Contemporâneo: uma análise dos pentecostais e carismáticos católico. **Religião e Sociedade, Rio de Janeiro**, 35(2): 45-72, 2015

MACHADO, Maria das Dores Campos; BURITY, Joanildo. A ascensão política dos pentecostais no Brasil na avaliação de líderes religiosos. **Dados**, v. 57, p. 601-631, 2014.

MARIANO, Ricardo. Crescimento Pentecostal no Brasil: fatores internos. **Revista de Estudos da Religião** - dezembro / 2008 / pp. 68-95

MIGNOLO, Walter. **Desafios coloniais hoje**. Epistemologias do sul, foz do Iguaçu. 2017, P. 12-32.

NASCIMENTO, Abdias. **O quilombismo**. Editora Perspectiva; Rio de Janeiro. 2019.

NASCIMENTO, Abdias. Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora. IN: **Quilombismo: Um Conceito cultural emergente do processo histórico-cultural da população afro-brasileira**. Selo Negro, 2009. P. 197-217.

NASCIMENTO, Beatriz. **Uma história feita por mãos negras**. Editora Schwarcz-Companhia das Letras, 2021.

NETO, Isnard de Albuquerque Câmara. Diálogos sobre religiosidade popular. **Os Urba**, 2002.

OLIVEIRA, Frederico Salomé de. O catolicismo rústico ganha uma cidade nova: a festa do Divino da Comunidade Canela, antes e depois de Palmas/TO. **VI ENECULT. Encontro de Estudos Multidisciplinares Em Cultura. FACOM-UFBA. Salvador-Bahia. Anais [...]. Salvador, 2010.**

OLIVEIRA, Ismael. **As narrativas sobre os pentecostalismos no Brasil: Deslocamentos. 2022. 206.f.** Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião)-Programa de pós graduação em Ciências da Religião, Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo/ 2022.

OLIVEIRA, Paulo Cezar Nunes de. **O uso de símbolos do Catolicismo popular tradicional pela IURD.2006. 114.f.** Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). Goiânia: Universidade Católica de Goiás, 2006

ORO, Ivo Pedro. **O fenômeno religioso: como entender-** São Paulo: Paulinas, 2013

PASSOS, João Décio. Teogonias urbanas: os pentecostais na passagem do rural ao urbano. **São Paulo em perspectiva**, v. 14, p. 120-128, 2000.

PASSOS, João Décio et al. **Teogonias urbanas: o re-nascimento dos velhos deuses-uma abordagem sobre a representação religiosa pentecostal**. 2001. Tese de doutorado.

PRANDI, Reginaldo. As religiões negras do Brasil-Para uma sociologia dos cultos afro-brasileiros. **Revista USP**, n. 28, p. 64-83, 1996.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. Sociologia - O Catolicismo Rústico no Brasil. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, n. 5, p. 104-123, 1968.

RIBEIRO, Claudio de Oliveira. **Princípio pluralista** - São Paulo: edições Loyola, 2020.

RIBEIRO, Claudio de Oliveira, CATENACI, Giovanni. O pluralismo religioso em debate. São Paulo. **Reflexão**, 2017

SANCHIS, Pierre. O Repto pentecostal à “Cultura Católico- brasileira”. IN: **Nem anjos nem demônios**. Petrópolis: Vozes, 1994. p. 34-63.

SANTOS. B.S.(2010). Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. In **B.Santos, & M.P. Menezes**. Epiemologias do sul. Portugal: Ed.Cortez

SANTOS, Mara Garcia; SHIMURA, Mário Igor. Pentecostalismo e Ciganidade: Efeito Identitário. **Anais dos Cursos de Pós-Graduação Lato Sensu da Universidade Evangélica de Goiás-Uni Evangélica**, v. 3, n. 1, p. 159-187, 2019.

SANTOS, Maria Taires dos. **Entre Josefas, rezas e rodas: a práxis do cuidado em saúde e o empoderamento da mulher quilombola**. 2022. 219 f. Dissertação (mestrado Interdisciplina em Cultura Popular) – Universidade Federal de Sergipe, 2022.

SILVA, Daniela Santos. O Sítio é alto mas a dança é de roda: reflexões acerca da remanescente quilombola. **Anais Eletrônicos. V Congresso Sergipano de História e V encontro Estadual de História da ANPUH/SE. O Brasil na historiografia de Felisberto Freire: Reflexões na Pesquisa e no Ensino em História** 24 a 27 de Outubro de 2016. Aracaju/se.

SILVA. Daniela Santos. **Sítio Alto: entre dança, história e etnicidade**. 2017.

SOARES. Isabella Carvalho. **O avanço das igrejas evangélicas em comunidades tradicionais: uma história do tempo presente da comunidade goiabal em Campos dos Goytacazes/RJ**. ANPUH: Rio de Janeiro, 2021.

SOUZA, Clarice Andrade de Melo. **O cotidiano das famílias pertencentes à comunidade remanescente de quilombo que aderem as denominações pentecostais**. 2020. Trabalho de Conclusão de Curso. Brasil.

SOUZA, Raquel da Conceição Gois; BARBOSA, Francisco José. **ENTRE O CLAMOR E O PERDÃO: a encomendação das almas no povoado Sítio Alto do município de Simão Dias - SE (1990-2005)**.

OLIVEIRA, David Mesquiati de; ROCHA, Alessandro. Pentecostalismo e empoderamento de identidades marginalizadas. **Revista Pistis Praxis**, v. 10, n. 3, 2018.

OLIVEIRA, Irene Dias de. **Religião e as teias do multiculturalismo**. São Paulo: Fonte Editorial, 2015.

OLIVEIRA, Marco Davi de. **A religião mais negra do Brasil: por que os negros fazem opção pelo pentecostalismo?** Ultimato, 2015.

OLIVEIRA, Paulo Cezar Nunes de. **O uso dos símbolos do catolicismo popular tradicional pela IURD**. 2006.114f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião)-

Núcleo de Pós Graduação em Ciências da Religião, Universidade Católica de Goiás, Goiás/ 2006

VIEIRA JUNIOR. Itamar. **Torto Arado**. 1.ed. São Paulo: Todavia,2019

TONIAL, Felipe Augusto Leques; MAHEIRIE, Kátia e GARCIA JR, Carlos Alberto Severo. A resistência à colonialidade: definições e fronteiras. **Rev. Psicol. UNESP** [online]. 2017, vol.16, n.1 [citado 2021-09-22], pp.18-26. Disponível em: <[http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1984-90442017000100002&lng=pt&nrm=iso](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1984-90442017000100002&lng=pt&nrm=iso)>. ISSN 1984-9044.

TORRES, Luciana Rodrigues Pinheiro. **Dança no culto cristão**. Goiânia: (Mestrado em Ciências da Religião) Universidade Católica de Goiás, 2007.

TORRES. Nelson Maldonado. Sobre la colonidad del ser: Contribuciones al desarrollo de um concepto. **El giro decolonial: refl exiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global** / compiladores Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel. – Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.

WALSH, Catherine. Interculturalidade crítica e pedagogia descolonial: Aposatas (des) do in-surer, Re-existir e re-live. **El giro decolonial: refl exiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global** / compiladores Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel. – Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.

## APÊNDICE



CARTA DE ANUÊNCIA

I- DADOS SOBRE A PESQUISA CIENTÍFICA

TÍTULO: "DO CATOLICISMO AO PENTECOSTALISMO: HIBRIDISMO E INCULTURAÇÃO NO QUILOMBO SÍTIO ALTO-SE"

PESQUISADORES RESPONSÁVEIS: MARINA APARECIDA OLIVEIRA DOS SANTOS  
CURRÍCULA/CO-ORIENTADOR ROBERTO DOS SANTOS LACERDA  
ILANIA MARA SANTOS

II- SOLICITAÇÃO/ CONFIDENCIALIDADE

Venho por meio deste, solicitar realização da pesquisa supra citada, que tem como objetivo analisar, a partir do método etnográfico, como se dá o entrelaçamento dessa nova configuração religiosa e cultural do quilombo a partir da chegada do movimento do pentecostal.

Para tanto, adotaremos tais condutas: ouvir, sentir e observar os comportamentos, sem qualquer intervenção ou posicionamentos com o propósito de buscar compreender o aparecimento, instalação e encadeamento ou apagamento do movimento pentecostal na cultura do quilombo Sítio Alto. Para os encontros com as participantes faremos uso, em primeiro lugar da observação ou seja, conhecer a comunidade quilombola por meio dos sentidos, em segundo lugar, serão realizadas gravação de entrevistas, as quais posso conduzir o diálogo elencando as ideias mais relevantes e, com isso, é possível otimizar o tempo. Diante do exposto, as entrevistas serão realizadas com D. Josefa, matriarca do quilombo, que cedeu sua casa para realização das celebrações litúrgicas de cunho pentecostal, sua filha Maria, primeira pessoa que se converteu no quilombo e depois se tornou pastora daquela localidade.

III- CONSENTIMENTO

Estamos cientes de seu compromisso no resguardo da segurança e bem-estar dos participantes da pesquisa, dispondo de infraestrutura necessária para desenvolvê-la em conformidade às diretrizes e normas éticas. Ademais, ratifico que não haverá quaisquer implicações negativas aos integrantes das duas Comunidades que não desejarem ou desistirem de participar do projeto. Declaro, outrossim, na condição de representante desta Instituição, conhecer e cumprir as orientações e determinações fixadas nas Resoluções n<sup>os</sup> 466, de 12 de dezembro de 2012, e 510, de 07 de abril de 2016, e Norma Operacional n<sup>o</sup> 001/2013, pelo CNS.

São Cristóvão, 02 de Junho de 2023.

CPF: 026 831 949 60

RG:

maria aparecida dos santos de santos

Pastora responsável pela Igreja



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO INTERDISCIPLINAR EM CULTURAS**  
**POPULARES**

**TERMO DE AUTORIZAÇÃO E EXISTÊNCIA DE INFRAESTRUTURA**

Eu, Denio Santos Azevedo, coordenador do Programa de Mestrado Interdisciplinar em Culturas Populares da Universidade Federal de Sergipe, autorizo a realização do projeto intitulado “Do Catolicismo ao Pentecostalismo: Hibridismo e Inculuturação no Quilombo Sítio Alto/ SE, pelos pesquisadores Prof<sup>o</sup> Marina Aparecida Oliveira dos Santos Correa, orientadora, Co- Orientador, Prof<sup>o</sup> Roberto Dos Santos Lacerda, Itania Mara Santos, orientando, que objetiva analisar, a partir do método etnográfico, como se dá o entrelaçamento dessa nova configuração religiosa e cultural do quilombo a partir da chegada do movimento do pentecostal. Com isso, investiga-se se essa convivência se dá de forma pacífica ou existe tensão e/ou anulação do outro como forma de (im)possibilidade de convívio

Para tanto, adotaremos tais condutas: ouvir, sentir e observar os comportamentos, sem qualquer intervenção ou posicionamentos com o propósito de buscar compreender o aparecimento, instalação e encadeamento ou apagamento do movimento pentecostal na cultura do quilombo Sítio Alto/ Simão Dias/ SE. Para os encontros com as participantes serão utilizadas as técnicas da coleta de dados etnográficos, faremos uso, em primeiro lugar da observação, ou seja, conhecer a comunidade quilombola por meio dos sentidos, em segundo lugar, serão realizadas gravação de entrevistas, as quais posso conduzir o diálogo elencando as ideias mais relevantes e, com isso, é possível otimizar o tempo, sendo iniciada após a aprovação pelo Comitê de Ética em Pesquisa da Universidade Federal de Sergipe (CEP/UFS).

Estamos cientes de seu compromisso no resguardo da segurança e bem-estar dos participantes da pesquisa, dispondo de infraestrutura necessária para desenvolvê-la em conformidade às diretrizes e normas éticas. Ademais, ratifico que não haverá quaisquer implicações negativas aos participantes que não desejarem ou desistirem de participar do projeto.

Declaro, outrossim, na condição de representante desta Instituição, conhecer e cumprir as orientações e determinações fixadas nas Resoluções n<sup>o</sup> 466, de 12 de dezembro de 2012, e 510, de 07 de abril de 2016 e Norma Operacional n<sup>o</sup> 001/2013, pelo CNS.

São Cristóvão, 02 de Junho de 2023.

Documento assinado digitalmente  
 DENIO SANTOS AZEVEDO  
 Data: 15/06/2023 10:28:50-0300  
 Verifique em <https://validar.itl.gov.br>

-----  
 Denio Santos Azevedo