



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE GOIÁS
Câmpus Anápolis de Ciências Sócio-Econômicas e Humanas
Programa de Pós-Graduação Ciências Sociais e Humanidades
“Territórios e Expressões Culturais no Cerrado”



LUSINAIDE CORDEIRO DE SALES LIMA MARQUES

Religião, Cultura e Identidade:

Transformações no campo religioso através da inserção da Igreja Assembleia de Deus na comunidade quilombola Riachão

**Anápolis
2017**

LUSINAIDE CORDEIRO DE SALES LIMA MARQUES

Religião, Cultura e Identidade:

Transformações no campo religioso através da inserção da Igreja Assembleia de Deus na comunidade quilombola Riachão

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação TECCER, da Universidade Estadual de Goiás, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais e Humanidades Territórios e Expressões Culturais no Cerrado, na área interdisciplinar, linha de pesquisa: Saberes e Expressões Culturais do Cerrado.

Orientador: Prof. Dr. Haroldo Reimer

Anápolis
2017

Ficha catalográfica

M357r Marques, Lusinaide Cordeiro de Sales Lima.
Religião, cultura e identidade [manuscrito] :
transformações no campo religioso através da
inserção da Igreja Assembleia de Deus na
Comunidade Quilombola Riachão / Lusinaide
Cordeiro de Sales Lima Marques - 2017.
93f. : il.

Orientador: Prof. Dr. Haroldo Reimer.
Dissertação (Mestrado Interdisciplinar em
Territórios e Expressões Culturais no
Cerrado). Universidade Estadual de Goiás,
Campus de Ciências Socioeconômicas e
Humanas, Anápolis, 2017.

Inclui bibliografia.

1.Religião . 2.Religião - Comunidade
Kalunga - Goiás(Estado). 3.Protestantismo -
Comunidade Kalunga - Goiás(Estado). 4.
Dissertações - TECCER - CCSEH/UEG. I.Heimer,
Haroldo. II.Título.

CDU 284(817.3)(043.3)

Elaborada por Aparecida Marta de Jesus Fernandes
Bibliotecária/UEG/CCSEH
CRB1/2385

LUSINAIDE CORDEIRO DE SALES LIMA MARQUES

Religião, Cultura e Identidade:

Transformações no campo religioso através da inserção da Igreja Assembleia de Deus na comunidade quilombola Riachão

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação TECCER, da Universidade Estadual de Goiás, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais e Humanidades Territórios e Expressões Culturais no Cerrado, na área interdisciplinar, linha de pesquisa: Saberes e Expressões Culturais do Cerrado.

Orientador: Prof. Dr. Haroldo Reimer

Banca Examinadora

Prof. Dr. Haroldo Reimer
Presidente / UEG – TECCER

Prof. Dr. Eliezer Cardoso de Oliveira
Membro Interno / UEG – TECCER

Prof. Dr. João Paulo de Paula Silveira
Membro Externo / UEG – CÂMPUS IPORÁ

Anápolis, 29 de setembro de 2017.

À Deus que orquestrou o universo de tal maneira que foi possível começar e terminar essa jornada.

Aos meus familiares e amigos pelas orações.

Ao meu amado esposo Gelismar e aos meus filhos Gelis Adriel, Miquéias e André pela compreensão.

Dedico a todos vocês que contribuíram para a realização de um sonho.

AGRADECIMENTOS

Para todas as etapas da dissertação há reservado um variável grau de dificuldades. Com os agradecimentos não poderia ser diferente. Quero aproveitar esse espaço e tentar demonstrar a todos aqueles que, direta ou indiretamente, proporcionaram a realização de um sonho. Sonhar não é difícil, realizar os sonhos, sim. No início, muitos acreditavam que sair do interior e fazer um mestrado público era impossível. Mas eu acreditava que conseguiria e busquei com todas as forças e fé alcançar esse objetivo, porém, no decorrer da caminhada, vieram o cansaço e as intempéries da vida que, por alguns momentos, consegui me fazer desacreditar do sucesso final.

Foi nesses momentos de dúvidas, inquietações e sentimento de impotência intelectual que adquiri aprendizagens que jamais esquecerei. Aprendi que fé ajuda, mas terapias também. Aprendi que sou forte, mas tenho direito de ter medos. Aprendi que lágrimas não substituem suor. Aprendi que gratidão é deixar fluir o sentimento da alma.

E assim, quero agradecer a Deus que, mesmo sabendo das minhas fraquezas me escolheu para trilhar caminhos que sem Ele seriam realmente impossíveis e em nenhum momento me desamparou.

Agradeço meu pai Mizael e minha Marlene, que, mesmo com a saúde debilitada e não compreendendo o que motiva uma pessoa a fazer um curso na cidade grande, longe da família e dos filhos para continuar sendo professora, ajudaram-me em todas as horas que precisei, e foram muitas. Agradeço meus irmãos Luziel e Luzivane, que sempre demonstraram admiração por minhas conquistas.

Minha eterna gratidão ao meu esposo, que demonstrou nesse período que paciência não tem limites, que o amor realmente não é egoísta, que dedicação não cansa, pelo contrário, imprime marcas que jamais serão apagadas. Desde a graduação tem sido meu parceiro, com apoio incondicional, foi pai e mãe para nossos filhos e supriu as necessidades de cada um deles sem pedir nada em troca. A você, Gelis, é inevitável não mencionar meu amor, respeito, admiração e gratidão, apesar de que, por presenciar meus sofrimentos no mestrado, prometeu que vamos parar por aqui, o tempo dirá...

Aos meus filhos, Adriel e Miquéias, que participaram de todo o processo para iniciar e concluir o mestrado, desde a seleção, aulas e a escrita da dissertação, sempre foram companheiros, ainda que a distância impossibilitasse o abraço. O sentimento que nos envolve é tão forte que era possível sentir a presença deles em cada viagem. A vocês deixo aqui meu pedido de desculpas pelas ausências, pelos estresses, pelos vários não ditos nesse período. E

meus agradecimentos por serem tão especiais e cuidar tão bem da mamãe incentivando e tentando ajudar. Inúmeras foram as vezes que um ou outro perguntava: Não posso escrever esse trabalho para a senhora mamãe? Deixe-me fazer, assim a senhora descansa um pouco. Ao perceberem que não, limitavam-se a dizer que iriam orar por mim. Amor incondicional.

E o que dizer do meu pequeno André? Chegou de surpresa, descobri a gravidez já completando o quarto mês de gestação, no meio de um turbilhão de emoções e anseios. Assim como uma adolescente, fiquei sem compreender nada do que estava acontecendo, mas, com o tempo, percebi que ele era a melhor coisa que poderia ter acontecido. Após o nascimento, constatei que o André era algo que eu precisava, procurava, porém não sabia o que era. Hoje, percebo que o que faltava para tornar minha jornada acadêmica um pouco mais leve e com mais alegria era ele. Ainda na barriga participou de eventos em Anápolis, Goiânia, Florianópolis, Pirenópolis, Campos Belos e visitou a comunidade Kalunga Riachão por duas vezes, sem contar as intermináveis horas de leitura e escrita que ele aguentou firme, quietinho, até o momento certo para nascer. Ao André, meus agradecimentos por existir e fazer a nossa família todos os dias mais feliz.

Agradeço aos meus pastores e irmãos da Igreja Assembleia de Deus – Congregação Vila União, pelos momentos de intercessão. Quero estender aqui aos pastores da Igreja Assembleia de Deus de Minaçu e aos que são responsáveis pela comunidade Kalunga. Agradeço imensamente à toda comunidade Kalunga, pois sem o apoio, a acolhida e a disposição de cada um para contribuir com os diálogos, não somente sobre o tema da pesquisa, mas sobre a vida que fizeram diferença na conclusão do trabalho. Foram inúmeras as lições aprendidas durante as longas conversas testemunhadas pela alegria de estarem falando de suas transformações de vida. Na primeira visita foram um pouco reticentes, mas nas duas últimas já foram criando vínculos que facilitaram nosso relacionamento.

Aos meus colegas de trabalho da UEG / Câmpus Minaçu, obrigada por facilitarem minha vida no decorrer desse curso. Juntos conseguimos e a conclusão deste estudo tem a parcela de contribuição de cada um de vocês. Obrigada.

À Universidade Estadual de Goiás, meus agradecimentos por oportunizar o acesso, permanência e conclusão de um curso de mestrado, pois a conclusão desta dissertação só foi possível pela acolhida inicial da proposta de pesquisa. Quero aqui deixar meus sinceros agradecimentos às coordenadoras Maria Idelma D'Abadia e Divina Aparecida e professores do Programa de Pós-Graduação Ciências Sociais e Humanidades - Territórios e Expressões Culturais no Cerrado (TECCER): obrigada por compartilharem conhecimentos e me ensinarem que é possível ir muito além daquilo que pensamos que podemos. Um obrigada

especial para professora Mary Anne pela atenção e acolhimento. À Débora, secretária do programa, obrigada por ser sempre tão meiga e me acalmar nos momentos de tempestades.

Ao meu orientador professor Dr. Haroldo Reimer, minha gratidão por ser essa pessoa tão humana. Em todo o processo, mesmo com a inegável lacuna de conhecimento entre nós, compreendeu minhas fragilidades e procurou explorar as potencialidades. Forneceu um substancial aporte teórico para o trabalho, além de proporcionar um legado de aprendizagens pessoais e profissionais, provou que na academia há lugar para o coração. Registro aqui minha admiração e eterna gratidão.

Ao professor Dr. Eliezer Cardoso, que contribuiu desde a entrevista até o momento de defesa, com propostas e caminhos que poderiam melhorar o desenvolvimento da pesquisa. Ao professor Dr. João Paulo, examinador externo, agradeço pelos direcionamentos na qualificação, que foram essenciais para a conclusão do trabalho. Aos meus colegas de turma, quantas saudades ficaram. Eloane, Carla, Mariana, Aline, Jéssica, Raphael, Lucas obrigada pelos momentos que passamos juntos e por me fazerem sentir amada por todos, pois, mesmo após terminarem o curso, ainda se preocupavam e torciam pela defesa tardia da amiga.

Sobre a Eloane, é difícil expressar aqui o que não tem explicação. Com certeza, minha família aumentou durante o mestrado, e não foi só com a chegada do André, na verdade, além de um filho ganhei de presente, também, uma irmã. Dizem que amigos a gente não procura, o coração é que encontra, e o nosso nos encontrou. Amiga-irmã, companheira em todos os momentos, desde o primeiro dia aula, foi amizade à primeira vista. Não há distância que nos impedisse de compartilhar tudo sobre nossas pesquisas, frustrações e alegrias, e assim passamos uma a fazer parte da vida e da família da outra. Até o esposo Hugo, que ainda não conheço pessoalmente, já filosofou várias vezes sobre diversos momentos que compartilhamos nas intermináveis horas de conversas por telefone. Para que eu chegasse até esse momento final de escrever a fase dos agradecimentos, não tenho dúvida, foi porque você estava do meu lado, incentivando-me e, literalmente, ajudando. Nas viagens, descobrimos que não sabemos exatas, mas entendemos muito de risos, religião, cultura, identidade e amizade. Descobrimos que o meu Deus é o seu Pai e isso nos fez, em muitos momentos, passarmos por um processo de “tradução religiosa”. Na verdade, concluí que o que realmente aconteceu foi que ela, em um grande esforço para provar para a amiga pentecostal que anjos da guarda existem, acabou se tornando um. Tenho certeza que não passamos pela vida uma da outra, mas que vamos permanecer com esse elo de amizade e fraternidade para sempre, e que o meu Deus e o seu Pai abençoe nossos planos e projetos futuros.

Gratidão é o que toma conta de todo o meu ser. Obrigada Deus, família, amigos, professores e todos que fizeram parte dessa conquista. Talvez esse não seja um texto comum de agradecimento para um trabalho científico, e por isso não agrade a muitos intelectuais da academia, contudo, valho-me de mais um aprendizado: nem tudo tem que ser do jeito que sempre foi.

O convertido manifesta e cumpre esse postulado fundamental da modernidade religiosa segundo o qual uma identidade religiosa autêntica só pode ser uma identidade escolhida (HERVIEU-LÉGER, 2005, p. 128).

RESUMO

Uma das principais demandas das comunidades quilombolas no Brasil é a busca por reconhecimento da terra e valorização do legado histórico das suas manifestações culturais que, geralmente, perpassam pela religiosidade subsidiada pelo catolicismo popular e o contato com a natureza, formando assim a identidade que caracteriza as comunidades tradicionais. Contudo, toda cultura é passível de mudanças e, no cenário religioso dessa comunidade, a saber Riachão que há décadas sofre transformações devido as ações missionária de igrejas como a Assembleia de Deus, não é diferente. Nesse sentido, o objetivo deste trabalho é descrever os elementos que compõem a cultura quilombola e configura a identidade religiosa daquele lugar, analisando como a vivência de uma nova religiosidade reconfigura também em novas identidades. Para tanto, de início, fizemos uma abordagem teórica do fenômeno religioso, em seguida, analisamos como a diversidade religiosa no Brasil contribui para a formação cultural de um país, mostrando o processo histórico dessa religiosidade e a formação institucional do protestantismo e pentecostalismo. Logo após, abordamos os quilombos e suas características gerais e, por fim, já no quarto capítulo, focamos na religiosidade da comunidade Riachão e na conversão do catolicismo popular à nova fé pentecostal, discutindo a identidade como um processo de tradução cultural.

Palavras-chave: Quilombo Kalunga, Religião, Pentecostalismo, Identidade, Tradução cultural.

RESUMEN

Una de las principales demandas de las comunidades quilombolas en Brasil es la búsqueda por reconocimiento de la tierra y valorización del legado histórico de sus manifestaciones culturales que, generalmente, pasan por la religiosidad subsidiada por el catolicismo popular y el contacto con la naturaleza, formando así la identidad que caracteriza comunidades tradicionales. Sin embargo, toda cultura es susceptible de cambios y, en el escenario religioso de esa comunidad, que hace décadas sufre transformaciones debido a las acciones misionera de iglesias como la Asamblea de Dios, no es diferente. En este sentido, el objetivo de este trabajo es describir los elementos que componen la cultura quilombola y configura la identidad religiosa de aquel lugar, analizando cómo la vivencia de una nueva religiosidad reconfigura también en nuevas identidades. Para ello, al principio, hicimos un enfoque teórico del fenómeno religioso, a continuación, analizamos cómo la diversidad religiosa en Brasil contribuye a la formación cultural de un país, mostrando el proceso histórico de esa religiosidad y la formación institucional del protestantismo y pentecostalismo. En el cuarto capítulo, nos enfocamos en la religiosidad de la comunidad de Riachón y en la conversión del catolicismo popular a la nueva fe pentecostal, discutiendo la identidad como un proceso de traducción cultural.

Palabras clave: Quilombo Kalunga, Religión, Pentecostalismo, Identidad, Traducción cultural.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1: Percentual da população segundo os grupos de religião no Brasil 2000 - 2010.....	33
Figura 2: Primeiro local para cultos da Igreja Assembleia de Deus em Minaçu.....	47
Figura 3: Primeiro templo da Igreja Assembleia de Deus em Minaçu.....	49
Figura 4: Primeiro templo após a reforma em 2015.....	50
Figura 5: Representação espacial das congregações da Igreja Assembleia de Deus.....	51
Figura 6: Fachada da Igreja Assembleia de Deus - Matriz.....	52
Figura 7: Parte interna da Igreja Assembleia de Deus.....	52
Figura 8: Localização do Sítio Histórico e Patrimônio Cultural Kalunga.....	64
Figura 9 e 10: Culto na casa de família Kalunga	77
Figura 11: Culto no barracão da Escola	79
Figura 12: Culto no templo da Igreja Assembleia de Deus na comunidade Riachão	79
Figura 13: Encontro unificado da Congregação Kalunga.....	81
Figura 14: Momento de discipulado antes do ato batismal	86
Figura 15: Momento do batismo nas águas do rio	86
Figura 16: Momento de evangelização de crianças.....	89

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	14
1.RELIGIÃO E CULTURA: ANÁLISE HERMENÊUTICA E CONCEITUAL.....	19
1.1 RELIGIÃO EM PERSPECTIVA FENOMENOLÓGICA.....	19
1.2 RELIGIÃO EM PERSPECTIVA SOCIOLÓGICA.....	24
1.3 RELIGIÃO E CULTURA	27
1.4 RELIGIÃO E IDENTIDADE.....	33
2. A INSERÇÃO DA IGREJA ASSEMBLEIA DE DEUS EM MINAÇU.....	36
2.1 PROTESTANTISMO: PESCursos E PERSPECTIVAS.....	36
2.2 O PENTECOSTALISMO.....	39
2.3 IGREJA ASSEMBLEIA DE DEUS: MINISTÉRIO MADUREIRA.....	43
2.4 IGREJA ASSEMBLEIA DE DEUS EM GOIÁS.....	44
2.5 A IGREJA ASSEMBLEIA DE DEUS EM MINAÇU GOIÁS.....	45
3. AS PRÁTICAS CULTURAIS DA COMUNIDADE KALUNGA RIACHÃO.....	56
3.1 IDENTIDADE QUILOMBOLA: TRAJETÓRIA DE UM CONCEITO.....	56
3.1.1 Quilombo em Goiás.....	62
3.1.2 Kalunga: Aspectos da identidade como fenômeno social.....	63
3.2.3 Identidade religiosa dos quilombos.....	66
3.2 QUILOMBO KALUNGA – RIACHÃO.....	68
4.TRADUÇÃO CULTURAL NO CAMPO RELIGIOSO DA COMUNIDADE RIACHÃO.....	74
4.1 COSMOVISÃO E MISSÕES TRANSCULTURAIS.....	74
4.2 CRIANDO UMA SENSACÃO DE PERTENÇA: VOZES DOS CONVERTIDOS	76
CONCLUSÃO.....	91
REFERÊNCIAS.....	94

INTRODUÇÃO

Ao refletir sobre a gênese dessa pesquisa, vale destacar que ela envolve aspectos subjetivos e acadêmicos. Todo o questionamento sobre o distanciamento do que é religião (institucionalizada) e o que é a religiosidade (vivência de fé, experiência com o seu sagrado) aconteceu após estudos sobre a identidade negra e a sua luta por valorização da cultura herdada dos seus antepassados. Após um conhecimento mais aprofundado sobre a cultura africana e afro-brasileira, algumas inquietações foram despertadas, sobretudo em relação aos discursos provenientes dos líderes religiosos protestantes, a respeito das “conversões” de muitas pessoas de uma comunidade quilombola na qual se desenvolvem trabalhos de evangelização por parte de uma igreja evangélica pentecostal.

No ano de 2012, mais especificamente no mês de julho do referido ano, ao apresentar um relatório dos resultados obtidos com o processo de evangelização, alguns líderes da Igreja Evangélica Assembleia de Deus verbalizavam que houve muitas adesões, em alguns dias de culto, vinte pessoas aceitaram Jesus, isso em uma comunidade só, mas todo dia algum dirigente de igreja comunica que tiveram mais adesões, ou seja, se vincularam à instituição como em um ato de performance pública.

Ao falar em conversão, destacamos que esse processo pode ser por persuasão de elementos externos, por exemplo, o proselitismo das igrejas pentecostais, ou internas, relacionada a questões existenciais.

À sombra dessas inquietações nasceu o projeto de pesquisa que ao ser desenvolvido debruça-se sobre a compreensão das práticas culturais, a partir da religiosidade da Comunidade Quilombola Riachão no estado de Goiás, e como essas práticas cotidianas se (re)elaboram após a conversão a Igreja Assembleia de Deus. Diante dessa proposta, justifica-se a importância dessa dissertação, pelo fato de versar sobre quais são os efeitos da conversão de uma parte significativa dos Kalunga à Igreja Evangélica Assembleia de Deus nos rituais e práticas que legitimam a identidade quilombola. A conversão ao contrário da adesão se configura em um ato interior do sujeito.

A comunidade quilombola Kalunga é a maior do Brasil¹. Almeida (2014, p. 198), registra que a região abriga hoje cerca de 4.200 pessoas na zona rural dos municípios de Teresina de Goiás, Cavalcante e Monte Alegre. “Os Kalunga são comunidades quilombolas

¹ Informação disponível em: <<http://quilombokalunga.org.br/povo-kalunga/>>. Acesso em 16 de jul. 2017.

que têm suas comunidades no Sítio Histórico e Patrimônio Cultural Kalunga, ocupando uma área de 263,2 mil hectares”.

Com o tempo, os Kalunga se ambientaram com as características específicas do sertão goiano, mantendo as origens africanas, alguns costumes indígenas e tradições típicas do catolicismo. Devido à expansão territorial da comunidade optou-se por fazer um recorte desse território, realizando a pesquisa somente na comunidade Riachão no Município de Monte Alegre de Goiás. Outro fator que influenciou esse recorte foi o projeto de evangelização e assistência social que a Igreja Assembleia de Deus da Cidade de Minaçu desenvolve com frequência mensal nesta comunidade.

A presente pesquisa tem como objetivos analisar a identidade religiosa dos Kalunga convertidos à prática confessional da Igreja Evangélica Assembleia de Deus, bem como observar e analisar junto aos adeptos de novas práticas cristãs o processo de tradução em relação a sua identidade cultural e religiosa. É importante considerar que para a suposta compreensão de uma comunidade remanescente de quilombo, deve-se, acima de tudo, primar pela valorização das características específicas dessas comunidades.

Nesse sentido, a presente dissertação está assente na fenomenologia da religião, pautada nas perspectivas de Mircea Eliade (2001), Rudolf Otto (2007), Ernst Cassirer (1985) e José Severino Croatto (2001), embora, busque conhecer um viés interdisciplinar na medida em que a interpretação do objeto de pesquisa necessite de outras concepções afins às Ciências Humanas, dentre as quais se destacam a sociologia, filosofia e antropologia. É importante ressaltar que mesmo adotando a fenomenologia como acesso teórico para compreender o objeto de pesquisa, não significa que buscamos compreender a religião, mas sim os seus efeitos na sociedade.

Em complemento, a metodologia proposta é a observação participante aliada à entrevista semi-estruturada a fim de relacionar a realidade da comunidade Kalunga Riachão à concepção conceitual escolhida. Assim, a entrevista com membros da comunidade remanescente tem como objetivo principal reunir informações sobre a atuação da Igreja Assembleia de Deus no referido espaço, produzindo subsídios quanto à efetividade de sua atuação e à possibilidade de transformação de identidades. Esses termos metodológicos vem acompanhados de pesquisa bibliográfica.

E, também, apreender como a comunidade compreende a atuação dessa igreja. Buscar-se-á ainda informações sobre o posicionamento dos membros desse grupo diante de acessos e as fronteiras estabelecidas nessa relação (igreja e comunidade) num processo de ressignificação da sua identidade religiosa. O acesso à oralidade é concebido nessa dissertação

como a mais adequada, já que é um instrumento fundamental para ter conhecimentos, quando há falta de registros impressos ou documentais. Por meio dessa fonte é possível identificar as particularidades dos sujeitos e do espaço-tempo.

Por meio dessa relação entre a prática e teoria se infere que a identidade se torna algo questionável quando algo que se supõe ser fixo, coerente e estável seja deslocado pela experiência da dúvida e da incerteza. Woodward (2009, p. 19) afirma que “as identidades são contestadas, [...] a discussão sobre identidades sugere a emergência de novas posições e de novas identidades, produzidas, por exemplo, em circunstâncias econômicas e sociais cambiantes”.

Desse modo, para compreender o fenômeno religioso é preciso abordá-lo de modo multidisciplinar esforçando-se para obter diálogos inter/transdisciplinares, com o intuito de atender o aspecto científico das Ciências da Religião. O foco da pesquisa é acessar por autores que principiaram a ciência da religião, mas o cerne da pesquisa é a vivência da religiosidade pelo sujeito.

Entretanto, ao fazer um levantamento bibliográfico sobre o referido tema, identificou-se que essa ciência nos permite agregar matizes de variados sistemas religiosos, bem como reunir abordagens que envolvam a psicologia, teologia, filosofia, sociologia, antropologia, geografia, história, fenomenologia e estudos diversos. Deve-se considerar que há mais pesquisas voltadas para a relação da cultura indígena com o protestantismo ou outras denominações evangélicas. Para alguns estudiosos, a proporção de trabalhos sobre a evangelização indígena é maior porque já houve um avanço nos debates sobre a religiosidade desses grupos.

É possível encontrar diversas tribos indígenas que são consideradas como protestantes, como afirma Michel Meslin (2014, p. 306-307):

o cristianismo desta forma reduziu as religiões indígenas à categoria das religiões populares, logo qualificadas como infantis, “primitivas”, às vezes mesmo como diabólicas. Mas, passada essa primeira fase de erradicação das crenças e das práticas tradicionais, assistimos no momento atual, a um fenômeno inverso.

Já em relação às comunidades quilombolas ainda é tímida essa abordagem. A explicação mais coerente é de que ainda há *feridas* da colonização, onde havia uma cristianização forçada que impedem acessos amigáveis. Durante a busca de fontes foi encontrado o registro de uma única comunidade quilombola, no Estado do Pará, que tenha

como religião majoritária o protestantismo e mesmo assim é reconhecida por lei como uma comunidade quilombola.

Contudo, é mais acessível identificar pesquisas que têm como objeto de pesquisa o movimento neopentecostal e como este tem adentrado nessas comunidades quilombolas, mas o foco geralmente é na identidade da igreja neopentecostal pesquisada e não a relação de tradução cultural que pode se estabelecer desse encontro. Mais especificamente sobre a temática desta dissertação, encontraram-se incipientes trabalhos acadêmicos que falam da abordagem do protestantismo em comunidades tradicionais.

Dentre eles se destaca o ano de 2016, período em que foi publicada pela Universidade Federal de Goiás a tese de doutorado da pesquisadora Rosiane Dias Mota intitulada *O protestantismo nas territorialidades e na identidade territorial da comunidade quilombola Kalunga – Goiás*. A autora analisa a influência do protestantismo na identidade Kalunga, bem como a reelaboração da sacralidade do espaço através da nova prática religiosa do Kalunga convertido.

Portanto, para agregar ao rol das pesquisas sobre a relação do protestantismo em comunidades tradicionais, a presente dissertação se estrutura da seguinte maneira. No primeiro capítulo intitulado *Religião e Cultura: análise hermenêutica e conceitual* visa-se compreender a religião a partir da abordagem teórica percorrendo a origem, a permanência e os significados do fenômeno religioso para as pessoas, bem como refletir a sua importância para a formação cultural. Para tanto, buscamos explicitar como os símbolos, ritos e mitos religiosos influenciam a vivência da religiosidade e a relação que cada um desses elementos pode estabelecer para aproximar o homem religioso ao sagrado.

O segundo capítulo *A inserção da igreja Assembleia de Deus de Minaçu – Goiás na comunidade Kalunga* inicia com os aspectos históricos do protestantismo, bem como suas ramificações que deram origem ao pentecostalismo até o nascimento da Igreja Assembleia de Deus em Minaçu.

Logo após, no terceiro capítulo apresentamos como os negros que vieram como escravos para o território brasileiro e contribuíram para formação da identidade plural existente no Brasil e como influenciou na formação dos quilombos tal qual conhecemos hoje. Discorreremos ainda, sobre a contextualização do Quilombo Kalunga – Riachão, buscando explicitar e aprofundar os conceitos de cultura e identidade, com o intuito de apreender sobre o autorreconhecimento dessa comunidade.

Por fim, justifica-se um quarto capítulo por questões estruturais. No capítulo *Pentecostalismo e as práticas culturais da Comunidade Kalunga Riachão* refletimos sobre as

ações que a igreja articula para angariar fiéis, bem como o efeito das conversões na rotina da comunidade e na identidade destas pessoas. Serão abordadas ainda as trocas, negociações e resistência da cultura no âmbito local. Aprofundaremos na experiência individual com o sagrado do Kalunga convertido e as suas motivações, as perspectivas da igreja, enquanto religião e as ações que visam atrair as pessoas.

Nesse sentido, esses são temas que trataremos a partir de agora e que estarão longe de serem esgotados. É apenas mais uma perspectiva para interpretar a Comunidade Kalunga Riachão.

CAPÍTULO 1

RELIGIÃO E CULTURA: ANÁLISE HERMENÊUTICA E CONCEITUAL

Neste capítulo, procuramos compreender a religião a partir da abordagem teórica percorrendo a origem, a permanência e os significados do fenômeno religioso para as pessoas, bem como refletir a sua importância para a formação cultural. Primeiramente é preciso apreender que a religião exerce o papel de influenciar o homem, delimitando os instintos e desejos. Suas normas, leis e regulações, ou seja, as suas doutrinas tendem a interferência no sujeito e, subsequente, no espaço onde as pessoas vivem.

Assim, para continuidade da religião é necessário que as doutrinas religiosas sejam transmitidas de geração a geração, “uma vez que a propagação da religião, de modo geral, dá-se pelo o proselitismo ou por meio dos vínculos de parentesco, isto é, ou alguém adere ou herda uma religião (ou nenhuma)” (ALMEIDA; BARBOSA, 2013, p. 311). Essa situação, na maioria das vezes dificultava a liberdade de escolha dos sujeitos, ou provocava um comodismo, já que era inculcada ainda quando criança a “doutrina” à qual deveria seguir, pois era considerada verdadeira por seus familiares. Almeida e Barbosa (2013, p. 311) ressaltam que,

os diferentes arranjos remetem de imediato ao problema do que é transferido para a geração mais nova” e acrescenta ainda que, “de modo geral, os deslocamentos entre elas costumam ocorrer individualmente, e no decorrer do tempo aquele que mudou pode (ou não) levar alguns de seus familiares para a nova religião (ou ficar sem ela).

Com a diversidade religiosa, esse cenário sofreu algumas reconfigurações no seio familiar, na medida em que o pluralismo influenciou na formação da identidade religiosa dos sujeitos. Além de fortalecer a ideia de que a identidade não é fixa, conjuntura que reafirma que a família não tem tanta eficácia na transmissão de uma identidade religiosa.

1.1 RELIGIÃO EM PERSPECTIVA FENOMENOLÓGICA

O conceito de fenômeno religioso apresenta uma inerente dificuldade de apreensão, mas sabe-se que o ato religioso pode materializar-se em algo, simbólico. O teólogo Rudolf Otto (2007) afirma que o sagrado invoca o que é racional ou irracional, pelo fato de existir “[...] um campo da experiência humana que apresente algo próprio, que apareça somente nele, esse campo é o religioso” (p.35). É preciso compreender a religião como algo que não se

expressa somente nos aspectos racionais, ou seja, pela razão.

Segundo Otto, o sagrado não pode ser concebido como a obediência à moral, mas sim no sentido de *heilig* que pode ser traduzido por sagrado *ou santo* (ELIADE, 1992, p. 37). Com essa concepção ele ocorre em um campo designado como religioso, e para definir melhor esse desconhecido, o referido autor cunha o termo *numinoso* que em linhas gerais seria a experiência com e no sagrado. Assim, compreendemos esse sagrado como um ato de manifestação simbólica do transcendente, e por esse viés, há uma circularidade entre ato simbólico – transcendente – hierofania, visto que a hierofania é o sagrado que se revela através do transcendente que tem suas variáveis de acordo com a tradição ou cultura.

“O sentimento de criatura” como algo qualitativamente diferente do sentimento de dependência, no sentido natural, exprime a nulidade do ser que está totalmente dependente do poder avassalador do ser superior. Esse sentimento de criatura surge como reflexo das experiências do ser com a presença do *nume*, ou seja, quando se sente algo fora de si e tal emoção é paralela ou sentimento de receio, “[...] o sentimento subjetivo de “dependência absoluta” pressupõe uma sensação de “superioridade (e inacessibilidade) absoluta” do *numinoso*” (OTTO, 2007, p.43).

O *numinoso* pode se manifestar em diferentes níveis. É o que Otto designa como *Mysterium Tremendum*. São elementos que provocam sensações que podem ser consideradas em diversos aspectos como: a) arrepiantes, temerosas tanto em relação ao que pode ser demoníaco, quanto ao poderio e presença do todo poderoso; b) avassalador, em que pelo sentimento de criatura, não vê a possibilidade de aproximação com a majestade, devido sua autodepreciação e supervalorização do transcendente; c) desperta o zelo um exercício contra o mundo e a carne; d) se manifesta como ato espantoso, como elemento que impõe fascínio.

Ao analisar esses aspectos do fenômeno religioso, percebe-se que a religião não se limita a uma modalidade social, em virtude de se configurar num sistema simbólico que se pressupõe em torno das experiências da consciência. Reforçamos nesse sentido, a religião como um elemento que gera significações e, que constantemente reelabora e ressignifica sentidos já fundamentados.

A experiência religiosa fundante, de diferentes matrizes, se manifesta simbolicamente em formas de linguagens, que, conforme Croatto (2001) e outros são fundamentalmente o símbolo, o rito e o mito. Cada forma de linguagem tem suas particularidades teóricas e práticas, no conjunto, ou seja, o fenômeno religioso em termos sociais.

Nesse sentido, para fazermos uma discussão sobre a pluralidade de elementos religiosos que existem é necessário que o sujeito desconstrua e reconstrua os conceitos

estáticos e formalistas impostos pela instituição religiosa. Para tanto, conceituamos a prática religiosa não só como a representatividade de uma reafirmação de sua identidade cultural, mas pela possibilidade de uma ressignificação identitária que fortalece seus mitos e ritos através das linguagens.

A identidade religiosa permite interpretar de maneira dialógica as memórias e os tipos de expressões de caráter narrativo, simbólico, mítico, além de possibilitar diversas leituras. Aqui, concebemos o mito como a principal narrativa do fenômeno religioso, em virtude de ser considerada como uma narrativa sequencial que correspondem a historicidade de uma comunidade.

Esse mito permite expressar na sociedade a episteme, o pertencimento, a troca com o sagrado como um sistema orgânico de criação e de saberes, num paradigma que fornece ao sujeito ações que o situem no tempo e no espaço.

Os mitos, efetivamente, narram não apenas a origem do mundo, dos animais, das plantas e do homem, mas também de todos os acontecimentos primordiais em consequência dos quais o homem se converteu no que é hoje- um ser mortal, sexuado, organizado em sociedade, obrigado a trabalhar para viver, e trabalhando de acordo com determinadas regras (ELIADE, 1972, p. 16).

De acordo com a assertiva de Eliade, o mito além de conduzir o comportamento humano, sendo algo regulatório, dá sentido à origem do mundo explicando sua existência. Para Cassirer (1985), os mitos não surgem de casualidade ou de mera imaginação. Eles se instituem através das interpretações e posicionamentos diante de uma realidade viva, mesmo não tendo uma comprovação científica, faz articulações empíricas de modo que fica compreensível a realidade apresentada.

Ainda que pareçam ser narrativas irrealis, com fatos que ocorreram há muito tempo, e isso o torne duvidoso “tudo que é narrado nos mitos concerne diretamente a eles, ao passo em que os contos e as fábulas se referem a acontecimentos que embora tendo ocasionado mudanças no mundo, não modificaram a condição humana como tal” (ELIADE, 1972, p.15). Referente a este ponto, ele pode assumir uma função que explique um fato no qual a ciência não consiga explicar.

Contudo, para que o mito seja assimilado e se perpetue é necessário que o homem adquira uma consciência mítica que o permita desde a antiguidade posicionar-se no mundo. Gusdorf (1995) explica que a consciência mítica² permite o ser humano organizar-se diante de

² Para Chauí (2000, p. 162) O pensamento mítico envolve e relaciona elementos diversos, fazendo com que eles ajam entre si. Depois, ele organiza a realidade, dando um sentido metafórico às coisas, aos fatos. Em

fatos que acontecem em sua vida e colaboram com sua cosmovisão, trazendo uma explicação lógica, ou seja, uma válvula de escape para as opressões cotidianas.

O mito especifica o símbolo, pois tem um caráter revelador do símbolo:

no mito, o símbolo dá sua contribuição pelo que é --- transparência de sacralidade ---, só que agora para interpretar uma realidade social, um acontecimento, uma instituição de um templo ou a presença de fenômenos naturais. Pode-se perceber que os mitos representam vivências sociais. Eles também possuem uma dimensão social, mas a partir de experiências individuais, pois são antes de mais nada linguagem. O mito tem, além disso, a característica de representar um *acontecimento* primordial, que é o modelo de um *fato real* (CROATTO, 2001, p. 239-240).

O fenômeno religioso, mesmo partindo de experiências individuais, tende a afetar a realidade da comunidade pelo fato das vivências dentro dos grupos atribuírem vínculos entre as pessoas, além disso, atribuem diversos sentidos ao são compartilhados por suas crenças. Essas experiências, ao se tornarem significativas para os indivíduos, rapidamente ocasionam a criação de mitos com o intuito de reafirmar os significados compartilhados explicando uma dada realidade.

De acordo com o Joseph Campbell (1991) é possível afirmar que as culturas são fundadas a partir dos mitos e está no inconsciente coletivo na medida em que possibilitam diversas revelações, sendo de certa maneira ilógica e irracional. Para melhor definir o conceito de mito é preciso apreender que ele é reconhecido pelo grupo como uma “verdade” embora camufle outras “verdades” da *psique* humana. Os indivíduos, para fazerem parte de um grupo e assumirem aquela identidade desejada, não questionam o mito, mas sim o absorvem como soberano. Assim, os mitos, mesmo sem a obrigatoriedade de serem verdadeiros, articulados com os símbolos orientam e ensinam a vida na sociedade.

O filósofo Paul Ricoeur afirma que todo símbolo é um signo³, porém nem todo signo pode ser um símbolo e o define como “todas as estruturas de significados nas quais o sentido direto, primeiro e literal designa, por excesso, outro sentido indireto, secundário e figurado incapaz de ser apreendido a não ser por ele” (RICOEUR *apud*. PIRES, 2006, p. 35). Nessa lógica podemos dizer que símbolo é um objeto que representa outra coisa.

Com essa representação de significados, o símbolo possibilita o autorreconhecimento

terceiro plano, ele cria relações entre os seres humanos e naturais, mantendo vínculos secretos que necessitam ser desvendados. O mito nos ajuda a se acomodar no meio em que vivemos.

³ Etimologicamente, a palavra símbolo vem do grego *sum-ballo*, e deriva do verbo *sym-ballo*, que significa “juntar/reunir”. Higuete (2012, p. 85) ressalta que símbolo é “um objeto repartido em dois, a posse de cada uma das partes por dois indivíduos diferentes permitindo-lhes reunir-se e reconhecer-se”. É importante considerar que o símbolo se diferencia de um signo.

de uma comunidade, pois transsignifica na medida em que vai além do seu próprio sentido lançando vários olhares em diversas direções. Em relação ao campo religioso, os símbolos se expressam através de algo concreto que extrapola a ordem empírica do ser, concedem liberdade para acessar as dimensões da alma. Ademais, fundamenta o inconsciente coletivo, a construção histórica e concebem vínculos. Sobre o assunto, Croatto (2001, p.87) se exprime assim “na experiência do *Homo religiosus*, o transcendente que o símbolo convoca não é objetivável nem definível em palavras. Percebe-se como mistério, como claro-escuro, por isso é preciso a mediação das coisas de nossa experiência comum”.

Nesse caso, há uma percepção do sagrado como um ato de manifestação simbólica do transcendente. E, por esse viés, há uma circularidade entre ato simbólico – transcendente – hierofania, visto que a hierofania é o sagrado se revelando através do transcendente que tem suas variáveis de acordo com a cultura.

Já o rito é ação que normatiza o desenvolvimento do sagrado com ações rotineiras de caráter social e com rigorosa formalidade. O rito é uma apresentação/representação histórica de uma comunidade com o objetivo de rememoração da narrativa, ou seja, do mito. Segundo Croatto (2001) é através do rito que se expressa à experiência do sagrado em virtude do anseio de todos os ritos pelo contato com o elemento sagrado.

Porém, com os sentimentos e as expressões singulares fazem uma ligação entre o material e espiritual com a intenção de “participar do divino, possibilita a comunhão com o transcendente” (CROATTO, 2001, p. 330-331), em harmonia com os símbolos, normalmente presentes no contexto do ritual é o mito que usualmente fundamenta tal expressão. A relação dos ritos com os deuses sintoniza normalmente a reafirmação de um mito, trazendo a reafirmação do mito ao ser humano praticante seja qual for a sua religião ou sua definição de deuses.

Congruente com as variantes de cultura ou sociedade, a experiência do sagrado em um experimento transcendente entre a presença do divino na terra ou o humano no céu favorecem uma troca de funções. A respeito, Eliade (2001, p. 51) assim profere:

comportando se como ser humano plenamente responsável, o homem imita os gestos exemplares dos deuses, repete as ações deles, quer se trate de uma simples função fisiológica, como a alimentação, quer de uma atividade social, econômica, cultural, militar.

Essa experiência, que pode ser coletiva ou individual, pode ultrapassar os fatores racionais da mente, elevar o sujeito ou a comunidade a um estado de êxtase, embora algumas

vezes esses momentos fossem passageiros. Nesse sentido, pode refletir no comportamento e nas ações tanto do grupo quanto dos sujeitos, já que instiga a consciência ao mesmo tempo em que pode propiciar a construção ou reconfiguração de sua identidade. Assim, o rito é compreendido naturalmente como a expressão coletiva do sagrado.

[...] O culto e o serviço a Deus / aos Deuses não são fatos puramente mentais, mas eminentemente corporais; e, além disso, mesmo podendo ser individuais, sua forma característica é a comunitária. Portanto, sob ambos aspectos, são essencialmente sociais (CROATTO, 2001, p. 343).

No campo religioso, os rituais são marcos sociais que concebem os sentidos e as expressões do sujeito em relação ao sagrado, bem como, estabelecem identidades que são consolidadas pelo mito e, que através da consciência, dramatizam as narrativas. As identidades religiosas permitem-nos compreender de maneira dialógica as memórias e os tipos de expressões de caráter narrativo, simbólico, mítico, metafórico dos sujeitos e dos grupos, em vista de correlacionar uma gama de mitos (narrativas), ritos e símbolos que constantemente se reconfiguram. Assim, somente com a apropriação de hermenêutica sociológica é possível estudar as interfaces do sagrado numa sociedade que há uma intensa pluralidade religiosa como a que há no território brasileiro.

1.2 RELIGIÃO EM PERSPECTIVA SOCIOLÓGICA

Historicamente, a religião é um eixo norteador da cultura surgindo do desejo do sujeito ora em ter proteção, isto é, uma defesa para os problemas mundanos, ora como uma prática que adapta constantemente aos comportamentos, atitudes, ações e hábitos dos sujeitos. Nesse sentido, é possível afirmar que a religião passou a amenizar o sofrimento cotidiano das pessoas, com uma característica que a enaltece como uma solução mágica e universal para solucionar os conflitos internos e externos (por exemplo: financeiros, saúde e sociais) exercendo uma função estruturante. Ela é uma estrutura estruturante que organiza a experiências dos sujeitos e define o sentido último da existência.

Por intermédio do transcendente é possível livrar o sujeito de sofrimentos adversos da sociedade, prometendo respostas imediatas ou até mesmo futuras, aos problemas cotidianos. Alguns autores afirmam que um dos principais papéis da religião é “[...] continuar a ofertar seu aparato de sentido para explicar e consolar as situações de risco” (REIMER, *et al.* 2014, p. 107).

Assim, os sujeitos tendem a seguir uma determinada crença, a fim de transformar o

caos em cosmo, situação que de certa forma os permitem serem controlados tanto pela fé quanto pela instituição religiosa que segue. Desse modo, garantia a unidade da sociedade na qual estão inseridos, promovendo assim, a coletividade em forma de uma espécie de contrato social.

Alguns autores como Karl Marx (1977), Émile Durkheim (1996) e Max Weber (2004) conceituam a religião como instituição que produz a ordem social. Marx reporta à religião do século XIX, expressando a vicinalidade entre Estado e Igreja, isto é, afirma que frequentemente, o clero se sujeitava às ações do Estado. Na visão de Marx a igreja era omissa e não reagia a favor da classe trabalhadora, pelo contrário, desempenhava o papel de “seduzir e alienar” as pessoas, abstendo-se de exercer a sua função social.

Em suas obras Marx reforça as relações de estruturas e bens materiais da sociedade compreendendo os conceitos de uma “superestrutura” quando este discorre sobre todo o processo acumulativo de riqueza como uma vertente propulsora do capitalismo. Portanto, “a apropriação da riqueza na sua forma geral, implica assim a renúncia à riqueza na sua realidade material” (MARX, 1977, p. 125).

Max Weber acreditava que a subserviência a Deus, em economizar as suas finanças e ter o comportamento irrefutável diante da sociedade, ou seja, ter uma ética social, o possibilita desenvolver o capital, bem como os seus valores. Para Weber (2004), compreender o fenômeno religioso é uma forma de compreender a sociedade e como consequência, apreender o sentido subjetivo da ação social.

Essa subjetividade concebida pelo o fenômeno religioso promove uma lógica interna. Em alguns casos, segundo a teoria weberiana, as formas de condutas da religião ou de comportamentos religiosos podem causar interferências no processo econômico de uma sociedade, como expressa na ética protestante. Ao passo que “ganhar dinheiro dentro da ordem econômica moderna é, enquanto feito legalmente, o resultado e a expressão de virtude e de proficiência em uma vocação” (WEBER, 2004, p. 28), precursora do “espírito capitalista”.

Deve-se considerar que a teoria de Weber concebe o indivíduo como um ser histórico. Essa concepção há de ser uma das grandes contribuições do sociólogo, por reconhecer o sujeito como um agente social que exerce papel transformador. Aqui, fazemos uma relação da religião como uma ação social, principalmente quando referimos à religiosidade do povo brasileiro, em virtude de despertar nos sujeitos sentidos e significados específicos em cada indivíduo. Pode-se afirmar ainda que esse vínculo com a religião tende a influenciar as

escolhas e as condutas das pessoas pelo fato de estar repleta de simbologias e representações que advém não somente dela, mas também das relações sociais.

Durkheim (1996) atribui à religião o poder de agregar grupos sociais com crenças e práticas que se unem, formando a instituição religiosa, a saber: a igreja. É importante ressaltar que a igreja além de fomentar a moralidade e um sistema de crenças, afirma ainda que os interesses religiosos são formas simbólicas de interesses sociais e morais, que se estabelecem pelos anseios da organização social, refletindo na convivência coletiva.

Desse modo, é possível entender a sociedade como um sistema de crenças que expressam fenômenos, nesse caso a religião, as narrativas, os espaços e os tempos, após várias análises e interpretações promovem conhecimentos sobre um determinado grupo. Assim como possibilita compreender a sua organização e a sua representação como um agente social.

Foi Durkheim o primeiro a propor a expressão “representação coletiva”. Quis assim designar a especificidade do pensamento social em relação ao pensamento individual. Assim como, em seu entender, a representação individual é um fenômeno puramente psíquico, irredutível à atividade cerebral que permite também a representação coletiva não se reduzir à soma das representações dos indivíduos que compõem uma sociedade. Com efeito, ela é um dos sinais do primado do social sobre o individual, da superação deste por aquele (MOSCOVICI, 1978, p. 5).

Essas crenças não são legitimadas individualmente, mas sim por um grupo de pessoas que são membros da comunidade e, em unidade formam a coletividade. Durkheim afirma que há um sentido de pertença ao passo que os indivíduos estejam interligados pelos laços estabelecidos pelas crenças partilhadas. Deve-se considerar que é o grupo que determina quais as ações e os comportamentos que ora são aceitáveis, ora são refutados. Por isso, quando debruçamos sobre a temática religião, precisamos compreender que o sagrado e profano são concebidos como práticas distintas, mas que se complementam.

Outrossim, os grupos religiosos unidos por práticas miméticas representam certa maneira os elementos do sagrado (divino), bem como as suas relações com o profano (cotidiano), dessa maneira constitui a religião de um grupo. Além disso, para toda religião que esteja relacionada ao cristianismo sempre há uma instituição propulsora, isto é, uma igreja que é por sacerdotes, pastores, líderes ou um povo como, por exemplo, os hebreus que não rigorosamente regido por um líder, mas que têm uma religiosidade celebrada coletivamente entre um grupo, família ou até mesmo individualmente.

Desse modo, nesta dissertação não se trata apenas de apresentar as teorias entre esses renomados sociólogos, mas perceber como a religião constitui as práticas sociais e como organiza e consolida as expressões humanas na sociedade. Mircea Eliade (2001) afirma que a

religiosidade desperta múltiplos sentidos nos sujeitos, assim, gradativamente estabelece uma organização social. Deve-se ressaltar ainda que existe uma relação de interdependência entre o âmbito religioso e os valores, na medida em que são promovidas as ideias de normalidade de caráter ontológico da religião, podendo tanto alienar o indivíduo quanto abstrair valores.

A religião por incorporar distintas fundamentações conceituais, com as mais variadas linguagens, logo se tornou um sistema de comunicação complexo. Rubem Alves (1984) destaca que ela se dá através da autoconsciência e autoconhecimento. Ademais, é possível se reportar aos conceitos estabelecidos por outros autores como Meslin (2013), Nogueira (2012) e Lemos (2012) de que religião é a experiência do sujeito com o sagrado, que se manifesta através da comunicação ou por várias formas de linguagens, bem como a sua apropriação para desenvolver a sua estruturação.

Assim como a cultura, a linguagem não pode ser compreendida fora de um contexto simbólico que confere sentido aos seres humanos a qual se compõem. Nesse sentido, a linguagem é “[...] entendida aqui de forma mais geral como sistema de significação, é, ela própria, uma estrutura instável” (SILVA, 2009, p. 78), essa característica institui a religião como um processo cultural, marcada pela instabilidade, ao mesmo tempo em que promove um atributo de particularidades que evidencia a identidade de um grupo.

A saber, a linguagem não se caracteriza apenas como um sistema de comunicação dentro de um contexto cultural ou sacro-profano, mas também contribui para se apreender sobre um grupo, já que expressa, sobretudo comportamentos, ações e atitudes dos sujeitos que podem ser analisadas individualmente ou coletivamente. É fundamental pensar a religião como um meio de comunicação, porém, de forma complementar, pois ela é somente um elemento narrativo da cultura, que, em virtude de proporcionar a reflexão do fenômeno religioso auxilia a construção de símbolos que agrega sentidos e significados de modo ilimitado.

Aqui, nós pesquisadores, não temos a pretensão de fazer uma leitura inédita do fenômeno religioso, mas sim de ampliar a interação com perspectivas que reforcem o estudo sobre a religião como condicionante sociocultural, numa produção simbólica que, nas palavras de Silva (2009, p. 81), “está sujeita a vetores de força, a relações de poder. Elas não são simplesmente definidas; elas são impostas. Elas não convivem harmoniosamente, lado a lado, em um campo sem hierarquias; elas são disputadas”. No próximo tópico faremos uma relação entre o fenômeno religioso e a religião como formação da cultura de um povo.

1.3 RELIGIÃO E CULTURA

Ao adotar a religião como um sistema representativo e cultural, percebe-se que uma das características da religiosidade brasileira é a sua crescente diversidade, desenhando um quadro religioso cada vez mais híbrido. Para Burke (2008, p. 25) as “práticas híbridas podem ser identificadas na religião, na música, na linguagem, no esporte e nas festividades”. Sendo assim, todas “as formas culturais são mais ou menos híbridas” (BURKE, 2008, p. 122). A cultura é concebida, nesse contexto, como sendo a razão de ser do sujeito, ou seja, a tradução da experiência individual na sua transmissão, significação e concepções fundamentadas por uma construção coletiva.

Ao relacionarmos religião e cultura, reconhecemos que ambas são construções humanas produtoras de significados e ordem social. Segundo Berger (2004), as pessoas moldam suas ações através de processos dialéticos entre o ser humano e a sociedade. Para ele a construção social acontece através do contínuo equilíbrio produzido pelo homem que se objetiva a partir da criação de um mundo plausível para sua existência.

Na perspectiva de Berger (2004, p. 20), a sociedade tem “uma posição privilegiada entre as formações culturais do homem” e, por isso, o homem enquanto sujeito cultural torna-se inacabado permanecendo em contínua transformação durante toda a sua vivência. Desse modo, no cenário em que as práticas sociais são compreendidas como construções através de processos históricos, apresenta-se a religião como construto humano “que serve para escorar o oscilante edifício da ordem social” (BERGER, 2004, p. 42).

Por esse ponto de vista, a religião legitima e situa o sujeito em uma realidade cósmica defendida como sagrada e, que é materializada em determinado tempo e espaço. Nesse sentido, o esforço da cultura é construir um mundo real para o homem a fim de que reconheça seus elementos simbólicos e linguísticos. Além disso, é importante considerar que a crença religiosa se manifesta em diversas expressões criando signos que sejam reconhecidos como material e imaterial.

No entanto, internamente, a própria cultura é considerada estrutural, complexa e hierarquiza sistemas, o mesmo acontece com as formas simbólicas que definem a cultura humana. Por isso, assemelha-se as multifaces e complexidades das formas simbólicas religiosas que se irradiam mediante todo sistema cultural em diferentes estágios e sistematizações com classificação binária como bem-mal; sagrado-profano; céu-inferno; Deus-Diabo.

Esse seria apenas um exemplo classificatório das faces do fenômeno religioso, visto que, nas palavras de Kathryn Woodward (2009, p. 41) “[...] cada cultura tem suas próprias e distintas formas de classificar o mundo. É pela construção de sistemas classificatórios que a

cultura nos propicia os meios pelos quais podemos dar sentido ao mundo social”.

Em relação ao campo religioso, nessa perspectiva, o sagrado é aquilo que é “colocado à parte”, como definições precisas e diferentes em relação ao profano. Mircea Eliade, em seu livro *O Sagrado e o Profano*, fala sobre a separação do campo sagrado com o profano, contudo é perceptível que nem sempre esses espaços são totalmente delimitados. Tal afirmativa, parte da análise realizada na fala de Robert Crawford (2005, p. 18), por afirmar que

as definições podem ser demasiado amplas, incluindo aquilo que predomina ou aparenta ser preocupação última: Trabalho, lar, filhos, lazer. Algumas destas coisas têm ritos que se assemelham aos da religião. O futebol tem suas assembleias com multidões extasiadas e maravilhadas com a performance de seu time. Existe o chão sagrado, as bandeiras de nação e algumas terras são tão sagradas que devem ser defendidas a todo o custo. Mas tudo isso são objetos visíveis, ao passo que a religião, embora tenha sinais externos, refere-se ao invisível. Se a definição pode ser ampla demais, pode também ser estreita e não conseguir captar algo que é essencial. Num esforço por distinguir entre sagrado e secular ela pode ser definida tomando como referência pessoas ou lugares ou ritos ou relíquias sagradas. Mas, embora estas pessoas ou coisas possam ser um ponto de referências, as religiões insistem que Deus está em toda parte e não pode ser confinado a um único lugar. Ele impregna o mundo e, portanto, o secular e o sagrado não podem ser mantidos separados (CRAWFORD, 2005, p.18).

Contudo, é possível ter um campo sacro-profano pelo fato de tanto o sagrado quanto o profano apresentar nuances um do outro. Isso porque na sociedade moldada pela cultura há elementos que formam a complexidade de múltiplas articulações que até rivalizam de forma absoluta o bem *versus* mal. Nesse sentido, a defesa da complexidade do fenômeno religioso, contudo, não faz sentido as ligações binárias e sim as interpretações das entrelinhas, dos emaranhados de teias e labirintos que os próprios sujeitos apresentam de uma determinada comunidade.

Assim, afirma Geertz (2008, p. 15) que

o conceito de cultura que eu defendo é essencial semiótico. Acredito assim como Max Weber, que o homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu, assumo a cultura como sendo essa teia e a sua análise; portanto não como uma ciência interpretativa, a procura do significado.

Com essa teoria interpretativa, Geertz (2008) considera a religião como um sistema simbólico e cultural com manifestações específicas, isto é,

um sistema de significados e símbolos... em cujos termos os indivíduos definem seu mundo, revelam seus achados e fazem seus julgamentos;” “um padrão de significados transmitidos historicamente, incorporados em formas simbólicas por meio das quais os homens comunicam-se, perpetuam-se, desenvolvem seu conhecimento o sobre a vida e definem sua atitude em relação a ela;” “um conjunto

de dispositivos simbólicos para controle do comportamento, fontes extrasomáticas de informações (GEERTZ *apud*. KUPER, 2002, p. 131- 132).

Antropologicamente, o homem vive em sociedade, por isso pode ser compreendido como um ser simbólico, a saber: a religião, assume um aspecto relevante que constrói uma coletividade, tornando-se, portanto, um fenômeno coletivo que é traduzido para a vida do indivíduo. De tal modo, a religião é praticada dentro dos grupos, espaços e tempos que aparecem as relações de poder e manobras que interferem em aspectos sociais, econômicos e culturais.

Porém, a espiritualidade é experimentada individualmente através da *fé*. Aqui arriscamos afirmar que o mundo precisa da crença para sobreviver, ou até mesmo para se constituir. Vale ressaltar que a sociedade está cada vez mais em busca pela vivência da fé, logo contribui para as religiosidades.

Pierucci (2013. p.49) evidencia que “nunca houve tanta liberdade religiosa no Brasil como agora”, essa assertiva permite que o cenário religioso no Brasil pluralize cada vez mais. Ainda segundo o autor “no Brasil desse começo de século, com efeito, tudo anda muito movimentado e sorridente para os lados da religião, tudo anda muito agitado em matéria de fé e devoção (PIERUCCI, 2013, p. 51).

O multiculturalismo conota heterogeneidade, evidenciando a questão das diferenças, do pluralismo. E, na prática, revela a diversidade dentro da sociedade, em todas as esferas, principalmente social e cultural em diferentes graus de intensidade e de apreensão consciente do mundo no qual o indivíduo vive. Esta apreensão não resulta de criações autônomas de significados por indivíduos isolados, mas começa com o fato de o indivíduo “assumir” o mundo no qual outros vivem (BERGER; LUCKMANN,1985, p. 174).

O multiculturalismo pode ser compreendido como um “fenômeno” vivenciado no encontro de vários agentes com características migratórias e distintas. E, que muitas vezes se manifestam diante da necessidade de atender demandas plurais, coabitando grupos ou indivíduos de diferentes culturas.

Em sua produção social, “o chamado “multiculturalismo” se apoia em um vago e benevolente apelo à tolerância e ao respeito para com a diversidade e a diferença” (SILVA, 2009, p. 73). Aqui, vale ressaltar que não se pode eleger ou normatizar uma identidade cultural atribuindo características positivas a uma em detrimento da outra, pelo fato cada uma expressar singularidades próprias e evidenciar características do grupo no qual está inserida.

No entanto, os estereótipos acontecem quando ocorre o processo de classificação binária, já mencionado no tópico anterior, em virtude de serem,

[...] sempre feitas a partir do ponto de vista da identidade. Isto é, as classes nas quais o mundo social é dividido não são simples agrupamentos simétricos. Dividir e classificar significa, neste caso, também hierarquizar. Deter o privilégio de classificar significa também deter o privilégio de atribuir diferentes valores aos grupos assim classificados (SILVA, 2009, p. 82).

Questionar e problematizar como se organizam os binarismos é fundamental para entender as relações de poder presente nas identidades. Mesmo tendo intensas discussões (in)diretamente sobre as conceituações da hibridização e da miscigenação ainda assim, não conseguimos romper com as categorizações.

Sabe-se que existe uma mobilidade entre os sujeitos dos diversos territórios, logo diversas identidades são formadas. Desse modo, a identidade é concebida como algo instável, na medida em que as características estabelecidas dentro das fronteiras simbólicas e territoriais permitem que nos interstícios manifestem as suas fragilidades. Mas, só analisaremos com mais profundidade esse conceito no terceiro capítulo da presente dissertação.

Diante do pluralismo que existe no Brasil a questão da religiosidade não poderia ser diferente, sendo a religião, de acordo com Bonome (2010), um “fenômeno social”. Logo, ao ser entendido por uma forma de invenção social e construção identitária, revela-se como via para a ressignificação de práticas inerentes a possibilidade de uma diversidade entre os atores da sociedade.

Além disso, percebe-se que a religião não é somente a relação com o transcendental, ela também desafia, através do conhecimento, o mistério da existência, *tatua na alma* a experiência do sujeito com o sagrado. Aqui, entendemos o transcendente a partir de Leonardo Boff (2002, 35), “esse mistério que se dá na história foi chamado de mil nomes e resumo no nome de Deus. Suprema Realidade”.

Com essa afirmação, o transcendente torna-se algo grandioso e central na vida do homem. No entanto, a relação do transcendente com o ser humano transcorre por ligações sociais, em que os parâmetros da vida em sociedade seguem frequentemente ao âmbito do sagrado.

Num primeiro momento, essa relação pode ser individual, mas com o tempo, assume uma dimensão coletiva e se estabelece com sucessivas projeções simbólicas relevantes que ficam marcadas como identidade religiosa de um determinado grupo. Para Crawford (205, p.17), o “individualismo que aparece nas religiões, geralmente há uma comunidade à qual a pessoa pertence e da qual recebe ajuda”. Contudo, para ser estabelecida essa relação é necessário ter um sentimento de pertencimento, que é construído através de um processo

histórico-cultural e diversificado. Nessa pesquisa, ressaltamos a diversidade religiosa existente no Brasil.

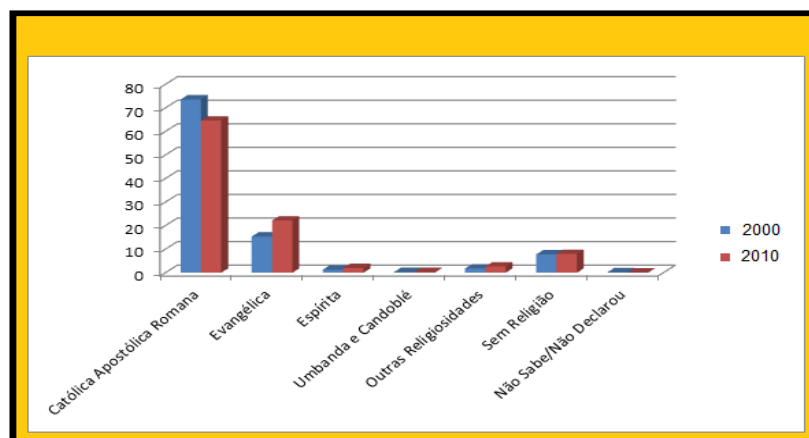
A respeito, Reimer (2013, p. 28) afirma que

a partir da fonte matriarcal da sensibilidade humana e da comunicação em formas diferenciadas, a diversidade cultural conduz ao pluralismo cultural. Algo similar se verifica no campo religioso: a diversidade leva ao pluralismo, e o pluralismo religioso deveria ser reconhecido como patrimônio comum. Que permite aos diferentes o seu próprio desenvolvimento, a formação de sua identidade e a afirmação de seus direitos.

Destarte, entende-se a religião como um sistema representativo e cultural, e uma das características da religiosidade brasileira com uma multiplicidade. Os dados sobre religião que emergiram no Censo do IBGE de 2010 confirma que houve uma mudança no cenário religioso no Brasil em relação à queda do catolicismo e o crescimento dos evangélicos e sem religião. Contudo, o aumento no campo dos evangélicos não é homogêneo, há uma parcela dos pentecostais que contribuem para aumentar o número no Censo. O fato é que, não se pode basear o crescimento dos evangélicos somente por base nos pentecostais.

Dados formando um quadro religioso que, segundo Altmann (2013), é cada vez mais diversificado. Tal afirmativa pode ser comprovada pelo o gráfico abaixo.

Gráfico – 1 Percentual da população, segundo os grupos de religião Brasil – 2000 / 2010.



Fonte: IBGE, Censo demográfico 2000/2010.

No Censo de 2010, percebe-se a redução do número de pessoas que se declararam católicas, e houve crescimento em relação ao número de pessoas que se declararam evangélicas, bem como pentecostais e neopentecostais, que são alguns dos segmentos do

protestantismo. Registra ainda, um crescimento de várias religiões, como os cultos afro-brasileiros, e de pessoas declaradamente “sem religião” (ALTMANN, 2013, p.7).

Assim, demonstra no território brasileiro um cenário multirreligioso. Para tanto, no próximo tópico discorreremos sobre a formação da identidade religiosa advinda da pluralidade de manifestações de fé.

1.4 IDENTIDADE E RELIGIÃO

Em virtude da Modernidade as pessoas foram impulsionadas a desempenhar novas atitudes diante da sociedade. Com uma visão voltada para si inclinaram, cada vez mais, para atitudes centradas na racionalidade. No que tange, a Revolução Francesa a partir das ideologias de liberdade, igualdade e fraternidade se infere que influenciaram a sociedade na contemporaneidade, sobretudo na reelaboração dos valores sociais.

Essa nova visão antropocêntrica, propiciou aos sujeitos perceberem-se mais conscientes, sociais, individualistas. Para Berger e Luckman (2004. p.14), os sujeitos vivenciam processos de “formação histórico-social da identidade pessoal”. Conseqüentemente, o avanço na aquisição de informações possibilitou, tanto a reestruturação dos códigos sociais existente, bem como o surgimento de outros códigos que subsidiaram os comportamentos da sociedade.

A sociedade atual é marcada pelo pluralismo em todos os sentidos. As pessoas convivem com diversidade de ideias, convicções sociais e políticas, pensamentos sobre a sexualidade, culturas e religiões, o que de certa maneira, favorece não só a convivências com de outras religiões, mas a própria constituição de crença em um universo de possibilidades de elementos religiosos, o que dificulta a estabilização de uma identidade religiosa, visto que as variantes de opções apresentam-se válidas em um mesmo nível de valor.

O encontro de novas culturas aflora uma pluralidade cultural na busca do sentido de sua existência que, segundo Berger e Luckman (2014), o cotidiano é responsável por imprimir esse sentido, através da coletividade, e desse modo, suscita a diversidade de processos relacionados ao agir social e, diante do agir social, se constrói a identidade. No mais, as vivências subjetivas tendem a uma pluralidade que visa proporcionar uma existência repleta de sentidos.

Para o homem religioso cada vez mais é possível, através da religiosidade “construir uma nova forma mais pluricultural de ser” (ORO, 2013, p.141), que se estabelece a cada novo encontro com o outro, com o diferente, dessa maneira pode permear por um processo de

construção identitária. A composição de outras identidades a partir de novas vivências e principalmente de vivências religiosas podem ser elencadas como a principal contribuição social dessa dissertação.

Além disso, as representações religiosas são concebidas como representações sociais coletivas que ritualiza a maneira de agir das pessoas que as compartilham. Portanto, quando as pessoas estão reunidas em grupos que comungam ideias em comum, mantêm ou recriam significados de modo inconsciente estimulando o sentimento de unidade pelo viés da identidade do grupo. A respeito, afirma Silva (2009, p.96-97)

primeiramente, a identidade não é uma essência; não é um dado ou um fato – seja da natureza, seja da cultura. A identidade não é fixa, estável, coerente, unificada, permanente. A identidade tampouco é homogênea, definitiva, acabada, idêntica, transcendental. Por outro lado, podemos dizer que a identidade é uma construção, um efeito, um processo de produção, uma relação, um ato performativo. A identidade é instável, contraditória, fragmentada, inconsistente, inacabada. A identidade está ligada a estrutura discursiva e narrativas. A identidade está ligada a sistemas de representação.

A formação da identidade está diretamente ligada às relações sociais. Diferencia-se pelas performances culturais e simbólicas e, por ser plural, interfere na formação social e religiosa. Assim,

a vida sócia é estruturada por essas tensões entre o sagrado e o profano e é por meio de rituais como, por exemplo, as reuniões coletivas dos movimentos religiosos ou as refeições em comum, que o sentido é produzido. É nesses momentos que ideias e valores são cognitivamente apropriados pelos indivíduos (WOODWARD, 2009, p. 41)

É importante ressaltar que a identidade se estabelece pelas relações pessoais que são processadas num contexto fragmentado. Aqui, compreendemos que nessa conjuntura se evidencia também uma identidade religiosa, na medida em que permite ao homem a busca por um sagrado institucionalizado. No entanto, se infere que cada vez mais a instituição religiosa não consegue transmitir ao indivíduo a sua fé.

Se todas as instituições de socialização encaram dificilmente as implicações desta mutação cultural, o abalo que dela resulta é tanto maior, no caso das instituições religiosas, quanto a transmissão compromete o que está no verdadeiro princípio da sua existência, a saber a continuidade da memória que as funda. Toda religião implica de fato uma mobilização específica da memória coletiva (HERVIEU-LÉGER, 2005, p. 69).

Contudo, essa transmissão dar-se há pela emoção singular que o fiel sente ao adentrar um espaço sacralizado e, que o permite expressar a sua subjetividade em forma de adoração. Esse vínculo entre o sujeito e o espaço, segundo Gil filho (2008, p.83) estabelece uma

identidade religiosa que “refere-se a uma imagem institucional necessária e demonstra a materialidade da religião e a representação pela qual o indivíduo e o grupo se identificam”.

Nesse caso, a representação religiosa remete a memória e a espacialidade da cultura na qual o sujeito está inserido. Além disso, tende a resistir a rigidez estrutural, que aparentemente molda seu conteúdo, permitindo assim a configuração de diversos espaços em prol do sagrado e que propicia a diversidade da identidade religiosa, Hervieu-Léger (2005, p. 128) ao falar da desregulação institucional preconiza que a “identidade religiosa “autêntica” só pode ser uma identidade escolhida”.

Tal afirmação implica nas escolhas individuais que cada pessoa tem que fazer para decidir ser de uma ou de outra religião. A autora ainda ressalta que se deve investir “no caráter evolutivo das identidades e não nas lógicas pesadamente determinadas da reprodução social. Acentua-se o caráter dinâmico da sua formação, em função das relações concretas nas quais os indivíduos estão implicados (HERVIEU-LÉGER, 2005, p. 67).

Essa dinâmica acaba interferindo na transmissão para a geração seguinte porque a temporalidade dos trânsitos ou dos deslocamentos religiosos são variadas, justamente devido a pluralidade que tem atingido a sociedade e de modo geral, a família.

Gil Filho (2008, p.84) exemplifica que “as igrejas da Reforma, por exemplo, podem representar uma reação à identidade dominante ou mesmo a uma identidade projetada, mas seria precipitado afirmar que as igrejas protestantes representam tal oposição”. Para compreender um pouco mais desse segmento religioso buscaremos compreender a formação identitária do protestantismo e seus desdobramentos na construção da identidade religiosa no Brasil. Para tanto, o segundo capítulo permeia essa discussão tendo como enfoque a inserção da Igreja Assembleia de Deus de Minaçu na comunidade Kalunga - Riachão.

CAPÍTULO 2

A INSERÇÃO DA IGREJA ASSEMBLEIA DE DEUS EM MINAÇU

Ao falar sobre a presença da Igreja Assembleia de Deus na comunidade pesquisada, buscaremos apresentar alguns aspectos da história desta instituição. Neste capítulo, faremos também a contextualização histórica da formação dos quilombos no Brasil e no Estado de Goiás. Com ênfase na formação identitária e conceitual do quilombo esse capítulo norteará a análise da experiência com o sagrado, que reconfigura a busca por uma religiosidade representada coletivamente por manifestações religiosas.

Em 1911, as igrejas pentecostais que surgiam no Pará, como extensões das reuniões que aconteciam na Casa de Celina Albuquerque, eram chamadas pelo nome de Missões da Fé apostólica. O registro em cartório oficializando o “Estatuto da Sociedade Evangélica Assembleia de Deus” foi feito por Gunnar Vingrem em 1918.

A partir, da institucionalização da Igreja Assembleia de Deus, os missionários continuaram desenvolvendo ações missionárias que favoreceu a multiplicação da igreja pelas regiões norte e nordeste. Em poucas décadas, as igrejas pentecostais reuniram um contingente de pessoas em praticamente todo o país.

2.1 PROTESTANTISMO: percursos e perspectivas

A partir de 1820, há registros das primeiras ações do protestantismo no Brasil. A contar dessa época, passou-se a ter celebrações de cultos protestantes a bordo de navios que ancoravam no porto do Rio de Janeiro e em casas particulares de ingleses. Ainda no século XIX, iniciaram-se diversos procedimentos que pretendiam conquistar um maior número de adeptos ao segmento protestante em todo o território brasileiro.

Assim, a partir da sua inserção, as ramificações protestantes passaram por inúmeras mudanças ressignificando a identidade de seus seguidores no Brasil modificando, conseqüentemente, a cultura e identidade brasileira. Não é de se admirar que um país plural em todos os grupos sociais absorvesse para o sistema religioso essa miscigenação e conseqüentemente para o grupo protestante.

Alencar (2005, p. 26), afirma que o protestantismo no Brasil é “miscigenado desde seu início”. O que o autor define como “protestantismo tupiniquim”, que tem em sua estrutura o sincretismo e sofre influências culturais, sendo apenas um reflexo do pluralismo brasileiro,

onde “todos os segmentos cristãos, católicos ou protestantes, sofrem influências diretamente do judaísmo e da cultura helênica (p. 81)”.

Em diversos estudos relativos ao protestantismo, ressalta-se que não há um protestantismo singular. Tais abordagens nos permitem pensar na pluralidade e diversidade da hermenêutica dessa manifestação religiosa, valorizando a experiência religiosa do sujeito. Além disso, a pluralidade protestante, em especial no Brasil, vale-se da herança cultural estabelecida no país no qual constituiu a identidade, ou melhor, as identidades. O elemento que promove a conjuntura cotidiana de novas identidades faz da sociedade uma produtora de novas culturas, novos sentidos de vida com reconfigurações de símbolos, conforme abordado no tópico anteriormente.

Um dos símbolos (re)configurado em diversas teologias cristãs, sobretudo no protestantismo, é o ascetismo extramundano e intramundano⁴ como caracteriza Weber (2004), que apresenta o protestantismo como um segmento religioso que renuncia ao supérfluo, aos prazeres do corpo. Portanto, a identidade protestante se desenvolveu primeiro pelo ascetismo intramundano, que faz parte tanto do protestantismo quanto do pentecostalismo, seja em qual variante se apresente.

Certamente, por conter traços de ruptura, herdados da reforma protestante no século XVI assumiu diversas tendências. Com essas transfigurações podemos falar em “protestantismos” devido ao crescimento da frente missionária no final do século XIX, dividindo-o em duas formas: a primeira, através da imigração; e a segunda, através da frente missionária.

A maior parte dos imigrantes alemães que vieram para o Brasil se instalou principalmente no Rio Grande do Sul. “Aproximadamente 4.800 alemães chegaram ao Rio Grande do Sul até 1830, e logo fundaram suas igrejas e escolas” (REILY, 1984, p. 24).

O protestantismo de imigração originou-se no início do século XIX, com maior concentração na região sul do Brasil, devido à chegada dos imigrantes alemães que ocuparam aquele lugar e o decreto de comércio e navegação que Portugal assinou dando liberdade de culto a qualquer imigrante. Foram esses imigrantes alemães que fundaram, em 1824, a Igreja Evangélica de Confissão Luterana do Brasil. Na segunda metade do referido século foram

⁴ Na sociologia de Weber as formas puritanas de protestantismo recebem o rótulo de “protestantismo ascético”. A propósito, o sociólogo alemão distingue dois tipos de ascese: a dita “extramundana”, exercida fora do mundo e a “intramundana”, a qual “faz trabalho diário e metódico um dever religioso, a melhor forma de cumprir, “no meio do mundo”, a vontade de Deus (FURTADO, 2013, p.191-192).

instituídas as igrejas do protestantismo de missão, tendo como os precursores dessa nova fase os missionários norte-americanos advindos do Sul dos Estados Unidos e alguns europeus.

Apesar do protestantismo de imigração abrir o campo para a inserção do protestantismo missionário, eles apresentam características distintas entre si, visto a incorporação da miscelânea brasileira absorvida pelo protestantismo de missão. Entretanto, as igrejas pertencentes ao protestantismo de imigração não sofreram cismas que as descaracterizassem de suas origens.

Cumprido esclarecer, antes de avançarmos, que o termo evangélico, na América latina, recobre o campo religioso formado pelas denominações cristãs nascidas na e descendentes da Reforma Protestante europeia do século XVI. Designa tanto as igrejas protestantes históricas (Luterana, Presbiteriana, Congregacional, Anglicana, Metodista e Batista) como as pentecostais (Congregação Cristã no Brasil, Assembleia de Deus, Evangelho Quadrangular, Brasil Para Cristo, Deus é Amor, Casa da Bênção, Universal do Reino de Deus etc.) (MARIANO, 2005, p. 10).

Destarte, cada uma das nuances apresentadas do protestantismo, configura distintas peculiaridades teológicas, culturais, institucionais com aspectos que as remetem às suas origens. Todavia, segundo Mendonça (2002), todas as variações expostas têm algo em comum, a saber, a oposição ao catolicismo, sendo esta religião considerada oficial no Brasil. É inevitável ao protestante o enfrentamento à religião dominante no território brasileiro, já que “[...] o protestantismo no Brasil não se identifica por si mesmo, mas só por oposição à Igreja Católica” (MENDONÇA, 2002, p. 203).

Para ter êxito nesse enfrentamento histórico, fez-se um papel de evangelização através da propagação do medo em perder a “salvação”. Nesse sentido, contava-se com algumas estratégias, entre elas a educação escolar. Durante a intensificação da evangelização, houve um impetuoso crescimento de Universidades e Educandários Evangélicos como aponta Valentim (2010, p. 68) já que,

os estudos referentes às atividades missionárias protestantes no Brasil a partir da segunda metade do século XIX apontam para a presença da escola como parte do projeto de implantação das denominações, com relação às escolas como parte do projeto de implantação das denominações, com destaque para o luteranos, presbiterianos, metodistas e batistas.

Para alcançar o objetivo de disseminar a ideologia protestante e favorecer sua expansão, precisavam de pessoas letradas. Dreher (2003, p. 25) assim se expressa sobre o assunto:

as razões para sua instalação não são filantrópicas, mas doutrinárias: o analfabetismo era empecilho ao aprendizado da doutrina protestante, calcada na leitura da Bíblia, de livros e revistas denominacionais. O canto dos hinos igualmente requeria pessoas alfabetizadas. Tais escolas floresceram bastante em áreas rurais, onde o controle da religião dominante era menor.

Desse modo, segundo Abreu (1997), a educação oferecida era de qualidade, com isso, chamou a atenção da elite, pois oferecia o segmento de educação infantil, o ensino fundamental I e II, ensino médio e ensino superior. No entanto, para Mendonça (2008, p. 80) essa educação seguia “três níveis de atuação: polêmicos, educacional e proselitista”. O nível educacional tinha a função de inserir novos elementos na cultura brasileira, com as novas ideologias religiosas e conseqüentemente auxiliar o proselitismo.

A elite, como já foi dito anteriormente, não se interessava muito pela ideologia protestante e isso fez com que o protestantismo continuasse com cultos nas comunidades mais pobres. Além disso, havia as restrições legais e as barreiras da própria cultura perpassada pelo catolicismo, bem como as ações de reafirmação desta identidade. Com essa expansão, eclodiu, uma variante do protestantismo, o pentecostalismo, que contribuiu ainda mais para a manutenção do crescimento protestante em áreas populares.

2.2 O PENTECOSTALISMO

Para compreender esse segmento é necessário reportar à origem do movimento pentecostal no Brasil, bem como a sua expansão por todo o território nacional. Ao refletir sobre essa retomada, buscamos uma relação entre o passado e presente, atribuindo-lhes a devida valorização do processo histórico do objeto de análise (HOBSBAWM, 1998, p.22).

Nesse sentido, o movimento pentecostal iniciou suas manifestações no Brasil durante o século vinte. Na tentativa de explicar a história do pentecostalismo em território brasileiro, Passos (2005, p. 53) profere que o movimento pentecostal “tem muitos e incessantes começos no Brasil, tecendo afinidades com nossa cultura e tradição religiosa”. Provavelmente, as similitudes com a cultura local favorecem, ou pelo menos justifique a expansão desse segmento religioso em terras brasileiras.

Com pouco mais de cem anos, o pentecostalismo tem uma imensa subdivisão, com grupos ou igrejas dinâmicas, diversifica suas estratégias adaptando as mudanças sociais. No Brasil a “implantação do pentecostalismo aconteceu na década de 1910. Chegaram aqui, ou foram iniciadas, a Congregação Cristã (CC), em 1910, e a Assembleia de Deus (AD), em

1911” (ORO, 2013, p. 93), com a chegada de Daniel Berg e Gunnar Vingren em Belém do Pará.

Eles eram missionários suecos que após participarem de um movimento pentecostal em Los Angeles, conforme registrou Vingren em seu diário, tiveram uma revelação da parte de Deus sobre o estado do Pará, porém não sabiam onde era esse local. Segundo o seu relato,

o que faltava era saber onde estava situado o Pará, nenhum de nós o conhecia. No dia seguinte eu disse ao irmão Adolfo: “vamos a uma biblioteca aqui na cidade para saber se existe algum lugar na terra chamado Pará”. Nossa pesquisa nos fez saber que no norte do Brasil havia um lugar com esse nome (VINGREN, 2000, p. 27).

Ao localizar geograficamente esse lugar no mapa, dias depois, seguiram viagem com a missão de apresentar o evangelho no Brasil. Ao chegarem ao Pará, se uniram à Igreja Batista já existente naquele espaço, porém, por divergência nos dogmas doutrinários, romperam com a Igreja Batista e resolveram registrar uma nova igreja com o nome de “Missão da Fé Apostólica”, e somente em 1914 passou a chamar Assembleia de Deus⁵.

Após esse episódio, passaram a realizar cultos na casa de Celina Albuquerque, primeira pessoa a ser batizada no Espírito Santo, segundo os preceitos doutrinários, enquanto orava com outros integrantes da igreja (CONDE, 2005, p. 7-8). Essa instituição, a Igreja Assembleia de Deus, nas palavras de Conde (2005) cresceu devido à pregação de uma nova forma de doutrina que incluía um poder sobrenatural, no qual era advindo do batismo no Espírito Santo.

A respeito, Mariano (2005, p. 10) caracteriza esse fenômeno religioso como:

nascido nos Estados Unidos no começo deste século, o pentecostalismo, herdeiro e descendente do metodismo wesleyano e do movimento *holiness*, distingue-se do protestantismo, *grosso modo*, por pregar, baseado em Atos 2, a contemporaneidade dos dons do Espírito Santo, dos quais sobressaem os dons de línguas (glossolalia), cura e discernimento dos espíritos. Para simplificar, os pentecostais, diferentemente dos protestantes históricos, acreditam que Deus, por intermédio do Espírito Santo e em nome de Cristo, continua a agir hoje da mesma forma que no cristianismo primitivo, curando enfermos, expulsando demônios, distribuindo bênçãos e dons espirituais, realizando milagres, dialogando com seus servos, concedendo infinitas amostras concretas de seu supremo poder e inigualável bondade.

O pentecostalismo expandiu-se no território brasileiro por ação de missionários itinerantes, com início na região norte e nordeste e depois nas regiões sudeste e sul. As

⁵A maneira como surgiu a primeira Igreja Assembleia de Deus destaca uma característica do pentecostalismo. De acordo com Mariano (2015, p. 46) “o pentecostalismo é uma religiosidade, pode se dizer de cismas, desde sua origem. É vista por lideranças religiosas, sobretudo de linha cristã, como um movimento de desvirtuação da harmonia e da ordem”.

mensagens pentecostais são fortemente marcadas pela ênfase na doutrina, os dons de línguas através do batismo com Espírito Santo. Distingue-se do protestantismo, também, pelos vestuários, comportamento moral que se inscreve numa luta entre o bem e o mal. Em várias denominações pentecostais acrescenta-se o dom da Cura, isto é, a cura divina.

Os dons do Espírito se sobressaem em relação às características pentecostais. Segundo Wilges (2008, p. 106), os dons do espírito são classificados em: “[...] dons de revelação, dons de inspiração, dons de poder. Todos os membros se beneficiam com estes dons que os levam ao caminho reto da salvação”. O pentecostalismo apresenta algumas faces, caracterizando-o como uma religião popular⁶.

Os grupos pentecostais e neopentecostais buscam evangelizar o povo simples, as camadas populares desprivilegiadas, e isso através de pessoas oriundas dessas mesmas camadas, que podem compreender o povo que sofre. As igrejas pentecostais e neopentecostais também lucraram com a adesão da massa pobre. A maioria do povo é formada de pedreiros, carpinteiros, motoristas, eletricitas, pintores. Eles contribuíram muito com seus trabalhos para a construção de inúmeros templos-sede, templos menores e salões. Ainda deram e dão ofertas daquilo que sobra (ou do que falta!) (LEITE FILHO, 1990, p. 62-63).

Por ser um fenômeno religioso que está mais próximo de comunidades socialmente pobres, consoante Mendonça (2002), o pentecostalismo tem importante papel social, pois desenvolveu com o tempo práticas assistencialistas, com um número considerável de adeptos negros, que atribuíam à prática religiosa, as práticas sociais e culturais que vinham de seu contexto e experiências anteriores. Tal afirmativa parte do pressuposto de que:

nos cultos pentecostais podemos encontrar afinidades com os antigos esquemas dos cultos populares do catolicismo, fortemente marcados pela sensibilidade, animados pelos agentes carismáticos, numa dinâmica de construção oral, em que qualquer rubrica cede lugar a uma espontaneidade direcionada pelo agente de culto, seja puxando a ladainha, o terço ou o canto. A repetição coletiva, sobretudo de súplicas, caracteriza, semelhantemente, os cultos pentecostais (PASSOS, 2005, p. 107).

Com a estratégia da valorização da oralidade, esse movimento proporcionou às pessoas marginalizadas o sentimento de inclusão através da expressão oral. Dreher (1999, p.

⁶Ao falarmos em religiões populares, falamos de “igrejas frequentadas e buscadas pelo povo brasileiro, e algumas pelo “povão”, para usar um termo do agrado de lideranças populares e sociais e de melhor compreensão. Dentro desse ponto, lembramos especialmente as pentecostais, as afro-brasileiras, as religiões indígenas e também o Catolicismo popular tradicional” (ORO, 2013, p. 85). Abrimos aqui um parêntese onde fazemos observações sobre a afirmativa do autor citado. Hoje em dia, há frequentadores de diversas classes sociais nos diversos segmentos religiosos existentes no Brasil, tendo apresentado um crescimento considerável nas últimas décadas.

241-242) salienta três funções atribuídas ao pentecostalismo brasileiro, as quais, segundo o autor, cooperaram para o seu crescimento. A “resignação” que compensava os conflitos de transfiguração simbólica, a “resistência” que negava o mundo e todo tipo de opressão, por fim “mobilizadora” como um processo de ruptura com o *status quo*, aderindo ao movimento popular.

Feitosa (2006) diz que após Daniel Berg considerar que havia evangelizado todo Belém/PA, decidiu direcionar-se para Bragança/SP, onde fez durante a marcha para o interior, o mesmo processo de evangelização. Gunnar Vingren, também, após a evangelização da região norte, foi enviado como missionário para a região sul. Porém, começou seu trabalho no Rio de Janeiro, depois foi para Santa Catarina, retornando, após várias viagens, ao Rio, onde residiu por oito anos até retornar para a Suécia. Durante esses anos, Vingren contribuiu para a expansão do pentecostalismo no Rio de Janeiro e pelos Estados do Brasil.

Na ocasião, esses dois missionários encontraram dificuldades como o analfabetismo que predominava em terras interioranas e o catolicismo popular arraigado, fruto da colonização portuguesa, onde o padre era autoridade máxima, principalmente nos pequenos vilarejos. Todos os moradores já haviam sido advertidos pelos padres sobre a presença dos pregadores na região, o que dificultava o trabalho, pois eram orientados a não lerem ou ouvirem leituras da bíblia, uma vez que tal ação seria proibida pela Igreja Católica.

Nessa investida, foram alvos de muitas perseguições, sobretudo dos católicos, porque receberam ensinamentos de que a Bíblia dos protestantes era falsa e se lida os levaria ao inferno; que Maria e os santos eram intercessores legítimos junto a Jesus; que aqueles que não seguissem o catolicismo iriam para o inferno (FEITOSA, 2006, p. 36).

Após evangelizar as cidades e vilarejos, o próximo passo foi adentrar áreas mais afastadas dos espaços urbanos, isto é, fora dos vilarejos. Nessa etapa, acrescentava-se aos obstáculos a própria natureza. E durante o século XX, foi considerada como parte de um movimento inexpressivo, pois contava com menos de 20 membros que juntos com Daniel Berg e Gunnar Vingren foram excluídos da Igreja Batista, hoje, segundo dados do Censo IBGE 2010 conta com mais de 12,3 milhões de seguidores. Contudo,

após décadas de constante crescimento, a igreja Assembleia de Deus apresenta – neste início de século XX-, uma situação de relativa estabilidade: a instituição atingiu seu primeiro centenário, na condição de “maior igreja pentecostal do mundo”, sentindo os reflexos de seu gigantismo e a concorrência das igrejas neopentecostais, cujos líderes, em sua maioria, saíram de suas próprias fileiras (PEREIRA, 2015, p. 32)

Devido à dimensão da Igreja Assembleia de Deus, ela, busca sua identidade que se encontra em fase de transição devido às demandas da pós-modernidade. Assim, mesmo com algumas alterações de costumes, ela procura manter a doutrina tentando diferenciar-se do pluralismo pentecostal.

Pereira (2015, p. 34) afirma que é “inegável que a Assembleia de Deus tem passado por um processo de ascensão e diversificação social”. Esse fator promove vários dilemas, sobretudo em como aderir os valores que são considerados mundanos, bem como possibilita manter o ascetismo, sendo essa sua marca principal.

2.3 IGREJA ASSEMBLEIA DE DEUS: Ministério de Madureira

A Igreja Assembleia de Deus se desmembra em vários ministérios, com diversas subdivisões. Todos esses ministérios compartilham doutrinas que devem ser consideradas como doutrinas básicas. Para Cabral (1998), os principais ministérios são os de Madureira e Missão. A origem do Ministério de Madureira se entrelaça com a própria história da denominação, com destaque para a participação de Paulo Leivas Macalão.

Feitosa (2006) relata que esse jovem convertido, orientado por Gunnar Vingren, começou a evangelizar o Rio de Janeiro pelos subúrbios da Central do Brasil, começando por bairros como Realengo, Bangu, Madureira, Campo Grande, Santa Cruz e outros. Em Madureira foi feita a fundação do Ministério, que leva o nome do bairro no qual se originou.

Isso ocorreu em 15 de novembro de 1929, mas somente em 21 de outubro de 1941 foi registrada juridicamente. Em primeiro de maio de 1953, Feitosa (2006) registra que “com a presença do então Coronel Sérgio Marinho, que representava na época o vice-presidente da república, Dr. João Café Filho, convidado de honra de Paulo Leivas Macalão” (p. 42) para inaugurar um majestoso templo do Ministério Madureira.

A partir de então, aumentaram os trabalhos e a missão evangelística do Ministério Madureira, chegando a outros estados como: São Paulo, Espírito Santo, Minas Gerais, Goiás e atinge, ainda, Brasília e todo o Distrito Federal. Após se espalhar por todo o país, fundam-se a Convenção Nacional dos Ministros Evangélicos das Assembleias de Deus em Madureira e Igrejas Filiais (CNMEADMIF), atualmente identificadas pela sigla CONAMAD.

No entanto, em 1988, devido a um movimento interno de interferência na expansão do Ministério de Madureira, esse Ministério se desvincula da Convenção Geral das Assembleias de Deus no Brasil (CGADB) e para não depender da Casa Publicadora das Assembleias de Deus (CPAD) criou sua própria Casa Publicadora, a Editora Betel, para atender suas

necessidades de expansão. Nessa pesquisa, daremos ênfase às ações evangelizadoras no território goiano chegando até a cidade de Minaçu.

2.4 IGREJA ASSEMBLEIA DE DEUS EM GOIÁS

O movimento pentecostal, somente chegou à região central do Brasil na década de 1930, através do missionário Paulo Leivas Macalão, que enviou o diácono Antônio do Carmo Moreira, do Rio de Janeiro para Goiás. Foi nessa década que começaram as ações de transformações devido à intervenção do Estado, que intencionava colocar a região Centro-Oeste no cenário nacional através da Marcha para o Oeste, projetada por Getúlio Vargas.

Como parte desses incentivos, Pedro Ludovico Teixeira liderou a revolução de 1930 em Goiás, como relata Palacín (1973), a Construção de Goiânia e, bem como a transferência da Capital Federal para o planalto central. Tendo como objetivo a integração das demais regiões brasileiras às terras do sertão consideradas, por muitos, como espaços vazios.

Com a transferência da capital do Estado, Goiás passou a ter um crescimento populacional expressivo influenciado pela migração, como afirma Chaul (1999). Conseqüentemente, a cidade passou a ter atração para os imigrantes, local de convivência de valores culturais em setores como a agricultura, pecuária, e incluindo o protestantismo e novas religiões.

Conforme Moraes (2007, p. 50) “nesse contexto o missionário protestante era mais um que chegava” e nesses encontros culturais, em condição de fronteira geram situações de fissuras, principalmente nas religiões.

Segundo Gomis (2012), no estado de Goiás não foi diferente. O pentecostalismo também seguia a mesma estrutura religiosa desse movimento, porém, muitas igrejas evangélicas estavam estabelecidas no território goiano, no entanto, com pouca expressão religiosa, dado ao modelo de atuação das denominações evangélicas tradicionais.

O cenário brasileiro, assim o estado de Goiás, tem como religião oficial o catolicismo. Isso deixou a população católica, com dificuldades em relação a sua identidade religiosa em virtude da hibridização cultural (povos indígenas, africanos, portugueses e demais europeus) e, é neste contexto social e cultural que aparecem os primeiros movimentos pentecostais em solo goiano, facilitando a entrada de uma nova forma de demonstrar a fé.

Assim, o pentecostalismo acarretou mudanças profundas no panorama cristão e no desenvolvimento político do estado, porque os primeiros homens que iniciaram os movimentos de cultos pentecostais na nova capital, segundo a história, tiveram o apoio do

então interventor de Goiás. Nesse contexto, o estado absorveu mão de obra dos imigrantes de vários lugares do Brasil, entre eles, operários da construção civil, que vieram para trabalhar na construção de Goiânia, em especial, nos prédios do governo.

A pregação do evangelho e da “mensagem pentecostal” teve início na nova capital com o operário afro-brasileiro, Antônio do Carmo Moreira, diácono da Igreja Assembleia de Deus de Madureira. Em 1936, ele viera para Goiânia trabalhar como mestre-de-obras na edificação do Palácio das Esmeraldas, futura sede do governo do Estado (GOMIS, 2012, p. 12).

Aos poucos foram desenvolvendo trabalhos de evangelização, por iniciativa do então operário negro Antônio do Carmo Moreira, que celebrava cultos nos momentos de descanso e com o aumento do número de adeptos receberam apoio institucional do Interventor, Dr. Pedro Ludovico Teixeira. O primeiro templo da Assembleia de Deus na capital do estado foi construído em um terreno doado pelo então governador. Assim em 1936, foi construída a primeira Igreja Evangélica Assembleia de Deus em Goiás.

Com o crescimento da Igreja Assembleia de Deus Ministério Madureira em Goiânia e sua ampliação pelo o aumento de membros, foram construídos novos templos iniciando pelo conhecido bairro popular, e depois se expandindo para Campinas, Vila Nova, Setor Pedro Ludovico e outros mais (FEITOSA, 2006, p. 46).

Da capital Goiânia, segundo Feitosa (2006), a igreja se estende para as outras cidades do estado como Turvânia, Anicuns, Iporá, Uruana, Itapuranga e, depois, em Ceres, no Vale São Patrício. A igreja de Ceres viria a ser mais tarde o embrião de igrejas em outras partes do Estado, que, mesmo sem autonomia administrativa, enviava obreiros e criava novos pontos de trabalhos. Com as migrações de pessoas da região de Ceres para o Médio Norte goiano, as localidades mais procuradas foram: Amaro Leite (GO), São Miguel do Araguaia (GO), Uruaçu (GO), Porangatu (GO), Formoso das Trombas (GO), Minaçu (GO), Gurupi (TO) e outras.

Logo, com o aumento do número de convertidos, foi necessário expandir pelos bairros da capital e concomitante pelo interior chegando aos diversos municípios e povoados do estado, já que ao ouvirem as mensagens pentecostais através dos pregadores itinerantes, muitas pessoas, provocadas pela curiosidade, se convertiam e se uniam ao grupo. A partir de então, tornavam-se, também, propagadores desta doutrina. Assim, chegou à cidade de Minaçu que até então não era emancipada.

2.5 A IGREJA ASSEMBLEIA DE DEUS EM MINAÇU

Para situar o objeto de pesquisa e proporcionar melhor compreensão do recorte temporal utilizado, precisamos primeiramente visualizar o contexto histórico do município de Minaçu, no Estado de Goiás, e buscar entender a influência da Igreja Evangélica Assembleia de Deus, a saber: Ministério de Madureira. De certo modo, essa igreja, ao longo dos anos, configurou vários aspectos no campo religioso, bem como político, social, cultural e econômico por meio de suas ações.

O Município de Minaçu está localizado no extremo norte do Estado de Goiás, cerca de 530 km da capital Goiânia. Na década de 50 quando estava surgindo os primeiros moradores da região, o lugar era conhecido por muitos como: “Gerais da região Cana Brava”. Atualmente, completando seus 42 anos de emancipação política, conta com mais de 30 mil habitantes, tendo sua economia firmada basicamente na mineração de amianto e duas usinas hidrelétricas.

Conforme relato de memória de um nordestino morador da região desde 1954, o nome se justifica pelas inúmeras riquezas naturais. Jadir José da Costa, um dos pioneiros da cidade, em entrevista à revista da Associação Missionária Mundial de Evangelização declarou que “aqui o lugar era chamado de “Gerais”, pois possuía tudo de bom para se viver. Muita água, caça, capim, terra para plantar e minério” (AMME, 2012, p. 7). Tal, relato mostra o sentimento de pertença do homem sertanejo como lugar que o acolheu.

Posteriormente, a região atraiu um contingente maior de pessoas, por causa dos garimpos que foram surgindo na região. A busca pelo ouro e outros minérios favoreceu o surgimento de um dos maiores garimpos da região, mais especificamente nas localidades de Cavalcante. Os garimpos de Serra Branca e Buracão se destacam tanto pela área que abrangiam, quanto pela aglomeração de pessoas. Em uma destas extrações de minérios encontrou-se no povoado vestígios de um minério *desconhecido* que modificou o foco econômico do município, conforme descreve Pamplona (2003, p. 27)

no sábado, dia 28 de abril de 1962, Milewski e Pedro Paraná chegam ao local da pedra cabeluda e à casa de Darcy, após terem cavalgado 72 km a partir de Campinaçu. Encontram garimpeiros sobre a jazida, separando a magnetita dos veios de crisotila, buscando uma forma de comercializá-la. Milewski explica que a extração de fibras das rochas exige máquinas que envolvem grandes somas de dinheiro. Promete indenizar os garimpeiros e em troca oferece trabalho para abrir picadas, pista de pouso, ranchos, dormitórios e escritório para o primeiro acampamento. Na quarta-feira, dia 2 de maio, Milewski retorna a Goiânia após uma viagem de 10 horas no lombo de mulas, para chegar até a pista de pouso do Anterrão, situada no outro lado do rio Tocantins. No dia 20 de maio, Milewski e o topógrafo Otto Piclum descem de avião em uma pista rudimentar, acompanhados pelo audacioso piloto Moacir Mendonça. Dessa grande aventura, que culmina com a

descoberta da jazida de Cana Brava, participam Joseph Paul Milewski, Pedro Paraná, João Pans e Gualberto de Paula.

Em 1963 já havia um povoado, pois iniciavam os trabalhos da empresa “SAMA”⁷, para extração do amianto, atividade econômica que deu origem e sustentação ao município que até hoje se beneficia de sua renda. Todavia, a Igreja Assembleia de Deus já havia implantado o trabalho de evangelização das pessoas da região mesmo antes da formação da cidade foi a primeira igreja a se estabelecer na região segundo os relatos dos pioneiros da cidade uma vez que quase não se encontra relatos escritos.

O Pr. Raimundo Chagas (Secretário Geral da Igreja Local), em entrevista à revista AMME, afirma que a primeira implantação da Igreja Assembleia de Deus na região foi informalmente em 11 de fevereiro de 1959, pelo Presbítero Manoel Matos e registrada juridicamente em 1969, pelo Pr. José da Silva Negrão. O que se evidencia que a Igreja Assembleia foi pioneira na cidade são os registros da pesquisa de Pamplona (2002, p.304-305) onde ela registra que no dia 16 de julho de 1968 foi celebrada a primeira missa em residências do povoado e no dia 22 de agosto de 1971 foi inaugurada a Igreja Católica de Nossa Senhora Aparecida e em 1975 começou o processo de emancipação de Minaçu.

Delgado (2006, p.9) ressalta que “a memória é uma construção sobre o passado, atualizada e renovada no tempo presente”. Isso é possível por intermédio da história oral, pois a oralidade, ao reafirma-se constantemente, mesmo com algumas alterações, obtém notoriedade com o passar do tempo. Assim, segundo a oralidade ao passo que a história da cidade de Minaçu surgia, a Igreja Evangélica Assembleia de Deus, também se estruturava como um espaço marcado pelo sagrado.

A cidade abriga diversas religiões ou expressões religiosas, para Barbosa (2002, p. 127) “Minaçu, apresenta uma pluralidade religiosa significativa, predominando do cristianismo, que teve sua origem na Palestina”.

A diversidade de denominações presentes na cidade evidencia a pluralidade religiosa no cenário local. Podemos elencar como parte dessa pluralidade: a Igreja Adventista do 7º Dia; Igreja Apostólica Ministério Fonte da Vida; Igreja Católica Apostólica Romana; Centro Espírita Allan Kardec e outros; Congregação Cristã no Brasil; Igreja Cristã Evangélica no Brasil; Igreja Evangélica Assembleia de Deus; Igreja Pentecostal Deus é Amor; Igreja

⁷A SAMA S.A. – Minerações Associadas é uma mineradora de sociedade anônima, 100% brasileira e de capital fechado. Iniciou em 1967 as operações em Minaçu. Está entre as três maiores produtoras mundiais de amianto Crisotila. A SAMA responde por 13% de toda a fibra comercializada no mundo. (disponível em :www.sama.com.br/ acessado em 10 mar 2016).

Evangélica Pentecostal O Brasil para Cristo; Igreja Batista; Igreja Batista Renovada; Igreja Presbiteriana do Brasil; Igreja Presbiteriana Renovada; Salão do Reino das Testemunhas de Jeová; Tabernáculo da Fé; Igreja Mundial do Poder de Deus; Igreja Universal do Reino de Deus, bem como outras igrejas neopentecostais que surgem e desaparecem antes mesmo de entrarem nas estatísticas. Há também outras manifestações religiosas africanas ou afrobrasileiras, que ainda não são evidentes.

Através da pesquisa é possível afirmar que diante desse cenário dos movimentos religiosos presentes em Minaçu se destaca a representatividade da Igreja Evangélica Assembleia de Deus perante as demais, visto que apresenta uma quantidade expressiva de fies.

Figura 2 Primeiro local para cultos da Igreja Assembleia de Deus em Minaçu/GO.



Fonte: recorte da autora - vídeo centenário da Assembleia de Deus no Brasil

No início, foi construído um espaço para atender as demandas dos *novos convertidos*⁸ que aumentavam vertiginosamente. Nessa época o trabalho de evangelização ainda era ligado à igreja de Formoso, Goiás, e um tempo depois, mais precisamente no ano de 1972, se tornou independente com a chegada do Pr. Antônio Martins da Rocha, empossado como primeiro pastor presidente do campo de Minaçu, enviado pela junta conciliadora da convenção estadual, órgão que rege o ministério da igreja.

Segundo descrito na revista da Igreja em 2013, o Pr. Antônio relatou ao chegar em Minaçu, que não tinha desejo de mudar de Novo Planalto, cidade onde morava, mas, “se for a vontade de Deus, estou pronto para obedecer a ordem do Senhor” dizia o agora presidente do Campo da Assembleia de Deus de Minaçu, que até então pertencia ao distrito de Uruaçu. Ele

⁸ “Novos convertidos” aqui são aqueles que fizeram uma adesão a uma religião diferente daquela no qual professava até então.

permaneceu no cargo até o ano de 2010, quando por motivo de saúde não podia continuar como presidente. Diante de suas ações, ganhou da convenção estadual o título de presidente de honra e, veio a falecer no ano de 2012.

O número de fiéis na época em que o pastor Antônio Martins chegou em Minaçu era de aproximadamente 200 evangélicos e o pequeno rancho não mais era suficiente para comportar os fiéis nos finais de semana e nos eventos festivos. Para atender a demanda do crescimento da igreja foi construído o primeiro templo, que na época se tornou o maior edifício da cidade.

Figura 03: Primeiro templo da Igreja Assembleia de Deus de Minaçu construído em 1972.



Fonte: arquivo da secretaria da igreja Assembleia de Deus em Minaçu- Go.

Apesar de uma aparentemente característica simplória, segundo relatos, essa construção causava admiração na população e, ao mesmo tempo motivação aos crentes, por ter um templo muito grande em um povoado com poucos habitantes. Além disso, outro prédio ainda maior foi erguido ao lado desse templo, a fim de sediar a sala da EBD (Escola Bíblica Dominical), a fim de intensificar o trabalho de evangelização. Nesse local, até o presente momento acontecem nas manhãs de domingo os estudos da Bíblia, tendo o envolvimento dos fiéis, e que visam a participação das crianças.

Em 1976, o Pastor Presidente Antônio Martins da Rocha, juntamente com a diretoria da igreja, firmou uma parceria pública-privada com o governo do Estado de Goiás para o funcionamento de uma escola de ensino no então prédio da igreja que foi registrada com o nome de “Educandário Evangélico Gonçalves Dias”. A implantação do educandário em Minaçu visava atender uma educação secular e religiosa, pois os conteúdos ministrados eram balizados pelo credo da igreja. Teve destaque no cenário local e regional, como uma

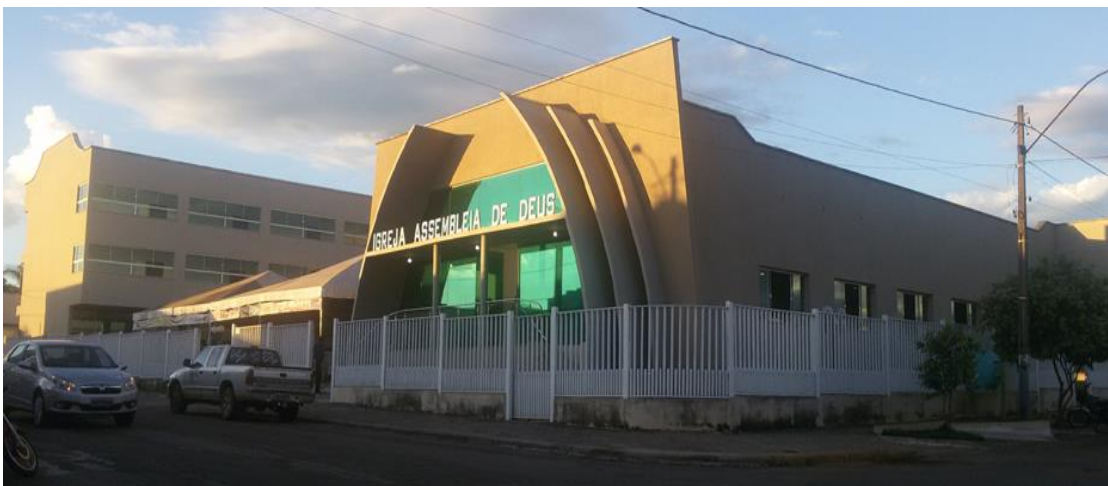
instituição que promoveu o desenvolvimento educacional da comunidade oferecendo ensino da pré-escola ao Ensino Médio durante 30 anos.

Em 2006, mesmo com um público de 500 alunos foi decretado o rompimento do contrato de parceria com o Estado e encerraram-se as atividades da escola. Esta situação que promoveu a retomada do prédio para a realização da Escola Bíblica Dominical, função para a qual foi idealizado. Atualmente serve como local para hospedagem de caravanas de outras cidades que frequentam as diversas festividades que a igreja realiza todos os anos, inclusive, a Conferência Missionária, que foi inserida ao calendário de festas do município.

Nos últimos anos foi feita uma reforma e ampliação do prédio, tornando-o um complexo composto por um moderno templo, contendo ainda salas de aula para a Escola Bíblica Dominical, um salão para festas, um refeitório, uma cozinha completa, um conjunto de banheiros, estacionamentos e espaços para hospedagens de pastores e missionários advindos de outras cidades ou da zona rural para participarem das diversas festividades da igreja.

Segundo a liderança da igreja ainda não é possível precisar os recursos que foram utilizados nessas construções, pois o levantamento desses dados ainda está em execução. A figura abaixo mostra como ficou a estrutura física do prédio da igreja ao longo dos anos, desde a construção do primeiro templo como visto na figura 02. No entanto, é preciso destacar que atualmente esse prédio não é o templo principal da igreja, em virtude de uma nova construção com maior espaço e que abriga mais de cinco mil pessoas.

Figura 04: Primeiro templo após reforma em 2015 (Templo Central).



Fonte: Marques, L.C.S.L., Mar/2016

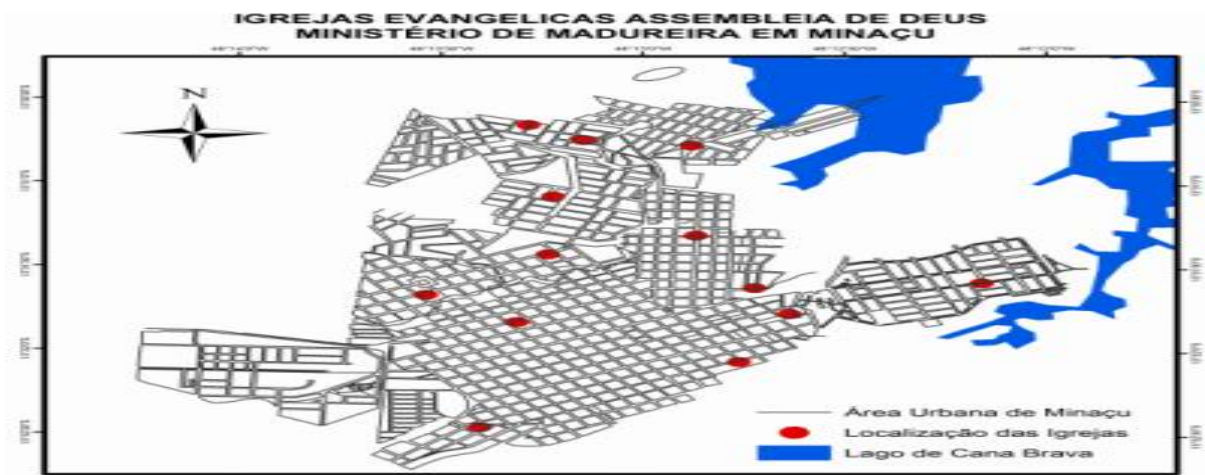
Além desse complexo e do templo sede, a igreja acompanhou o crescimento da cidade. Na década de 1980, o trabalho de evangelização foi intensificado, sobretudo à essa religião, pelo projeto “Cruzadas Luz nas Trevas” realizada nas ruas, o que contribuiu para que muitas

peças se convertessem. Nesse sentido, à medida que novos bairros ou setores iam surgindo, em virtude do crescimento da cidade, logo construía outros templos. Mesmo com a pulverização dos templos e fragmentação dos trabalhos, necessitavam de um templo maior para atender o público durante as reuniões unificadas.

De acordo com Teixeira (2009), as crenças religiosas ganham mais força e expressão quando são materializadas em lugares religiosos. As religiões se constituem na paisagem através dos templos (igrejas), produzindo, assim, uma identidade cultural local. Os evangélicos creem que é necessária uma organização de seus membros para manter o sagrado, pois a vida religiosa perde o significado para o crente, Rosendahl (2005, p.215) afirma que “as paisagens são criadas por determinados grupos religiosos no desejo de produzir sua própria visão do mundo”, criando, conforme expressa Eliade (1992), um espaço sacralizado importante para a vivência religiosa do sujeito.

Por esse motivo, a Igreja Assembleia de Deus se organiza em hierarquias territoriais, utilizando suas instituições administrativas para que possam exercer maior influência sobre seus territórios e aumentarem seu poder. Por volta da década de 1980 até meados de 1990, a expansão de fato ocorreu na cidade, pois praticamente em todos os setores havia uma igreja construída ou em construção como mostra o mapeamento abaixo.

Figura 05 - Representação espacial das congregações da Igreja Assembleia de Deus Minaçu.



Fonte: Gomes, P., nov/2012.

Assim, no final da década de 80, iniciou-se a construção do templo que é chamado de Igreja Matriz da Assembleia de Deus, com capacidade para 5000 pessoas. Este templo, passou pela segunda reforma e, abriga os cultos especiais: como as festividades, culto semanal de ensino bíblico com todas as congregações, a celebração mensal de Santa Ceia e a Conferência Missionária Estadual, que acontece sempre no mês de julho.

As figuras a seguir mostram a fachada da igreja matriz e sua parte interior em um dia de culto da Conferência Missionária.

Figura 06: Fachada da Igreja Evangélica Assembleia de Deus (Matriz)



Fonte: arquivo da Igreja Assembleia de Deus – Minaçu.

Figura 07: Parte interna da Igreja Assembleia de Deus – Minaçu/GO



Fonte: Arquivo da Igreja Assembleia de Deus - Minaçu.

Atualmente, de acordo com dados obtidos com o secretário geral, responsável pela atualização anual dos documentos da igreja, o corpo da igreja é composto por 6.417 membros e congregados. Assim sendo, a distribuição dos cargos se resume em: 113 auxiliares, 155 diáconos, 186 diaconisas, 182 presbíteros, 75 evangelistas, 49 pastores, 1 pastora e 30 missionárias (Agenda, 2017, p.1).

Verifica-se a representatividade que a igreja tem no território religioso de Minaçu através de dados do Censo 2010, pode-se averiguar que Goiânia, capital do Estado de Goiás possui 30,31% de evangélicos enquanto que 30,83% das pessoas entrevistada em Minaçu declararam ser evangélicos, e nesse grupo 74,87% afirmaram serem membros da Igreja Evangélica Assembleia de Deus. A capital do estado tem 34,57% dos entrevistado que são da Assembleia de Deus.

O evento organizado pela a igreja que tem maior impacto na sociedade local é a Conferência Missionária do Estado de Goiás, festividade anual de responsabilidade da Secretaria Estadual de Missões com escritório em Goiânia, órgão presidido pelo Pr. Isaías Negrão, em uma ação conjunta com a Convenção Estadual das Assembleias de Deus (CONEMAD). A Conferência conta com a participação das igrejas associadas ao campo de Minaçu que no ano de 2009, foi inserida no calendário Municipal como evento Cultural com Lei I. 950/2009.

A maior parte do público presente nesta festa tem origem da região nordeste do Brasil devido a um trabalho missionário que a igreja de Minaçu desenvolve nessa região do país enviando e mantendo pastores, bem como construindo templos nos estados da Bahia, Piauí e Maranhão.

Assim, se infere que muitas pessoas vêm em caravanas para conhecer a igreja, para compartilhar experiências missionárias e para fazer uso do aspecto simbólico que o território religioso de Minaçu oferece. Na Conferência do ano de 2015, houve um público de mais de 3.500 pessoas inscritas provenientes de outras cidades. Segundo a AMME, Associação Missionária Mundial de Evangelização, o evento movimenta a economia da cidade, pois os visitantes utilizam da infraestrutura do município nos quesitos de hospedagem, alimentação, transporte. O início desse trabalho é justificado na fala do Pr. Isaías Negrão, Presidente da Igreja e da AMME.

O trabalho missionário que hoje exerço, na verdade é uma chamada. É uma vocação, não é algo compulsório que a gente faz por obrigação. Sou de origem nordestina, meus pais eram da cidade de Santa Rita de Cássia, Bahia, e nos idos de 1932 vieram para o Estado de Goiás. E em 1990 resolvi fazer uma visita aos nossos parentes, especialmente uma tia que tinha se decidido por Cristo. Na ocasião, realizamos vários cultos, onde mais de 40 pessoas entregaram suas vidas a Cristo. Surgiu então, a necessidade de construirmos imediatamente, um templo e enviar o primeiro missionário, o Pastor José Pedro Biângulo. Essa ação evangelística se estendeu pelo oeste da Bahia pelos estados do Piauí, Maranhão e Ceará, atendendo as inúmeras reivindicações de apoio de obreiros que já estavam trabalhando naquela região, sem sustento financeiro e nenhum apoio logístico (AMME, 2013, p.8).

Após as ações missionárias da Igreja Assembleia de Minaçu na Região Nordeste através dos depoimentos prestados a esta pesquisa, verifica-se que o crescimento foi substancial e, segundo dados da Secretaria de Missões de Minaçu, atualmente nos Estados da Bahia existem 100 pontos de trabalho, no Piauí, 210 pontos e Estado do Maranhão contam com 20 pontos de trabalho até hoje, todos filiados à Convenção de Madureira. A liderança do Pr. Isaias Negrão manteve todos os projetos existentes na igreja e ainda desenvolve vários outros, o maior deles, que foi criado ainda com a presença e aprovação do Pr. Antônio Martins, é o projeto da “Conferência Missionária do Estado de Goiás”.

Ao longo da história da cidade de Minaçu, a Igreja Evangélica Assembleia de Deus construiu-se como uma instituição religiosa com influência econômica e política. Como consequência tem efetiva participação de seus membros na administração pública nos poderes executivo e legislativo e de forma expressiva, em vista de contabilizar seis dos treze vereadores da gestão 2011-2015.

Sob a responsabilidade do pastor Antônio Martins da Rocha, falecido em 2012, juntamente com o seu genro, o Pr. Isaias da Silva Negrão, que sempre foi seu auxiliar direto e hoje seu sucessor desenvolveram os projetos de evangelização para outros estados do nordeste brasileiro, enviando e mantendo financeiramente missionários nos estados da Bahia, Piauí e Maranhão. Além disso, desenvolveram desde a década de 1980 várias ações de evangelização na zona urbana e rural do município de Minaçu e nos municípios vizinhos como Colinas do Sul, Monte Alegre de Goiás, Teresina de Goiás, Cavalcante e Paranã (TO) e, algumas dessas regiões os projetos são direcionados aos povos Kalunga.

Os membros da comunidade muitas vezes renunciam a suas tradições para aderirem às novas práticas religiosas. Surge então um questionamento: Tal renúncia poderá levar à extinção das expressões culturais próprias do povo Kalunga? Sendo assim, cabe questionar até que ponto a diversidade religiosa realmente interfere na cultura local dos quilombolas? A partir desta arguição, talvez seja possível uma conciliação, até mesmo porque atualmente as mudanças são evidentes, tanto na preservação quanto conservação cultural.

Entretanto, sobre a propagação das conversões dos Kalunga às práticas do protestantismo, existem poucos trabalhos científicos capazes de documentar a historicidade de um período importante de transição, de forma que registre o multiculturalismo existente naquele lugar e mostre a possibilidade de uma diversidade religiosa, conforme a existente no Brasil.

Para alguns autores como Mendonça (2005, p.51), “embora seja certo que as religiões universais, como são as protestantes, sempre assimilam ou mantêm traços das culturas locais

(...) o protestantismo que chegou aos Brasil jamais se identificou com a cultura brasileira”. Já outros como Léonard (1981), dizem que é possível uma flexibilidade mesmo tendo um modo peculiar de se apresentar, mas possível de agregar aspectos da cultura local, porém não perdendo o foco de uma igreja cristã, ou seja, a evangelização do outro.

Para Mota (2015), a presença do protestantismo na comunidade há mais de duas décadas gera descontentamentos das pessoas que são adeptos de outras religiões. Ao conversar com alguns moradores, percebe que há resistência ao ingresso e permanência da igreja, por entenderem que pode acabar com práticas culturais. Na comunidade Kalunga, o número de “crentes” vem se expandindo, Lima e Almeida (2011, p.6), constata que,

muitos moradores das comunidades converteram-se ao protestantismo, por intermédio da Igreja Assembleia de Deus e Igreja Batista. [...]. Segundo relatos, como resultado dessas conversões, as festas perderam muitos foliões e houve a diminuição da quantidade de frequentadores.

Essa identidade religiosa pautada no catolicismo popular comumente se dá através da herança cultural e, nesse sentido, pesquisadores sobre a religiosidade dessas comunidades ressaltam que:

há um vínculo histórico do catolicismo popular com a religião católica e os seus desdobramentos nas comunidades nas comunidades Kalunga (...) embora a origem da religião em muitas comunidades quilombolas, esteja vinculada à religiosidade posta na colonização, às diversas manifestações e rituais que surgiram refletem uma visão de mundo dada pelo o contexto atual (LIMA; ALMEIDA, 2010: 280-281).

Em seus relatos, as pessoas que eram interpeladas, sempre chamam de tradicionais as famílias que não aderiram ao protestantismo, num esforço em deixar claro que essas devem assumir o compromisso de transmitir a cultura do seu povo, não esquecendo as suas práticas religiosas característica de comunidades quilombolas.

A fim de compreendermos como são configuradas as crenças religiosas tradicionais e suas reconfigurações a partir do contato com novas práticas, nesse caso: o protestantismo pentecostal. No próximo capítulo, debruçaremos na interpretação da comunidade Kalunga - Riachão, a fim de apreender as singularidades que se demarca a identidade religiosa e suas ressignificações em determinado tempo e espaço.

CAPÍTULO 3

AS PRÁTICAS CULTURAIS DA COMUNIDADE KALUNGA – RIACHÃO

Neste capítulo fazemos a contextualização da formação histórica e social dos quilombos no Brasil. Apresentamos ainda, a trajetórias dos negros escravizados e construção da cultura e identidade dos quilombos em Goiás, bem como, as características de comunidades tradicionais, focalizando no caso do Quilombo Kalunga, em especial, a comunidade Riachão. Aspectos como a expressão cultural e as particularidades da religiosidade quilombola são analisados como fenômenos sociais que contribuem para formação identitária desses povos.

3.1 IDENTIDADE QUILOMBOLA: trajetória de um conceito

Historicamente, após recorrentes tentativas de exploração dos indígenas para obtenção de mão de obra, os colonizadores portugueses optaram por escravizar os africanos trazendo-os para o Brasil com o objetivo de utilizar a força braçal dos negros na aquisição de riquezas. Segundo Fernandes (2014), em 1538 vieram as primeiras remessas de escravos para o Brasil.

Esses escravos não eram escolhidos aleatoriamente, mas sim por terem habilidades que interessavam aos colonizadores. Contudo, apesar de disporem de uma estrutura social bem organizada, eles eram levados como cativos mesmo possuindo habilidades políticas e organizacionais, como descrito por Raquel Oliveira (2001, p. 18),

cada um desses povos tinha uma cultura e um modo de vida próprios. Muitos deles viviam em civilizações altamente desenvolvidas, onde havia grandes cidades e onde reis poderosos exibiam o luxo de suas cortes e tinham uma cultura muito refinada. Os artesãos sabiam trabalhar os metais como ninguém e em sua arte as esculturas de ferro e de madeira entalhada eram maravilhosas.

Em disputas para conquistar novos impérios eram escravizados por outras etnias locais que os vendiam para os traficantes europeus. O tráfico de africanos visava, além de mãos de obra para as plantações e colheitas nas fazendas dos senhores de engenho, a obtenção de lucros para os colonizadores. Soares (2013, p. 111) diz que “os navios negreiros que aqui chegavam traziam mais do que braços escravos para trabalhar. Em seus porões, viajam também culturas, idiomas, religiões e técnicas”.

Entretanto, não havia qualquer manifestação de respeito pela peculiaridade identitária dos negros escravizados. Eles eram considerados como mercadorias, em alguns casos,

mercadorias valiosas, utilizadas para fazer transações financeiras. Ao chegarem ao território brasileiro viviam aprisionados, aglomerados com etnias diferentes da qual pertenciam, o que ocasionava distanciamento da família, da sua língua e costumes. Em condições precárias os escravizados eram obrigados a deixarem as suas crenças e forçados a praticar a religião cristã.

Às vezes, mesmo antes de embarcar, eles eram batizados, recebendo um nome cristão, e isso bastava para que fossem considerados “convertidos” à fé dos seus senhores. Outras vezes eram batizados assim que desembarcavam nos portos do Brasil, em Pernambuco e na Bahia, antes de serem levados ao mercado de escravos de Recife ou Salvador (OLIVEIRA, 2001, p. 18).

Na tentativa de destituir sua identidade e toda sua herança cultural, ao cativo era imposta a cultura europeia, com o intuito de incorporar novas mentalidades. Na medida em que isso acontecia, o africano passava a ser somente um produto que podia ser comercializado. O negro, quando comparado aos índios brasileiros, era considerado pelos colonizadores como dócil.

A arrogância portuguesa considerava o povo negro mais dócil se comparado às comunidades indígenas encontradas no Brasil, mas isso se devia ao fato deles estarem em um ambiente completamente estranho à sua cultura, rodeados por uma língua estranha e plantas e animais exóticos aos seus conhecimentos (FERNANDES, 2014, p. 18-19).

O fato de estar em desvantagem no conhecimento local, em fase de adaptação à cultura totalmente diferente, colocava-o em situação desfavorável e propiciava a dominação. Contudo, a resistência dos negros à brutalidade dos colonizadores proporcionou uma adequação cultural, logo, favoreceu a continuidade de suas tradições, divulgadas através da oralidade por gerações.

Além disso, a persistência dos negros em manter a sua identidade, desde os tempos coloniais, influenciou a cultura brasileira, seja através da dança, música, culinária, língua ou religião. Dessa forma, infere-se que temos uma herança africana que nutriu o multiculturalismo presente no Brasil, sobretudo no âmbito da religiosidade, permitindo assim uma (re)elaboração gradativa de singularidades, mesmo após os encontros culturais.

Em Goiás, o provável caminho a ser percorrido para suprir a escavidão foi pela Bahia, que passou a ser um ponto de mediação entre o Brasil e a África, situação que facilitava, sobretudo a intermediação dos diferentes povos. Nesse viés, Loiola (2008, p. 22) expressa que “esse movimento interligou as capitanias do interior do Brasil à África, não podendo ser visto apenas como tráfico interno”. A autora acrescenta que:

Os escravizados, trazidos da Bahia no século XVIII eram escravos novos (de nação mina), em contrário aos do século XIX (quando prevaleceram os Angola), sinalizando que a dinâmica da escravidão em Goiás estava sendo profundamente alterada, sendo portanto, Salvador um ponto de intercessão entre Goiás e África e não um centro de abastecimento. Por esse viés, a presença dos africanos em Goiás é abordada na perspectiva das trajetórias atlânticas em consonância com as transformações locais (LOIOLA, 2008, p. 22).

A forma de pagamento influenciou a vinda de escravos para o Estado de Goiás. Afinal, receber a fortuna cobrada por um escravo em ouro era mais atrativo que receber em açúcar, moeda de troca que estava em decadência no final do século XVIII, como afirma Loiola (2008). A descoberta do ouro no sertão atraiu de forma significativa os traficantes de escravos. Assim, vender escravos para os donos de minas no Brasil Central passou a ser mais lucrativo do que continuar vendendo-os para os senhores de engenho da Bahia.

Para alguns historiadores, mais um fator ocasionou o aumento de negros escravizados no sertão. Pois, “os escravos que fugiam do Maranhão, Pará e Pernambuco, buscavam refúgio nos cerrados do Brasil Central pelas facilidades de esconderijos devido à geografia local” (KARASCH, 1996 *apud* LOIOLA, 2008, p.27). A assertiva é que tanto pelo incentivo financeiro obtido pelos traficantes quanto por ser um lugar de difícil acesso e, favorecer o isolamento dos fugitivos, não há como negar que

o africano foi o elemento principal que possibilitou a colonização do vasto território goiano; com seu trabalho nas minas, abarrotava os cofres da Coroa Portuguesa (Inglaterra, França, etc), permitia abastança dos senhores e deitava na terra as sementes da sobrevivência do homem, implementando a lavoura que mais tarde floresceria. O africano ou afrobrasileiro foi o elemento civilizador (BAIOCCHI, 2013, p. 28).

Nessa relação de conflitos entre escravizado e colonizador era necessário estabelecer estratégias de vigilância. O historiador Eliezer Cardoso Oliveira versa sobre o monitoramento feito aos cativos, “a direção do trabalho escravo foi (...) inconcebível sem feitores e capatazes de chicote em punho” (p. 5). Isso significa que o escravismo é inconcebível sem um elaborado sistema de vigilância e de punição. Nesse caso, para todo tipo de escravidão há sempre uma válvula de escape, isto é, os negros escravizados desenvolveram diversas formas de resistências. Por isso, trataremos a seguir sobre os quilombos e sua importância para os povos africanos e afrobrasileiros.

Há uma estreita relação entre o quilombo africano e o quilombo brasileiro. Pensando no quilombo de Palmares, ambos surgiram numa mesma época. Para Munanga (1996), a palavra *Kilombo* vem da língua banto e representa uma instituição sociopolítica militar que

existia na África Central, mais especificamente no Zaire e Angola durante o século XVII. Os quilombos que foram formados no Brasil tiveram grandes contribuições dos povos banto.

Notifica-se que na África, com o decorrer do século XVIII, os povos aderiram ao sedentarismo, e partindo desse pressuposto Ratts (2000, p. 130) conceitua quilombo “enquanto grupo de escravos fugidos e local onde eles se instalavam”. Nas Américas há grupos semelhantes, onde não há somente uma diversidade linguística, mas existem grupos que apesar de serem distintos, tanto em estrutura como período de sua existência, apresentam língua e cosmologia próprias.

No Brasil, durante o período escravista disseminou-se a ideia de que quilombo ou mocambo é um “reduto de negros escravos fugitivos” e, em 1974 foi definido pelo Conselho Ultramarino como “toda habitação de negros fugidos que passem de cinco, em parte despovoada, ainda que não tenham ranchos levantados nem se achem pilões neles” (CONSELHO ULTRAMARINO, 1740 *apud* FERNANDES, 2014, p. 22) essa é uma visão totalmente estruturalista.

O conceito de quilombo apresentado como compreensão de quilombo histórico⁹ revela diversas perspectivas de análise, dentre elas destacamos que pode ser visto por dois aspectos. Por um lado, pelo *olhar* dos próprios negros escravizados, que se constituíam como organização social de resistência e como negação do sistema escravista que persistiu até 1888, ano em que ocorreu a lei de abolição, embora saibamos que na prática permaneceu ainda mais tempo.

De outro, pela face da concepção colonial, apresentada pelo Estado brasileiro até a proclamação da república em 1889, que procurava atender os interesses da elite escravocrata minando domínio dos negros fugidos. Com a abolição da escravidão já não havia mais as correntes, os troncos, os castigos físicos, mas, ainda assim os negros estavam presos à um processo doloroso que suprimia a sua identidade e as manifestações culturais com as quais conseguiam demonstrar um pouco de sua ancestralidade. Quebraram as correntes e aprisionaram a alma, dando-lhes uma liberdade condicionada, pois, não

havia lucro na derrocada do sistema escravista; em consequência organizaram movimentos abolicionistas e imigracionistas, assim matando dois coelhos com uma

⁹O discurso historiográfico por muito tempo corroborou para simplificação das análises sobre a sociedade escravista no Brasil, omitindo conflitos internos ao sistema, bem como a estrutura social forjada pelos negros, buscando demonstrar homogeneização das relações sociais, restritas aos senhores (opressores) e negros escravizados (oprimido). É recente a escrita da história, a partir da década de 1970, que considera a complexidade do sistema escravista e busca abordar temas que ampliem esse campo de análise, apresentando negros e negras como sujeitos sociais (escravos libertos, quilombolas, mulheres negras, crianças, artesãos, comerciantes, pequenos agricultores) e sua resistência à escravidão, muitas vezes conquistada, configurando novos espaços de atuação na sociedade colonial (VELLOSO, 2006, p. 24).

cajadada; livrando o país da mancha negra e alvejando a aparência da população (NASCIMENTO, 2002, p. 74-75)

O termo quilombo é associado à expressão comunidade negra ou território negro. Tal reconhecimento vem paulatinamente com a construção de movimentos negros entre as décadas de 1970 e 1980. Em meio ao processo de “abertura política” estabelecido no final dos anos 1970, havia um conceito de quilombo definido como o reduto de escravizados fugitivos e o grande referencial era Palmares.

Paralelamente, já surgiam as informações sobre as comunidades negras rurais, ainda que pareça não ser tão explícito, visto o pouco registro sobre a temática entre os anos de 1979 e 1988, ano do centenário da Abolição da Escravatura no Brasil, quando começam a aflorar elementos para o debate sobre as comunidades negras rurais. No início dos anos 80, a Universidade de São Paulo desenvolveu um amplo projeto de pesquisa que abordou questionamentos sobre quilombo como sinônimo de isolamento.

Segundo, Borges Pereira (1983, p. 12),

a proposta central do projeto é a de pesquisar comunidades negras rurais incrustadas no meio rural brasileiro que, pelas características raciais ou étnicas de suas populações formando historicamente, como espécie de segmentos diferenciados ou não do que é tido e conhecido como o mundo do campesinato nacional. Tal tipo de proposta resulta, por assim dizer duas fontes de estímulo. Uma delas, facilmente identificada pelos que estão familiarizados com a bibliografia existente sobre o tema, é representada pela comprovada falta de trabalhos científicos sobre o negro brasileiro em ambiente rural. A segunda é mais sutil, pois insinua-se no horizonte de reflexão de sociólogos e antropólogos através de certa efervescência intelectual ligada a toda uma ideologia de auto-afirmação racial nucleada à ideia de quilombo – expressão de sociedade igualitária e símbolo de identidade étnica para ideólogos e ativistas negros. Todo este processo de ideologização, decalcado em hipotéticas ou idealizadas expressões de cultura negra, filtra-se para o nível das preocupações críticas do cientista social como tema a exigir pesquisas sistemáticas.

Nesse caso, somente após o envolvimento de pesquisadores acadêmicos com o estudo da cultura negra e a construção de sua identidade é que se apresenta a percepção de quilombo com as formulações defendidas no âmbito do movimento negro. E, passa a ser identificado como um esforço vital para manter sua dignidade, buscando a liberdade através de fugas e organizando uma sociedade livre. Dessa maneira, inesperadamente, algo que era esporádico, rapidamente se tornou uma concepção constante sobre a vivência dos negros que recusaram a submissão e a violência do sistema escravista.

A proliferação dos quilombos proporcionou aos negros uma simbologia de reunião fraterna, bem como de solidariedade, convivência, identidade existencial e principalmente representava além de um progresso humano, um progresso sociopolítico, por proporcionar

igualitarismo econômico. Essa causa foi defendida pelo movimento negro e amplamente divulgada entre os intelectuais da época. Com a atuação do movimento negro veio algumas conquistas lavradas em leis.

Na visão contemporânea, o Decreto Lei 4.887 de 2003, no seu artigo 2º diz:

consideram-se remanescentes das comunidades de quilombos, para fins deste decreto, os grupos étnicos raciais com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida (BRASIL, DECRETO 4.887/2003).

Nesse mesmo decreto, no Artigo 3º há a definição de que é o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) que “regulamenta os procedimentos administrativos para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas pelos remanescentes das comunidades dos quilombos”. Com essa concepção, a comunidade quilombola seria uma mera ocupação espacial, mas é necessário ressaltar que para ser considerado quilombola é preciso autodeclara-se pertencente de uma sociedade tradicional.

Antônio Carlos Santana Diegues (2001, p. 52) traz excelente contribuição ao sintetizar as características que uma comunidade precisa ter para ser quilombola.

- a) Dependência e até simbiose com a natureza, os ciclos naturais e os recursos naturais renováveis a partir do qual se constrói um *modo de vida*;
- b) Conhecimento aprofundado da natureza e de seus ciclos que se reflete na elaboração de estratégias de uso e de manejo dos recursos naturais. Esse conhecimento é transferido de geração em geração por via oral;
- c) Noção de território ou espaço onde grupo social se produz econômica e socialmente;
- d) Moradia e ocupação desse território por várias gerações, ainda que alguns membros individuais possam ter se deslocado para os centros urbanos e voltado para a terra de seus antepassados;
- e) Importância das atividades de subsistência, ainda que a produção de “mercadorias” possa estar mais ou menos desenvolvida, o que implica numa relação com o mercado;
- f) Reduzida acumulação de capital;
- g) Importância dada à unidade familiar, doméstica ou comunal e às relações de parentesco ou compadrio para o exercício das atividades econômicas, sociais e culturais;
- h) Importância das simbologias, mitos e rituais associados à caça, à pesca e atividades extrativas;
- i) A tecnologia utilizada é relativamente simples, de impacto limitado sobre meio ambiente. Há uma reduzida divisão técnica e social do trabalho, sobressaindo o artesanal, cujo produtor (e sua família) domina o processo de trabalho até o produto final;
- j) Fraco poder político, que em geral reside com os grupos de poder dos centros urbanos;
- k) Autoidentificação ou identificação pelos outros de se pertencer a uma cultura distinta das outras.

Essas características estão presentes em quase todas as literaturas da temática, sendo

apresentada como parâmetro para o reconhecimento de uma comunidade remanescente.

3.1.1 Quilombo em Goiás

Uma grande quantidade de negros viveram no Estado de Goiás durante o sistema escravista. Oliveira (2006) ao citar o historiador Palacín (1994) estima que em “1750 havia cerca de 20 mil escravos em Goiás” que, mesmo sendo submetidos à exploração e castigos diversos, trabalhavam principalmente nas minas contribuindo com a economia daquele período. Os castigos eram mais severos ainda se fossem pegos em momento de fugas ou capturados posteriormente.

As revoltas dos escravos eram constantes. E, apesar da vigilância do senhor e do feitor, muitos conseguiam fugir dos engenhos de açúcar e das fazendas. O senhor mandava atrás deles o *capitão do mato* e, quando eram apanhados e trazidos de volta, sofriam ainda maiores castigos. Por isso precisavam fugir cada vez mais para longe, para lugares onde não pudessem ser alcançados. E, quando conseguiam se reunir nesses lugares, precisavam se organizar muito bem para se defender dos brancos, caso eles chegassem até lá (OLIVEIRA 2001, p. 20).

Em algumas ocasiões até mesmo a acomodação era uma maneira de resistir e muitos escravos viviam de maneira “amigável” com seus senhores, podendo trabalhar, juntar riquezas, comprar alforrias, e até mesmo adquirir escravos. Mas aqueles que não aceitavam sua condição de escravo e conseguiam fugir se agrupavam em locais estratégicos, formando os quilombos goianos. Alguns historiadores estimam que exista mais de 70 comunidades quilombolas espalhadas pelo o estado.

Assim, cada comunidade expressa a sua diversidade cultural através das danças, festas religiosas, cultos aos ancestrais, culinária, dentre outros elementos que os constituem como um fenômeno cultural. De acordo com Neves (2007, p.19), o período aurífero em Goiás teve significativas contribuições dos quilombolas, porque,

embora muitos se envolvessem com assaltos, enquanto outros cuidavam de gado e produziam carne seca, outros negociavam com vizinho, guerreavam com índios, frequentemente para capturar suas mulheres e estabeleciam vários tipos de relações com a população livre de cor da fronteira. Dessa maneira, eles vieram a desempenhar um importante papel na formação de comunidades camponesas nos atuais estados de Goiás e Tocantins.

Essas relações, conforme afirma a autora, eram quase sempre conflituosas, o que intensificava o medo da população em relação aos escravos. Para Oliveira (2006, p. 34), “da parte dos negros, os brancos temiam as revoltas coletivas ou os ataques de negros fugidos que

habitavam os quilombos das redondezas.

Entretanto, quando o assunto está relacionado à economia, se infere que além de sua contribuição com o trabalho nas minas, os negros eram aproveitados em outros afazeres, tais como as plantações e as colheitas ou atividades domésticas. Por isso, para (PALACIN, 1981) após a diminuição da exploração dos minérios, não havia interesse que os negros fossem libertos. Em Goiás, como nos outros estados, também dependia dessa mão de obra, porém com menos embate houve um remanejamento das atividades desenvolvidas pelos escravos.

Os poucos negros que obtinham sucesso em suas fugas formavam as comunidades quilombolas presentes no estado até os dias de hoje. Para Karasch (1996), era comum acontecerem tragédias relacionadas à formação de quilombos em Goiás, pois não tinham lideranças expressivas e nem eram ligados à movimentos abolicionistas que pudessem dar suporte às fugas. Eles eram penalizados pelos senhores brancos e pelos índios e, nos embates, muitos escravos que fugiam perdiam a vida ou voltavam para o cativeiro.

Portanto, pela busca por um lugar de refúgio e resistência, os negros fugitivos das minas, dos cativeiros e de outros lugares do país começavam a se organizar em grupos, formando os quilombos goianos entre eles encontra-se a Comunidade Quilombola Kalunga.

3.1.2 Kalunga: aspectos da identidade como fenômeno social

No nordeste goiano não foi diferente. Almeida (2014, p. 198) relata que a região abriga hoje cerca de 4.200 pessoas na zona rural dos municípios de Teresina de Goiás, Cavalcante e Monte Alegre. “Os Kalunga são comunidades quilombolas que têm suas comunidades no Sítio Histórico e Patrimônio Cultural Kalunga, ocupando uma área de 263,2 mil hectares”. É importante considerar que com o passar do tempo, foram se ambientando com as características específicas do sertão goiano, mantendo as origens africanas, alguns costumes indígenas e tradições típicas dos portugueses, sobretudo o aspecto religioso do catolicismo.

Foram diversas as ressignificações identitária que aconteceram ao longo de sua formação sócio-cultural. A exigência de características baseadas no essencialismo foi fundamental para o reconhecimento da comunidade. Para Marinho (2014, p. 158), “o reconhecimento e concessão de direitos territoriais aos Kalungas não ocorreram despreziosamente, uma vez que a prerrogativa para reconhecimento se baseia na contribuição autêntica desses grupos.”

Figura 08: Mapa da Localização do Sítio Histórico Kalunga



Fonte: AGUIAR, V. G. 2014

Toda essa região foi mapeada na década de 1980 pela pesquisadora Mari de Nasaré Baiocchi. A antropóloga busca ressaltar os detalhes da comunidade, enfatizando inclusive o modo de vida dessa comunidade. Sobre os primeiros contatos ela escreve, que

os Kalunga remetem-nos à África, e o isolamento geográfico-cultural em que vivem ocasiona a reificação de suas tradições e costumes. Metodologicamente são vistos como descendentes e escravos que, à deriva da sociedade institucional, constroem uma cultura própria, tendo como parâmetro sua história de grupo “isolado”: como um quilombo, delimitam fronteiras e, coletivamente, seguem uma história e uma cultura peculiares. Em sua especificidade, os Kalunga põem em pauta a discussão da historicidade dos quilombos no seu sentido de luta, resistência, lugar de moradia e construção de nova vida, mas não se esgota o seu perfil de “lavrador negro” e “comunidade negra isolada no mundo rural” (BAIOCCHI, 2013, p. 18).

No produto final da pesquisa de Baiocchi encontra-se anexo um artigo do Jornal 4º poder de Goiânia, com o título “A margem da exploração aurífera Quilombo é atração em Auromina”. Neste artigo, evidencia que desde 1962 há notícia desse quilombo, mais especificamente em 30 de dezembro, o engenheiro Manoel Passos publicou e, salientou que

em vista da riqueza de sua jazida, instalaram naquela mina uma exploração mecanizada, chegando mesmo a atrair a atenção do grupo proprietário Paranã, constituído dos negros fugidos dos duros trabalhos de mineração das minas de ouro de Arraias, Monte Alegre e Cavalcante. E até hoje continuam os calungueiros na mais extrema miséria, vivendo quase que exclusivamente da caça e da pesca, sem se aperceberem da evolução de nosso século (p.3).

Contudo, somente em 1991 o Governo do Estado de Goiás reconheceu a área como Sítio Histórico e Patrimônio Cultural Kalunga. A denominação Kalunga é da língua *bantu*, de origem africana, que significa lugar sagrado e de proteção (BAIOCCHI, 2006) e (ALMEIDA, 2005). A comunidade Kalunga é uma organização social constituída a partir dos esforços dos negros dessa região em envolver processos de construção simbólica que para Croatto (2001, p.113), significa como um “gerador de um vínculo entre os seres humanos”, fortalecendo ainda mais os laços sociais entre os seus moradores.

No livro *Uma história do povo Kalunga*, produzido e distribuído pelo Ministério da Educação e Cultura (MEC), com a finalidade de promover “reafirmção da identidade étnica daquela comunidade” (2001, p.5), relata-se ainda que cada um dos povos que chegavam ali tinha uma cultura e um modo de vida próprio, contudo eles eram obrigados a adaptar suas origens, sobretudo a língua pátria, religião e identidade.

Cada grupo de famílias cultuava seus antepassados, pois acreditavam que vinha deles a força que sustenta a vida de todos os membros do grupo [...]. Mas, apesar disso, para os brancos europeus, eles eram apenas *negros escravos* que, como os índios da América, eram inferiores, diante da civilização dos europeus [...]. Às vezes, mesmo antes de embarcar, eles eram batizados, recebendo um nome cristão, e isso bastava para que fossem considerados “convertidos” à fé de seus senhores. (OLIVEIRA, 2001, p.18).

Mesmo assim, todos tinham costumes e crenças religiosas peculiares e as ressignificavam constantemente, em virtude das vivências coletivas. Em decorrência de se juntarem em espaços e tempos que os distanciavam das intensas jornadas de trabalho. Debaixo tanto de sol quanto de chuva, bem como das torturas no tronco, acrescidas de golpes do chicote, caso não houvesse *resistência*, haveria muito mais interrupção de muitas vidas. Assim, as formas de resistências permitiam as alternativas para a sobrevivência, sobretudo das práticas culturais desses sujeitos.

Dentre elas, a mais forte era a fuga individual ou coletiva e, a partir de então, formavam-se os quilombos, que para Almeida (2002) inclui o conceito de sobrevivência, algo remanescente. Para Leite (2005), o conceito de quilombo deveria ser apreendido por um construto de experiência histórica, que visa se apoiar no conceito de liberdade e coletividade, tornando possível a reelaboração de um lugar onde poderiam não apenas “sobreviver”, mas sim construir um legado de conhecimento material e imaterial. O fato é que eles se organizaram e construíram sua identidade através de seus costumes e tradições que geralmente tinham seu arcabouço na religião.

Sobre a identidade singular dos Kalunga, retomamos a perspectiva de Almeida (2010, p.200), em vista de afirmar que há “uma convivialidade, uma dimensão de relação social, política e simbólica que liga o homem à sua terra e, ao mesmo tempo, constrói sua identidade cultural”. Dessa maneira, se infere que é preciso que haja uma valorização desses sujeitos, e que perpassa uma autoidentificação pelo viés da visibilidade de um saber que só é obtido por aqueles que possuem a vivência, isto é, possui uma identidade com o local.

Essa identidade comumente constitui, inclusive pela religião e, é por esse viés que vários pesquisadores debruçam as suas análises, a fim de compreender a religiosidade dessas comunidades. A identidade cultural para uma comunidade tradicional é como uma maneira de relembrar as origens e, sobretudo como um meio de manterem presentes no cotidiano as suas vivências com o grupo no qual estão inseridas.

A seguir, enfatizaremos a possibilidade de ressignificação da identidade do sujeito quilombola e, buscamos ainda fazer uma relação com sua religiosidade.

3.1.3 Identidade religiosa no quilombo Kalunga

A maneira mais usada pela comunidade Kalunga para perpetuação da sua origem cultural ocorreu por meio de suas expressões e práticas religiosas. De acordo com Oliveira (2001, p. 18), a maior parte do conhecimento por eles adquirido se deve aos seus ancestrais, considerados como seus guias espirituais e, por isso devem ser reverenciados em suas práticas de adoração como um meio de valorização daqueles que os antecederam.

As práticas religiosas são representatividades de uma reafirmação de sua identidade cultural e a religião da liberdade para se aglutinar diversas práticas até mesmo porque ela não se limita a tratar somente os aspectos da religiosidade. Para Mata (2010, p.23) vai além das questões relacionadas à fé ou salvação.

A religião não se limita somente a “fé”, “santidade” ou “salvação”. Ela tende a ampliar seu campo de influência para as mais diversas esferas da vida, da sexualidade à política, estabelecendo ou pretendendo estabelecer a forma como os indivíduos devem agir em tal ou qual circunstância.

Se a religião tem essa característica de influenciar em todas as esferas de comportamento do ser humano e assim estabelecer subsídios para que se tenha uma construção identitária, ela se manifesta através de símbolos, mitos e ritos que são oriundos de vivências coletivas e interpretações das diversas linguagens, que surgem através dos anos e

que vão ganhando significados diante da comunidade tornando-se práticas fundamentais para reafirmação de convicções que as unem.

Tais práticas, na comunidade em estudo, são evidenciadas através das festas religiosas que acontecem tradicionalmente desde o início da formação do Quilombo Kalunga até os dias de hoje, fortalecendo laços culturais.

Ainda hoje, como acontecia no tempo antigo, é nas festas que eles compreendem de verdade o que significa ser Kalunga. A festa é o momento do encontro, da reunião das famílias. É a hora de rever tios e primos que moram mais longe, saber de parentes que não dão notícias há muito tempo. É nas festas que as pessoas mais moças se encontram e começam namoros que podem dar em casamento. É lá que os próprios casamentos são celebrados. Lá se batizam os filhos de moços e moças que se conheceram e se casaram nas festas de outros anos. É nas festas que as pessoas se encontram para negócios. E quem nasceu na comunidade Kalunga e foi morar na cidade, ou *na rua*, como se costuma dizer por lá, volta para casa para aproveitar as festas (OLIVEIRA, 2001, p. 49).

Também acreditam que o calendário anual das festas religiosas que celebram os santos como: São Sebastião, Santo Antônio, Santos Reis, Divino Espírito Santo, Nossa Senhora do Livramento, Nossa Senhora das Neves, São José, Nossa Senhora Aparecida, Nossa Senhora d'Abadia, São Gonçalo, Menino Jesus, e Santa Luzia, está diretamente relacionado à meteorologia, pois ao prever seca ou chuva em diferentes períodos do ano, podem delimitar tempo para plantio e colheita (MOTA, 2015), demonstrando também toda a devoção aos santos.

Desse modo, as festas marcaram e marcam um ritual de iniciação de crianças e membros que se tornam adeptos das práticas tradicionais ali presentes ou até mesmo para constituir lideranças políticas. “[...] As Festas não só simbolizavam a síntese de um sincretismo original, como também exercem um papel normativo (ritual de iniciação e passagem) e estruturador dos grupos etários e políticos” (BAIOCCHI, 2013, p. 51), além de expressões de fé e práticas sociais.

Tendo em vista a importância da religiosidade para os Kalunga, que é predominantemente marcada pelas as folias, romarias, novenas e outras formas peculiares que comungam os princípios do catolicismo. No entanto, a interferência direta das igrejas protestantes que atuam com ações voltadas tanto para novas vivências religiosas quanto para a questão social é acompanhada de perto por defensores da preservação das expressões culturais dos povos remanescentes dos quilombolas.

O acompanhamento se dá através da Organização da Sociedade Civil e nas Organizações não Governamentais, para que a ação da igreja não se caracterize uma agressão

aos valores culturais das comunidades e preserve suas características físicas, sociais e culturais. Além disso, essa questão foi uma das prerrogativas para que a comunidade fosse reconhecida como quilombola.

Conforme escreve Marinho (2014, p. 156) era preciso que,

sustentasse uma identidade específica, fundada na resistência simbólica, econômica e política exercida desde o período colonial pelos “negros fugidos” que perpetuaram uma cultura autêntica africana ou pelo menos afrodescendentes.

Assim, há sempre a possibilidade de embate entre essas instituições e a igreja. O conflito com a cultura local se estabelece devido a complexidade do campo religioso, pois contatos interculturais produzem sobreposições, reinterpretações como diz Mata (2010). Os dogmatismos, característico do protestantismo contradizem aos costumes das comunidades, que têm por tradição formas coletivas de adoração aos santos e deuses, modos considerados profanos pelos os pentecostais, rompendo com a coletividade tanto presente nos rituais religiosos do povo Kalunga.

Estudos realizados por Almeida (2010) apontam que a maioria dos moradores se identifica como católicos, porém, são consideravelmente fortes as práticas das religiões afro-brasileiras. Aqui, compartilhamos a perspectiva de Santos (2012) de que as religiões afro-brasileiras se estabelecem pela necessidade dos diversos povos africanos desembarcados no Brasil, sentirem a necessidade negociar com os poderes dominantes da Igreja e senhores de escravos.

Situação que promoveu o diálogo com as culturas indígenas da nova terra, traçando estratégias que aproximasse as divindades trazidas através de costumes, línguas, valores, deuses e crenças reelaborando os seus sistemas religiosos. Da mesma maneira que promoveu o contato e absorção de crenças (símbolos e rituais) dos povos europeus.

Sem a pretensão de elencar todas, só para fins de exemplificar o candomblé e a umbanda são resultados desses diálogos. É interessante assinalar que intercâmbios são frequentes nas religiões afro-brasileiras, bem como nas suas ramificações e que além de tradições culturais africanas, ainda segundo Santos (2010), elas agregam elementos católicos, espíritas, e aspectos de várias outras cosmologias.

3.2 QUILOMBO KALUNGA – RIACHÃO

Em todos os municípios que abrigam o Sítio Histórico e Patrimônio Cultural Kalunga,

e ainda, nos municípios vizinhos como é o caso do município de Minaçu, identificam os moradores dos Vãos das Serras como Kalunga por fazerem menção do lugar de onde vivem. Entretanto, a região do Sítio tem uma divisão geoespacial desses *vãos* denominados como “municípios” que subdividem em agrupamentos locais, formando os núcleos ou grupos de moradias.

Segundo Baiocchi (2013), cada “município” se divide em três principais, sendo eles Vão das Almas com dezesseis agrupamentos; Vão do Moleque com dezenove agrupamentos e Vão da Contenda com treze agrupamentos. O Quilombo Riachão faz parte do “município” Vão da Contenda, à margem do rio Paranã e, segundo a história oral a ocupação desse espaço indica a necessidade que os negros das minas tinham de resistência e defesa.

O lugar é de difícil acesso, apesar de terem contato com as tecnologias, a saber: energia elétrica, televisores, antenas parabólicas e internet. O lugar abriga uma enigmática característica de isolamento. Talvez isso aconteça por ser bem delimitado o espaço entre os núcleos familiares, que, conforme observado durante as visitas à comunidade, são distribuídos nos planaltos dos vãos das serras do Riachão.

Ao conversar com os moradores do local, se percebe que possuem uma forte afinidade com o lugar, com a natureza e a terra onde vivem. Dalosto (2016, p. 180) diz que “ a comunidade Kalunga, no geral, possui um sistema de produção campestre pautado, principalmente, na agricultura e, em menor escala, na pecuária, caça, pesca, artesanato e, ultimamente em expansão, no turismo”. Apesar deles ainda dizerem que sobrevivem do que plantam e colhem, veem-se vestígios de uma roça ou outra, mas nada que se caracterize como um lugar de plantações anuais. Na comunidade Riachão são pequenos plantios, geralmente nos núcleos familiares ou coletivos. O grau de parentesco define a proximidade de cada núcleo, é através do vínculo familiar que se fazem os vínculos e se organizam as festas.

Lemos (2012) diz que comunidade é “uma forma de pensar, sentir e acreditar”. Nesse sentido transforma-se em um fenômeno cultural. Diante dessa perspectiva, se infere que a característica do Quilombo Riachão se aproxima da compreensão de uma comunidade que acredita acima de tudo no sentimento de coletividade.

Sobretudo, quando a referida autora cita o sociólogo Tonnies (1979), e afirma que as “relações de sangue, de lugar e de espírito, derivadas do parentesco (casa), da vizinhança (convivência na aldeia) e da amizade (identidade e semelhança nas profissões). Na comunidade é muito importante a “compreensão” (LEMOS, 2012, p. 69) e o sentimento de reciprocidade os fazem desfrutarem de bens coletivos e, assim, como todo fenômeno cultural, estabelece significados coletivos por meio de instrumentos simbólicos. Assim, cada grupo se

organiza em relações sociais, mas que nem sempre têm contrapartida material, só mesmo de representações, como no caso das festas, que, para Brandão (1989) é uma maneira de manter sempre em evidências as tradições.

Os brancos viam nas danças, batuques e outras expressões africanas puro lazer, um meio para aliviar as tensões e o cansaço do trabalho. Associavam essas danças às suas festas religiosas sendo então um instrumento de coabitação do negro às sociedades dos brancos. No entanto, segundo Rocha (2002), para os membros das irmandades, a festa mostra o desejo de quem é escravo de um dia ser livre e, na sua dinâmica, mostra a dureza da escravidão [...]. A recriação de personagens como reis rainhas, juízes, juízas e governadores... Os símbolos, as imagens, os gestos, os instrumentos musicais e o corpo iam se transformando num rito de libertação, em armas sociais (LEMOS, 2012, p. 130-131).

As relações sociais desenvolvidas nas festas trazem à tona uma característica da cultura que estabelece fronteiras cotidianas, pois nas festas as partilhas são entre as famílias, as vizinhanças, não tendo muito espaço para quem vem de fora, a não ser que tenha feito promessa. Abaixo apresentamos um ritual das festas de Nossa Senhora D'Abadia e de São João, que acontecem na comunidade.

As pessoas, alvoroçadas, logo começam a se preparar. Acordam cedo e, desde manhãzinha, já estão tomando banho no rio, lavando as crianças, para vestir suas melhores roupas. Às vezes usam até roupa nova, trazida especialmente para estrear a festa. Também na casa do Imperador, toda a corte se apronta. O Imperador põe seu terno preto com camisa branca e a rainha veste seu vestido longo de cetim. Só depois eles colocam na cabeça a coroa de metal dourado, sobre um lenço aberto. O imperador usa óculos escuros e às vezes a coroa da rainha tem contas que cobrem sua testa. Os príncipes e o Imperador podem também usar uma coroa de flores na cabeça. O resto da corte geralmente sai vestido de branco. E os mordomos levam um pano pendurado no braço ou no pescoço, para usar na hora de servir o Imperador. O que acontece na festa é como um grande teatro onde realeza está em cena. E esta encenação carrega muitas lembranças. A coroa com contas que cobrem a testa da rainha parece o adorno que enfeitava a cabeça das deusas africanas - lemanjá, lansã, Oxum – das religiões dos *orixás* no Brasil. E, quando o cortejo do Império sai, alguém carrega uma sombrinha, cobrindo o Imperador e a rainha durante o trajeto. Sempre foi assim, desde a época da Colônia. Naquele tempo, os escravos escolhiam os Reis de Congo que eram coroados na festa de Reis. E depois, nas festas de São Benedito e Nossa Senhora do Rosário, eles saíam nas procissões cobertos por um grande guarda-sol. São esses cortejos antigos que até hoje são lembrados nas Congadas ou nos Maracatus e nas festas do Kalunga, juntando a imagem dos antigos reis negros com a imagem do Imperador (OLIVEIRA, 2001, p. 59).

Nas festas há uma hierarquização monopolizada por lideranças masculinas, mas nas questões de desenvolvimento social e aquisição de melhorias para a comunidade as mulheres se destacavam. Oliveira (2001) ressalta que mesmo enfrentando oposição dos esposos e filhos que as tiravam das reuniões promovidas por pesquisadores dizendo que não as queriam “incutidas com aquilo”. Nos registros dessas lutas muitas afirmam que os homens só entraram

depois que “a luta já estava andando”.

Apesar de não ser comum na cultura geral brasileira, na comunidade Riachão uma mulher se destaca enquanto liderança local, sendo ela a Dona Procópio. Atualmente, é considerada uma figura pública, com representação simbólica de guardiã da sabedoria passada por seus ancestrais. Assim, sua expressiva liderança social e religiosa a tornou uma referência no Quilombo Riachão em todo o Sítio Histórico e no cenário nacional.

Segundo ela, um de seus maiores orgulhos é a visita do Presidente do Brasil, o Sr. Luiz Inácio Lula da Silva. A visita do Lula à comunidade Riachão aconteceu durante o lançamento desse programa, na ocasião ele esteve na casa da líder daquela comunidade. A casa visitada por ele ainda hoje tem características próprias das casas construídas no início do quilombo (com armação de taboca, enchimento feito de barro e teto de piaçaba).

Durante o primeiro governo Lula, foi criado o Programa Brasil Quilombola, que agrega nove ações orçamentárias cujo alvo é as comunidades quilombolas, sob a responsabilidade dos Ministérios da Saúde, da Educação, do Desenvolvimento Agrário e da Secretaria Especial da Igualdade Racial da Presidência da República, cabendo a este último o papel de coordenação. As políticas públicas para as comunidades remanescentes foram determinadas pelo decreto 4.887, de 20 de novembro de 2003, que regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (MARINHO, 2014, p. 158).

A explicação que os Kalunga dão para a sua permanência nesse lugar é a simplicidade característica de comunidade rural. Mesmo que a memória da escravidão pareça efêmera, ainda assim está presente nos entremeios das lacunas dos discursos. Essa afirmativa decorre, sobretudo quando dizem que se reconhecem Kalunga, porque os seus antepassados vieram dos escravos, porque eles vivem no lugar desde que nasceram e por sempre terem a oportunidade de plantar e colher o que precisam para sobrevivência.

Mesmo com a memória do sofrimento dos seus antepassados à tona preferem remeter à sua história de quando passaram a constituir uma produtividade autônoma de sobrevivência, baseado no trabalho familiar. Tal postura ocorreu em diversas populações que foram colonizadas em toda América, já que a negação da descendência dos povos escravizados está diretamente ligada a um sistema de defesa da sua integridade física e de seu grupo. Ao conseguirem a liberdade silenciaram as suas memórias, ficando apenas as narrativas de heroísmo dos seus antepassados e os rituais de resistência implícitos nas danças como a Sussa, que é típica daquela comunidade.

Deve-se considerar que foram perceptíveis vários *silêncios* durante os primeiros contatos com a comunidade, que oscilavam entre as lembranças dos ancestrais e o esquecimento do sofrimento. No entanto, o fato de não quererem manifestar sobre as suas memórias não quer dizer que elas não estão presentes ou só aparecem em determinados momentos.

Em relatos espontâneos, por alguns instantes resgatam as memórias, que estão diretamente ligadas à uma reafirmação de identidade com o grupo. Assim, encontramos nos discurso dos interlocutores a lembrança do período de infância, época em que havia a participação de crianças nas rodas de conversas dos adultos e, sobretudo, os medos que surgiam dos perigos que tinham fora da comunidade.

Para eles, amenizar a herança da escravidão não é apenas, apresentar evocações de fugas de um trabalho pesado é uma maneira de silenciar os reflexos de sua descendência. Ao encobrir as marcas do preconceito racial, percebe-se uma tentativa de se apresentarem como pelo menos coadjuvante numa sociedade desigual. Em conversa com a senhora líder do Quilombo Riachão, observa-se o quanto ela busca dedicar-se ao não esquecimento de suas tradições culturais e religiosas.

Os seus discursos revelam um anseio em manter uma identidade cultural. Aqui, podemos afirmar que o conhecimento que ela tem sobre a sua cultura se relaciona com a teoria geertziana de que, “cultura é um padrão de significados transmitidos historicamente, incorporado em símbolos por meio dos quais os homens comunicam, perpetuam e desenvolvem seu conhecimento e suas atividades em relação à vida” (GEERTZ, 1989, p.103).

Em relatos espontâneos, ela diz querer muitas melhorias para as crianças e jovens, mas fica evidente a sua preocupação em relação à manutenção da tradição local como rodas de conversa com os mais velhos, a religião, etc. Mesmo participando de vários eventos acadêmicos, políticos e religiosos, segundo ela, ao ter uma oportunidade para falar de sua vivência, logo destacam o seu principal objetivo: que é a busca pela valorização do seu povo.

No ano de 2016, durante o I Encontro Interinstitucional de Educação e Cultura do Território Kalunga, evento realizado no município de Campos Belo, no Câmpus da Universidade Estadual de Goiás, em parceria com o Instituto Federal Goiano e a Universidade Federal de Goiás percebeu-se a importância dessa senhora para a comunidade enquanto liderança. Nesse encontro, houve a participação de vários líderes da comunidade Kalunga, porém, devido ela ser uma mulher que tem uma autoridade constituída no decorrer dos anos, foi a mais consultada para expressar sua opinião sobre a cultura, a saúde e a religiosidade de seu grupo.

Na ocasião, protagonizou um ato simbólico de transferência do seu “reinado” para uma jovem quilombola, que apesar de morar na cidade de Campos Belos, vem se destacando como liderança na luta pela perpetuação da tradição das comunidades Kalunga. Vale destacar que essa senhora é uma pessoa extremamente religiosa. A fé e a devoção que ela demonstra ter contagia qualquer a pessoa que se aproxime. Além do mais sua personalidade influencia o seu núcleo familiar e os moradores da comunidade Riachão.

Tal comportamento nos faz refletir sobre o homem religioso e sua experiência através da religião. Eliade (2001), ao abordar a temática do sagrado e profano, expressa que a experiência humana através da religião tem seus primórdios nas sociedades primitivas. Já Rosendahl (2002, p. 208) relata que essa “experiência religiosa, seja individual ou coletiva, acompanha o homem em sua longa história”.

E, podem ser analisadas em diversas manifestações religiões, mitos e culturas, salientando suas múltiplas variações e diferenças que foram ocasionadas pela história. Entretanto, esses fatos e a peculiaridade apresentada por muitos personagens interpelados, nos remetem a concepção de um comportamento característico do homem religioso, ideia que comungamos levando em consideração os estudos de Croatto (2001).

Portanto, daremos sequência com a discussão refletindo no próximo capítulo sobre as transposições na religiosidade da Comunidade Quilombola Riachão. E, sobretudo compreender os viventes da experiência religiosa com o sagrado que até determinado período se consideravam católicos e, após o contato com a religião protestante tenha se convertido, bem como evidenciar aqueles que optaram em permanecerem católicos e praticantes das crenças cotidianas.

CAPÍTULO 4

TRADUÇÃO CULTURAL NO CAMPO RELIGIOSO DA COMUNIDADE RIACHÃO

Por questões estruturais, construímos esse quarto capítulo para expor os resultados da pesquisa realizada, bem como as respectivas análises das observações feitas através do trabalho em campo e vivências com os Kalunga convertidos. Nesse sentido, vamos fazer algumas retomadas dos conceitos de cultura, identidade e tradução cultural, visto que no processo de mudança inerente dos hábitos ou crenças alguns fatores externos contribuem para que possam acelerar essas transformações, sejam esses fatores políticos, sociais ou religiosos.

Na pesquisa, restringimo-nos a pesquisar os fatores religiosos externos e como eles são analisados pelas pessoas convertidas ou não. Daremos atenção às vozes, expressões e sensação de pertença desse povo, tanto na nova religião como na comunidade em que vivem, bem como abordaremos os motivos e mecanismos que ativaram a necessidade de conversão a outra fé.

4.1 COSMOVISÃO E MISSÕES TRANSCULTURAIS

Para contextualizar os dados observados na pesquisa faz-se necessário uma reflexão sobre o comportamento do sujeito religioso que evangeliza a comunidade Riachão. Os pastores que promovem as caravanas para evangelizar aquele local e, ainda, o pastor dirigente que mora na comunidade se apresenta como partícipes de um universo espiritual cheio de experiências que validam sua vida ministerial. Tais experiências são explicadas por estudos realizados por Eliade (2001) onde ressalta que as experiências religiosas acompanham o indivíduo em toda a sua trajetória de vida e que tais experiências podem ser individuais ou coletivas.

Nos casos analisados no decorrer da pesquisa a longa experiência é abordada sobre a perspectiva de que precisam desenvolver ações que reproduzam os ensinamentos, as doutrinas para que os receptores vivenciem o sagrado em um mundo orgânico e estabeleça vínculos que, de acordo com Rosendahl (2002) permite a valorização subjetiva da consciência do sagrado. Contudo os valores representados são transformados pelas atividades da religiosidade e possuem aspectos culturais da comunidade na qual está inserida. Para o repasse dessas experiências demanda uma forma de comunicação em várias formas de linguagens levando em consideração as diferenças culturais e levem suas mensagens de modo que seja entendida na linguagem e cultura local.

De início, ao fazer as observações, percebe-se que os missionários tentam adaptar à cultura e cosmovisão local. Para aprofundar um pouco mais nesse termo, podemos dizer que eles comparam

as diversas cosmovisões a óculos de lentes coloridas através dos quais as pessoas veem-se a si mesmos e ao mundo ao seu redor. Cada coisa é vista com a cor ou tonalidade dos “óculos de cosmovisão” que a pessoas esteja usando. Além disto, uma vez que a maioria das pessoas estão acostumadas a um único par de óculos desde a época de suas lembranças mais antigas, elas não estão dispostas – mesmo que sejam capazes- a deixar, ainda que temporariamente, aquele par de óculos de lado a fim de olhar o mundo através de outro par de óculos (HESSELGRAVE, 1987, p. 485)

Nesse sentido a maneira como as pessoas veem, percebem, conhecem ou entendem a realidade do mundo no qual ela vive podemos chamar de cosmovisão. Para os líderes da igreja é fundamental que a mensagens seja entendida. Em uma entrevista o pastor que havia realizado uma ação missionária na comunidade relatou que ao convidar os Kalungas para serem participantes da igreja perguntava ao finalizar o culto que “Quem queira aceitar Jesus” segundo ele vinham umas oitenta pessoas, mas no outro dia ao visita-los e leva a Bíblia poucos aceitavam e os outros diziam que não era “da lei dos crentes”. Diante dessa situação as lideranças da Igreja Matriz orientaram para que modificassem os termos utilizados e a partir de então ao fazerem o convite perguntam “tem algum de vocês que querem passar pra lei dos crentes?” Segundo ele só vem à frente quem realmente quer fazer a sua decisão de mudar de “lei/fé”. O pastor, durante a entrevista ressalta que é fundamental analisar as peculiaridades da cultura receptora adotando temporariamente a cosmovisão local e depois mostra que precisam mudar de vida.

O interessante, nesse caso, é que em muitos casos, na visão dos líderes demora acontecer essas mudanças. Como exemplos os números de fiéis batizados, na primeira visita, no ano de 2015, em um universo de cento e quarenta convertidos havia somente quatro membros¹⁰, já na última visita em 2017 havia passado para doze membros. O pastor explicou que dois casais que eram amasiados casaram em cartórios das cidades mais próximas.

Na maioria dos casos convertido não são batizados porque não estão dentro das normatizações que a Igreja estabelece, contudo, mesmo alguns compartilhando que vez ou outra bebem bebidas alcoólicas, ou não largaram o vício do fumo, ou não são casados oficialmente em cartório, eles participam dos trabalhos da igreja e são identificados como crentes, porem não podem se tornarem membros. Ao conversar com uma senhora Kalunga na

¹⁰ Para a Igreja Assembleia de Deus a pessoa começa a ser membro da igreja após o batismo por imersão nas águas .

residência do pastor ela relatou que era crente há quatro anos, mas até hoje não havia largado o vício do cigarro.

Ainda assim, mesmo não sendo membros oficiais eles fazem parte de um grupo religioso que após fazer adaptações a cosmovisão, oferecem a sua cosmovisão porque fazem parte de um grupo que possuem doutrinas que moldam as vivências religiosas como a hierofania. Para Geertz (2008 p.103-5), “pela religião, a visão de mundo de um povo torna-se emocionalmente convincente por ser apresentada como uma imagem de um estado verdadeiro e coisas, especialmente bem arrumado para acomodar tal tipo de vida”. Na cosmovisão do missionário reelabora as normas que determinam o comportamento a ser executado na comunidade religiosa no qual ele faz parte professando sua fé.

4.2 CRIANDO UMA SENSACÃO DE PERTENÇA: vozes dos convertidos

Em todo território brasileiro, ocorrem diversas transformações no cenário religioso que removeu do catolicismo a posição de religião dominante. Tal fenômeno permite-nos abordar as manifestações opostas, a saber, as doutrinas das Igrejas Assembleia de Deus e as manifestações do catolicismo popular presentes na comunidade quilombola Riachão como manifestações híbridas, identificando conflitos e convergências dessa nova formação religiosa que revela mudanças no cenário religioso da comunidade.

Nesse sentido, isso foi possível por meio da narrativa, instrumento que possibilita entender as experiências de vida dentro de um contexto de significados e é tratada pela história oral como uma maneira de o sujeito entender suas experiências e ter o sentimento de integração do local onde vive, tornando as relações sociais em relações híbridas.

Entre tantos outros conceitos de hibridismo, Souza (2004), a partir de estudos de teóricos pós-coloniais, afirma que ele fomenta a relatividade de valores e verdades de um fenômeno social, associando à ambiguidade uma das principais características do hibridismo. Nesse sentido, o sujeito utiliza de variações linguísticas para representar sua noção de sujeito, ou seja, sua identidade, que não pode ser considerada genuína por ter traços do discurso de outro sujeito com o qual ele se relaciona. Na visão de Silva (2000, p. 87):

o processo de hibridização confunde a suposta pureza e insolubilidade dos grupos que se reúnem sob as diferentes identidades nacionais, raciais ou étnicas. A identidade que se forma por meio do hibridismo não é mais integralmente nenhuma das identidades originais, embora guarde traços delas.

Nas interpelações entre identidades e diferenças, Souza (2004) atenta para o aparecimento de interstícios que amparam a vigência de processos híbridos. Na perspectiva da hibridização cultural, o entrelaço das identidades se constituem de tal maneira que, com o passar do tempo, percebe-se que não há mais as bordas de um campo cultural. Para Silva (2000, p.88), o movimento híbrido não se caracteriza somente pelas questões demográficas, mas pode ser metafórico, um “cruzar fronteiras” ou mover-se livremente por territórios simbólicos, o que favorece a construção de novas identidades concebidas pelas narrativas individuais.

Em contextos culturais, essas novas configurações de identidades reportam que sua flexibilidade e fluidez, na perspectiva híbrida, não são cristalizadas, uma vez que sempre reportam ao seu mito fundador, o qual permanece pelas construções culturais, mas, através das invenções, tradicionaliza-se e, tanto um quanto o outro permite novas construções quando em contato com outras cosmovisões. Nas palavras de Hall (2009), assim é descrito esse processo:

As identidades podem funcionar, ao longo de toda a sua história, como ponto de identificação e apego apenas *por causa* de sua capacidade para excluir, para deixar de fora, para transformar o diferente em “exterior”, em objeto. Toda identidade tem, à sua “margem”, um excesso, algo a mais. A unidade, a homogeneidade interna, que o termo “identidade” assume como fundacional não é uma forma natural, mas uma forma construída de fechamento: toda identidade tem necessidade daquilo que lhe “falta” – mesmo que esse outro que lhe falta seja um outro silenciado e inarticulado (HALL, 2009, p. 110).

Na região pesquisada, no fato social analisado, a religiosidade do local, é perceptível esse movimento de hibridização fundamentado pela mobilidade identitária, tendo em vista que, na comunidade, encontram-se aspectos religiosos que assemelham aos de religiões africanas, contudo, a predominância do catolicismo popular é representada pelo grande número de pessoas que promovem as festas, as folias, os rituais simbólicos de cura e as expressões culturais como as cavalgadas.

Como já expressamos anteriormente, a religiosidade do povo Kalunga vai além de aspectos sociais, mas se caracteriza, principalmente, pela maneira de se expressar. É vital para o Kalunga a vivência coletiva, porque é aí que ele demonstra sua essência de vida, seja no catolicismo popular, sua identidade original, seja nas novas práticas religiosas que adentram a comunidade pelos fiéis de igrejas como a Assembleia de Deus, para os quais os momentos de encontros também são muito importantes.

Em relatos, ao serem interpelados sobre o motivo pelo qual frequentam os eventos religiosos, tanto os que ainda são católicos quanto os que já aderiram à nova fé narram que

para se fortalecerem na fé é necessário ter a “prática” dessa fé, o que se configura como uma afirmação da identidade do grupo religioso no qual pertence. Essa prática se dá por meio da reza (em casa ou em novenas na casa de vizinhos) ou de orações (ir à igreja nos dias de culto, fazer culto familiar ou em casa de vizinhos).

Em relação às festividades religiosas pertencentes ao catolicismo, elas têm uma importância cultural e oferecem reproduções simbólicas de coletividade. Dessa forma, expressam uma postura diferente na rotina das famílias, o que garante que a festa seja organizada, com os preparativos prontos no dia e horário determinados pelo calendário anual. Mas, as festas e/ou encontros do grupo que pertence à Igreja Assembleia de Deus não são diferentes, como é possível ver na Figura 09.

Figura 09: Culto na casa de família Kalunga.



Fonte: Silva, K. A, Abr /2016.

A Igreja Assembleia de Deus de Minaçu tem um calendário anual publicado na agenda de programações para o projeto de evangelização da comunidade. Sabendo disso, os adeptos da nova fé e toda a comunidade se organizam e mudam sua rotina para receberem a visita das caravanas. Em cada mês, uma das congregações ligadas à igreja matriz é responsável pela ação de evangelização, para tanto, elaboram estratégias que acreditam atender um maior número de pessoas. Almeida e Barbosa (2013, p. 322), descrevem umas das estratégias utilizadas pelos pentecostais “eles são reconhecidos pela ênfase nos laços familiares e pelo proselitismo”. Ora vão de casa em casa, realizando os cultos familiares, ora reúnem em barracões públicos ou no próprio templo da igreja, conforme se vê nas Figuras 10, 11 e 12.

Figura 10: Culto na casa de família Kalunga.



Fonte: Silva, K. A. abr /2016.

Figura 11: Culto no barracão próximo a escola.



Fonte: Marques, L., mar/2015

Figura 12: Culto no templo da Igreja Assembleia de Deus na comunidade Riachão.



Fonte: Marques, L., mar/2015

Em todas as ocasiões, além do discurso de que aquele é o momento oportuno para encontrarem e entregarem-se para Deus, os pastores afirmam que após a “entrega” eles receberiam “a graça da santidade e teriam a possibilidade de manifestar a alegria no Espírito Santo”, o que, na linguagem pastoral, seria o “tempo de salvação”. Nas palavras de Passos (2005, p. 31), “o tempo sagrado da salvação é absolutizado e o tempo profano da decadência e do pecado é relativizado” e, com essa concepção, a “salvação é entendida como justificação em Jesus Cristo e como santificação no Espírito Santo” (PASSOS, 2005, p. 32).

Para os pentecostais, a hegemonia do sagrado sobre o profano evidencia-se através das experiências individuais, sem necessidade de mediações. As experiências são marcadas pelas narrativas bíblicas, que se replicam no cotidiano da comunidade em forma de milagres, assim como escritas na Bíblia. Para tanto, segundo os estudos bíblicos presenciados no local, é fundamental que o fiel tenha um livre acesso à graça de Deus e conserve a originalidade da escrita bíblica, sendo assim, a “Bíblia é a narrativa que, antes de tudo, acontece, seja no sentido dos rituais e das experiências espirituais, seja no sentido da realização histórica daquilo que o texto fala” (PASSOS, 2000, p. 35).

Um dos pastores pioneiros na evangelização daquela comunidade, em um relato espontâneo lembrou que no início os Kalunga apresentavam ter medo do “livro da capa preta”

se referindo a Bíblia. Segundo ele os moradores do local eram amedrontados pelos poucos padres que passavam por ali para não aceitarem o livro em casa e que para ter aceitabilidade as pessoas que iam até ali evangelizar trocavam a capa da Bíblia. Hoje, para os novos convertidos da comunidade, ter a Bíblia em mãos é um ato de fé, independente se conseguem ler¹¹ ou não, empunham o livro como forma de adoração e expressão de adoração.

Figura 13: Encontro Unificado das congregações Kalunga



Fonte: Marques, L., mar/2015

Mas o que acontece para que eles, ao serem questionados, atribuem ao livro sagrado um poder de, ao mesmo tempo, ser um escudo de proteção e arma de ataque contra as forças do mal? A explicação mais provável é que as histórias bíblicas são passíveis de imitações por parte do fiel. O que foi observado é que as histórias que proclamam a presença do sagrado, que evocam as ações do Espírito Santo e as manifestações, como a glossolalia, são citadas como exemplos que devem ser seguidos por parte do grupo de fieis.

O líder religioso, nesse caso o pastor, e outros convertidos de fora ou da própria comunidade transmitem a mensagem bíblica através do discurso de que estão ali para apresentar um Deus soberano aos Kalunga, o que, de certa maneira, configura um cenário

¹¹ Baiocchi (2013, p. 43), já registrava que “os Kalunga não conheciam a escrita”. Atualmente, os mais velhos ainda não escrevem ou ler, poucos adultos tem familiaridade com a escrita e leitura. No grupo pesquisado a maioria das mulheres assinava o nome por terem “treinado” e os homens aparentavam ser alfabetizados de maneira precária. Uma senhora, já de idade não assinava.

favorável para as conversões acontecerem na comunidade Kalunga, visto que possuem facilidade para adquirir conhecimento e perpetuá-los por meio da oralidade.

Por diversas ocasiões, ao encontrar um grupo de convertidos na casa do pastor daquela comunidade, informaram que frequentavam a casa, mesmo em dias que não tinham culto na igreja, porque gostam de ouvi-lo contar as histórias da Bíblia. Aqui podemos refletir como começa a se formar novas narrativas que, diferente da linguagem, atenta-se para o conteúdo e não para a forma do que é dito. Com o conhecimento das histórias bíblicas, o Kalunga convertido repassa essa mensagem para seu núcleo familiar ou de amigos. Konings (2016, p. 238) diz o seguinte sobre esse contexto:

A narrativa sagrada tem de ser reconhecida e lida ou ouvida como tal, não como história profana ou informação histórica. Ela é falada numa linguagem *sui generis*, a linguagem religiosa. Como toda linguagem, ela produz seu efeito próprio e específico se entendida, decodificada, segundo o código semiótico que é seu. Para que isso seja possível, numa sociedade em que muitas linguagens se cruzam, é útil que exista quem possa acompanhar ou avaliar essa decodificação de modo científico, com conhecimento das coisas implicada nesse código: linguagem simbólica, referências históricas, conceitos antropológicos de tempos idos, sistemas religiosos com suas implicações socioculturais. Muitas vezes, esse acompanhamento é exercido pela própria tradição em que a narrativa religiosa navega. A tradição é por assim dizer o *nicho* ecológico da narrativa sagrada. Acontece, porém, em nosso mundo atual, que esse *nicho* ecológico acaba sendo perturbado, destruído até, como tantos outros.

Ao presenciar um desses momentos de diálogos em grupo, percebe-se que o líder religioso tenta desconstruir as devoções que os Kalunga têm aos santos tradicionais, e transfere todo o poder (de solucionar problemas, curar, abrir caminhos, mandar chuva, abençoar o plantio e a colheita) que outrora era atribuído aos Santos a Jesus Cristo, visto apenas sob a perspectiva da Bíblia Evangélica. Para eles, seria um novo sagrado que, na linguagem dos pastores, faz-se muito mais próximo, atuante e acessível que qualquer outro santo ou amuleto. Ademais, nessa mesma perspectiva, dizem que a palavra de Deus (a Bíblia) é o instrumento responsável para emitir a mensagem escrita e emanar força e proteção, Passos (2005).

A palavra pastoral legitima o poder atribuído a Deus em um processo de normatização que “estabelece leis, ordenanças e mandamentos que permitem a comunhão com o sagrado” (SILVEIRA E REIMER, 2012, p. 69). Nas palavras dos pastores, ter comunhão com Deus e não descumprir as leis transcendentais são pré-requisitos básicos para ser agraciado. Silveira e Reimer (2012, p. 69) acrescentam que, “como estratégia de definição da identidade, a religião identifica o ‘outro’, o que está fora da rotura e que, portanto, não está sujeito as prescrições, estando, pois, em situação de menor, caído, infiel e, em condições extremas, demoníaco”.

As práticas pentecostais presentes naquele lugar possuem uma dinâmica um pouco amistosa. Os evangélicos procuram ser carismáticos e se esforçam para trazer para o cotidiano as experiências do passado ao afirmarem que, agora, por serem crentes, tornaram-se “pessoas melhores”, “abençoadas” e aptas para a salvação. Ressaltam sempre nos cultos, através dos hinos (louvores) e testemunhos, que a experiência de salvação conduz ao novo convertido rupturas pessoais e sociais, o que é característico de religiões originárias do cristianismo.

Em um dos cultos analisados, de dez oportunidades dadas para que o público verbalizasse suas experiências, todos falaram do quanto estavam “atolados na lama do pecado” e que viviam na feitiçaria (o que permite refletir que, de uma maneira ou outra, mantinham contato com religiões que possuem tais práticas). O relato mais intrigante foi de um convertido Kalunga que, ao falar do seu processo de conversão, com aparente entusiasmo, ressaltou o quanto era valente, brigava em todas as festas e estava sempre pronto para matar ou morrer. Expressou que todos na região tinham medo dele, batia na mulher, nos filhos e bebia pinga todos os dias, apesar de tocar sanfona nas festas religiosas e puxar giro de folia, mas, um dia, ele decidiu que ia “passar para ser crente”. Atribuiu tal decisão à sua força de vontade, mas ressaltou que agora é guiado por Deus. Por isso, segundo ele, é uma nova criatura e canta músicas evangélicas de sua autoria, o que demonstrou assim que chegamos à comunidade.

Tais relatos reforçam o que Passos (2005, p. 37) escreve ao falar dos fieis pentecostais. Para o autor, “o fiel pentecostal é, nesse sentido, alguém qualitativamente distinto dos demais mortais pela capacidade de experimentar a salvação”. Além de se sentirem diferenciados dos demais, em suas narrativas sempre intensificam a busca por algo que não sabiam o que era e só conseguiram encontrar em contato com a nova religião. As experiências mais comuns são as de cura antes da decisão final, como se pode ver nas narrativas apresentadas que reafirmam os testemunhos de cura em família.

Olha eu estava com meu filho doente já ia pros cinco anos. Fizemo de tudo, mas de tudo mermo que ocê pensar. Levei no médico, num tinha nada e ainda tinha que correr com ele pros médicos direto e ninguém descobria o que ele tinha, nos benzedeiros, nos macumbeiro da região aqui tudinho ó (movimentava a mão em círculo como se estivesse falando de todo o Sítio Histórico) onde tinha um benzedor ou um macumbeiro me falava e eu ía com ele aqui na costa. Um dia eu encontrei na cidade um pastor que sempre andava aqui na região fazeno culto de casa em casa, num tinha a igreja inda não. Aí eu chamei ele e falei: oh pastor se o sinhô for lá em casa curar meu filho eu e minha famia interinha vai passa pra crente. Eu fui embora e pensei que ele nem ia. Cheguei e falei pra mué, essa bem aqui ó (estendeu a mão chamando a mulher para perto dele) ó muie eu falei pro pastor vir aqui, acho que vem não, mais se vier e ele curar nosso filho vamu todo mundo ser crente. Passou uns dia o pastor veio e disse que ia orar pelo o meu filho e nunca mais ele teria aquela doença. Eu repeti pra ele se o meu rapaz sara eu viro crente. O pastor orou e

o menino sarou na hora, nunca mais deu crise e eu falei agora vamu a famia toda ser crente (Kalunga, convertido).

A busca pela cura física e espiritual é o motor de quase todas as conversões, em seguida está a necessidade de resolução da situação financeira, o perigo de morte (por beber muita bebida alcoólica ou ser alguém agressivo), as pessoas que se convertem por meio da mídia (programas de TV e rádio) e, por último, por causa de algum membro da família. No relato apresentado acima, o senhor Kalunga diz que procurou por diversas vezes recursos médicos, mas, no geral, a maioria diz não ter condições, financeira ou de transporte, para tratar suas doenças. Muitos utilizam a fé e os conhecimentos sobre as plantas para a cura. Como em alguns casos o mal permanece, eles procuram “algo novo” para suprir as carências do cotidiano.

Após as visitas a campo, evidenciou-se o distanciamento que há entre as leituras sobre a temática e a realidade do lugar. Alguns estudiosos falam sobre o Quilombo Oficial e o Quilombo real, mas, não é de causar estranhamento a realidade da comunidade Riachão. De certo modo, é importante a defesa da preservação cultural de comunidades quilombolas, no entanto, o fato de ter igrejas evangélicas inseridas no local contribui para que haja uma transformação no cotidiano dessa comunidade, o que, nem sempre, é bem aceito por muitos, principalmente pelos líderes comunitários representantes.

Ao visitar a comunidade, observa-se na realidade uma visível falta de assistência social, são quase todos desassistidos em relação à saúde, lazer, alimentação, educação e, até mesmo, no campo religioso (pensando na questão do catolicismo oficial).

Na comunidade, os mesmos líderes que se posicionam contra a igreja são receptivos aos “benefícios” que ela leva para aquele local. Tais mudanças de posicionamento, segundo alguns teóricos, podem ser abordadas como “identidade fluida”. Independente de qual sejam as reais intenções das ações da igreja (geralmente proselitistas, como já abordadas no segundo capítulo), essas ações levam benefícios pontuais para aquele povo.

No decorrer das visitas, houve relatos de pessoas convertidas e não convertidas que diziam ter algo para se alimentar em casa porque receberam cestas da igreja. Famílias inteiras se vestem porque recebem doações de roupas da mesma instituição. Outras famílias vivem em condições desumanas e recorrem aos pastores e fieis da igreja para ajudá-los e suprir suas faltas. Assim, como notado na comunidade Riachão, Cássius Dunck Dalosto (2016), a partir de estudos feitos sobre as “Políticas públicas e os direitos quilombolas no Brasil: o exemplo Kalunga” analisou a situação de produção e econômica do Sítio Histórico no geral. A comunidade Riachão, que pertence o município de Monte Alegre, não foge à regra.

Primeiramente observa-se uma situação de pobreza vivenciada pela população da comunidade, uma vez que 2.974 (53,83%) dos quilombolas cadastrados possuem renda *per capita* de até R\$ 77,00, ou seja, vivem em situação de extrema pobreza, e apenas 353 (6,39%) vivem com renda *per capita* acima de meio salário mínimo (DALOSTO, 2016, p.187-188).

Diante disso, a presença da igreja, bem como as ações sociais que ela faz, muda a realidade local, de modo que muitas tradições, na visão de algumas pessoas, são esquecidas. É fato que a intenção principal da igreja é atrair fiéis, com o discurso de oferecerem o “Salvador”, o único Deus. Por outro lado, de acordo com teóricos que fundamentam a questão cultural, podemos reforçar que a identidade cultural do povo Kalunga não é totalmente abandonada, pelo contrário, percebe-se que eles possuem uma característica diferente de povos remanescentes africanos, uma vez que a maioria dos descendentes africanos fundamenta sua identidade nos seus antepassados.

Para os Kalunga, a auto-identificação acontece, na maioria das vezes, através do respeito e valorização da natureza e da terra, o que não se perde após adotarem a nova fé. Em diálogo com um morador Kalunga, ele relatou a vida sofrida que tinha antes de se “entregar a Deus” e os benefícios conquistados após a mudança espiritual. Entre as experiências, ele disse que a luta pela conquista legal das Terras quilombolas só aconteceu depois de fazer essa entrega. Assim acrescenta ele:

antes a gente ficava na escuridão total, ninguém tinha direito a nada, mas depois que os irmão começou a orar nas casas, não tinha nem igreja ainda, as coisa foi mudando. Conseguimos o reconhecimento do Sítio. Foi Deus que iluminou porque a gente tentava e não conseguia, mas agora não ele foi mostrando o caminho e até hoje nos lutamos por nossas terras. Muitos companheiros já conseguiram a posse da terra, mas vamos lutar até todos conseguirem.

Esse sentimento é presente nas entrelinhas do discurso dos entrevistados Kalunga convertidos, eles sentem orgulho por serem Kalunga e têm muito amor pelo local, pela terra em si, mas sentem-se diferenciados por viverem experiências que, somente na nova religião, conseguem ter, mesmo que isso ocasione rupturas pessoais ou sociais, como é o caso do batismo nas águas, ritual necessário para que se efetive a conversão e exemplificado nas Figuras 1 e 15.

O batismo nas águas por imersão, assim como a santa ceia, é um dos rituais mais importantes praticado pelos evangélicos, pois, ao submeter-se ao ato batismal, o convertido cumprirá mais um dos ensinamentos de Jesus Cristo descrito na Bíblia. Para a Igreja Assembleia de Deus, o batismo nas águas não é uma opção, mas é, acima de tudo, uma

obrigação para todo fiel. Tal ritual é, para os entrevistados, um momento de sepultamento e ressurreição, que configura e simboliza a morte carnal e ressurreição em Jesus Cristo.

Eles acreditam ser o sacrifício perfeito para a remissão dos pecados, restando agora viver uma vida de obediência total aos mandamentos bíblicos, os quais são repetidos, veementemente, pelo pastor durante o discipulado.

Figura 14: Momento do sermão antes do ato batismal.



Fonte: Marques, .L., Mar /2015.

Figura 15: Momento do batismo nas águas.



Fonte: Marques,.L., Mar /2015.

Esse ritual, além de integrar o novo crente ao rol de membros da igreja, confere, simbolicamente, o direito de ser considerado filho de Deus, o que garante, conforme ensinam, com base nas escrituras bíblicas, que, se forem fieis até o fim, terão o direito à vida eterna no céu. Hervieu-Léger (2005, p. 134) preconiza que o acesso ao batismo marca “a saída da segregação social, simbolicamente significada na exclusão religiosa” e o ato batismal torna-se um ritual que favorece a integração sócio religiosa na nova fé.

O que arriscamos dizer que se configura uma tradução cultural, visto que Hall (2014, p. 52) descreve o conceito de tradução como,

[...] aquelas formações de identidades que atravessam e intersectam as fronteiras naturais, compostas por pessoas que foram dispersadas para sempre de sua terra natal. Essas pessoas retêm fortes vínculos com seus lugares de origem e suas tradições, mas sem a ilusão de um retorno ao passado. Elas são obrigadas a negociar com as novas culturas, das tradições, das linguagens e das histórias particulares pelas quais foram marcadas.

Nesse caso, há uma reconstrução de identidades que, de certa maneira, torna coesa a identidade anterior com a identidade adquirida, apontando para uma dinâmica de sua formação, estabelecida por relações concretas e de conformidade do crente praticante. Assim, favorece uma hibridização cultural e religiosa visto que toda religião implica, de fato, uma mobilização específica da memória coletiva. Nas sociedades tradicionais, cujo universo simbólico-religioso é inteiramente estruturado por um conjunto de mitos que justificam a origem do mundo e do grupo, a memória coletiva está dada, uma vez que está inteiramente contida nas estruturas, na organização, na linguagem, nas práticas quotidianas de sociedades regidas pela tradição.

Diversos estudiosos, entre eles Stuart Hall (2003, p. 248), ao falar da diáspora, identidades e mediações culturais afirma que a cultura “não é, num sentido ‘puro’, nem as tradições populares de resistências a esses processos, nem as formas que as sobrepõem. É o terreno sobre o qual as transformações são operadas”. Contudo, na visão da Antropologia Moderna, o encontro com outras culturas não é mais entendido como um processo de aculturação, ou seja, a supressão da uma cultura para adoção de outra, mas, nesse caso, uma dinâmica cultural. Adotando essa perspectiva, percebemos que é possível que cada cultura tenha a capacidade de se adaptar às mudanças internas ou externas.

As mudanças que ocorrem no interior de determinada cultura podem ser alterações sutis que acontecem naturalmente, o que é característico dela, ou em um ritmo mais acelerado, ou seja, de maneira brusca. O que é interessante ressaltar aqui é que a cultura muda

independente de ter interferência externa ou não. Em relação à manifestação religiosa da comunidade Kalunga Riachão, o que foi perceptível é que essas mudanças ocorrem paulatina e individualmente, na medida em que as pessoas vão tendo contato com o grupo de evangélicos. Mesmo aqueles que não aderiram ao pentecostalismo representado pela Igreja Assembleia de Deus, de um modo ou outro, transformam seu modo de pensar e apresentar sua identidade.

O contato com o outro permite que reconfigure sua visão sobre a realidade local e sobre si mesmo e, a partir de novos elementos, formam opiniões e julgamentos sob o prisma de concepções externas. Em uma primeira visita a comunidade, ao conversar com uma mulher Kalunga, católica, ela expressou que antes (referindo-se ao início do trabalho da igreja na comunidade), ela era contra, porque achava que as ações da igreja iriam acabar com a tradição deles, mas agora percebia que eles estão ali fazendo o trabalho deles e as pessoas mudam se elas quiserem. Diante de todo o aporte teórico que já abordamos sobre religião, sabe-se que não é tão simples assim, que há todo um contexto do discurso proselitista da relação de poder.

O trabalho da igreja na comunidade recria histórias narradas, não só em relação à identidade com o lugar, mas nas relações sociais. O que se percebe no convertido é que ele não se sente tão marginalizado como antes, sem fazer juízo de valor, Por isso, é necessário registrar que não transmitem mais histórias de dominações ou marginalização e sim passam a ter uma consciência reelaborada e de busca por seus direitos através da luta política e social. Um dos entrevistados convertido já foi eleito vereador por duas vezes e vice-prefeito de Monte Alegre-GO.

Os quilombolas com os quais foram mantidos contatos durante a pesquisa sempre referenciavam a construção da identidade por meio do espaço físico, político, cultural e simbólico, demonstrando que estão em atividades de lutas por reconhecimentos e reivindicações das terras¹². Ademais, mesmo os convertidos tendo suas conquistas atribuídas ao novo sagrado, a memória tem um lugar privilegiado que serve de inspiração para a coletividade.

Contudo, organizam-se e buscam, a partir da memória e da oralidade, a identidade coletiva de luta para uma construção histórica da comunidade que até então não tem

¹² A comunidade Kalunga, localizada no nordeste do Estado de Goiás, se tornou pioneira na luta pelo reconhecimento institucional e pelo direito a propriedade territorial, a partir da participação da antropóloga Mari Baiocchi que desde 1982, quando teve o primeiro contato com a comunidade, atuou junto às lideranças locais visando tal objetivo. Essa ação pioneira culminou no reconhecimento da comunidade em âmbito estatal por meio da lei Estadual nº 11.409/91, que delegou-lhe o título de Sítio Histórico e Patrimônio Cultural Kalunga (MARINHO, 2014, p.156). Contudo, ainda hoje eles lutam pelo o direito de ter suas terras com registro individual, pois o reconhecimento é para o Sítio em sua totalidade e não por indivíduo ou família.

familiaridade com registros escritos. “A memória religiosa coletiva torna-se a aposta de uma reelaboração permanente, de tal modo que o passado inaugurado pelo acontecimento histórico da fundação possa ser apreendido a todo o momento como uma totalidade de sentido” (HERVIEU-LEGER, 2005. p. 70). A mesma autora ainda acrescenta que:

os crentes, ao preço de um trabalho de rememoração que é também uma reinterpretação permanente da tradição em função das questões do presente. Esta elaboração contínua da identidade religiosa coletiva efetua-se, por excelência, na atividade ritual que consiste em fazer memória (anamnese) desse passado que dá um sentido ao presente e contém futuro.

A interatividade dos quilombolas com a natureza e tão valorizada como as relações sociais, por isso, tanto as transformações da natureza como das narrativas vão se construindo de acordo com os novos contatos tidos no decorrer do tempo, principalmente quando diz respeito às crianças. A Igreja Assembleia de Deus, conforme se percebe, investe bastante na evangelização infantil e, nas palavras do pastor local, é com as crianças que é preciso trabalhar mais, para não crescerem tão devotos de Santos e imersos na cultura tradicional da comunidade.

Figura 16: Momento De Evangelização de crianças..



Fonte: Silva, K. A, Abr /2016.

Como representado na Figura 16, o trabalho com crianças é evidente. Devido à característica peculiar de invisibilidade e de não aproximação com o de fora, o processo de

evangelização é dificultado, mas, voltar suas atenções para a nova geração é uma estratégia da igreja para quebrar a lacuna de afastamento. Os pastores acreditam que terão mais aceitabilidade e que o processo será facilitado porque não terão a barreira do isolamento. Dalosto (2016, p. 178) afirma que “é importante ressaltar que os Kalunga, como estratégia de sobrevivência, buscavam o máximo manterem-se distantes dos ‘de fora’”. Aliás, diversos são os relatos de indivíduos que fugiam ao ver pessoas “de fora”.

Nessa questão, os adultos e os idosos, realmente, ainda são distantes e não permitem muitos contatos, os adolescentes e jovens, ainda não se aproximam, ficam às margens dos eventos promovidos pela igreja e só participam na hora da alimentação. Já as crianças são receptivas, mas, mesmo assim, ainda com certo limite de proximidade.

Nesta dissertação, o foco foi abordar as transformações que ocorreram no cenário religioso na comunidade quilombola Riachão através das ações da Igreja assembleia de Deus. Desse modo direcionamos um olhar mais atento para esse objetivo, buscando identificar a concepção que eles têm dessa hibridização religiosa que está acontecendo desde que passou a ter a inserção de outras culturas naquele lugar.

No processo de encontro cultural da religião católica com a protestante, culmina em práticas que correspondem às particularidades dos viventes com o sagrado. Ou seja, uma não excluiu a outra, já que os símbolos, os mitos e os rituais se reconfiguram e, dependendo da intensidade da relação do fiel com o sobrenatural é que se constroem vínculo a instituição religiosa, bem como as suas doutrinas, seja essa inserção religiosa da Igreja Assembleia de Deus ou de outros segmentos como universidades.

No entanto, é perceptível uma mudança de posicionamento religioso inédito, que de uma maneira ou outra, incomodou tanto os adeptos do catolicismo popular quanto a igreja protestante que adentrou na comunidade. Talvez, seja oportuno para uma abertura para novas experiências religiosas, porque, segundo Otto, (2007), as experiências religiosas podem acontecer na esfera racional da consciência, contudo, suas interpretações ocorrem nas lacunas das fragmentações do consciente e do inconsciente.

CONCLUSÃO

Diante do exposto até o momento podemos chegar a algumas conclusões. Primeiro, a religião se apresenta de maneira simbólica e em diferentes linguagens, o que a torna um fenômeno plural passível de construções e reconstruções sociais que representam uma identidade cultural. Segundo, a pluralidade favorece o surgimento de diversas religiões divergentes do catolicismo, entre elas, o protestantismo que, em seus desdobramentos, apresenta o pentecostalismo como segmento, do qual a Igreja Assembleia de Deus é pertencente e subsidia a nossa pesquisa como um dos objetos analisados.

Após analisarmos o contexto histórico e social de surgimento e construção do Sítio de Histórico e patrimônio Cultural Kalunga, a partir do aporte teórico de Baiocchi (2013), Almeida (2014) e as visitas no local percebemos que o Quilombo Kalunga está passando por inúmeras transformações sociais, o que acontece por diversos motivos, e a comunidade Riachão não tem ficado alheia a esse processo. Em alguns casos, esse processo é muito menos religioso e muito mais social e político. Durante a pesquisa, em diálogo com quilombolas de outras comunidades, que não têm a efetiva participação da igreja e não possuem ainda ações específicas de evangelização, relataram que as transformações culturais têm acontecido também, significativamente. Nesses casos, eles atribuem tais mudanças e depositam toda preocupação da preservação cultural ao fato dos jovens de hoje não quererem mais participar das rodas de conversas, dizem que eles estudam fora e na época das festas são liberados para participarem e simplesmente não vão.

Em outros casos, citam a televisão e relatam que muitas pessoas se envolvem com as tecnologias, o que influencia comportamentos que até pouco tempo não tinham, uma vez que os conteúdos midiáticos geram expectativas cada vez mais associadas a costumes não quilombolas. É certo concluir que, na medida em que o quilombola tem contato com um universo distinto do seu, cria um misto de frustração entre o que lhe é apresentado como novo, em um mundo de possibilidades, e sua realidade de limitações, que o impede de usufruir daquilo que julga ser bom. Contudo, há transformações socioculturais com ou sem a presença da Igreja, porém, em comunidades onde há ações missionárias e, principalmente nos lugares que têm templos construídos frequentemente, as mudanças estão atreladas à nova doutrina presente ali, o que se aplica na comunidade pesquisada, a saber, Riachão.

No último capítulo, ouvimos as vozes do convertido porque, certamente, o processo de tradução ou hibridização que acontece naquela comunidade é complexo e não é fácil para ser

analisado. Para tal exercício, nos deparamos com iniciativas integracionistas, preservacionistas e, ainda, em outras que, realmente, segregam culturalmente os quilombolas. No entanto, concordamos que, independente de qual iniciativa prevaleça, haverá consequências ocorridas por meio da linguagem ou dos costumes.

Enfim, por ter uma diversidade de pulverização dessas culturas, de uma maneira ou de outra, ao ter contato com os de fora, os quilombolas absorvem, mas também transmitem vários aspectos de sua cultura local.

Esses processos de transformação e ressignificação nos levam a concluir que, se há uma demanda de procura por essa nova religião, os que as procuram ou são conduzidos para tal buscam encontrar alguma resposta para seus anseios. Não se deve, jamais, impor nenhum elemento externo às comunidades quilombolas, ou qualquer outra que seja, o que é considerado um desrespeito humano e cultural. Mesmo áreas não religiosas como educação, saúde ou meios de subsistência devem ter cautela para não haver imposição e sim negociação.

Para finalizar essa pesquisa, acreditamos também que, por outro lado, é respeito cultural não privar os quilombolas do direito de fazerem escolhas dentro do seu próprio ambiente cultural. Cada comunidade intercultural precisa ter autonomia e capacidade de tomar decisões para seu próprio desenvolvimento, independente se social, cultural ou religioso, mesmo que isso seja através de conflitos. Na questão religiosa, a presença da Igreja Assembleia de Deus na comunidade promove uma aproximação do Kalunga do conhecimento de valores bíblicos e cristãos, o que capacita para uma reflexão interna. Além disso, ao concluir a pesquisa, percebemos que são mudanças voluntárias e desejadas, visto que todas as pessoas entrevistadas, ao entrarem para as “leis dos crentes”, como costumam dizer, estavam procurando algo que não haviam encontrado ainda em suas tradições.

Se as culturas são fluidas e mutáveis, não é compreensivo que o fato de um quilombola procurar novos valores, independente se valores bíblicos, possa configurar uma extinção cultural violenta, como é defendido por muitos pesquisadores. Questionar as motivações missionárias é sempre válido, mas, sabe-se que há iniciativas particulares, científicas e governamentais que atuam no quilombo Kalunga, conduzidas pelas mais variadas motivações. Todavia, o que se percebe em muitos discursos é que há uma discriminação em relação à iniciativa de evangelização das igrejas que eles consideram como dominantes. Nesse sentido, é como se a dominação religiosa fosse mais desprezível que a dominação política, por exemplo.

Enfim, percebemos que o que acontece na comunidade Riachão não é uma catequização, mas um compartilhamento de fé por pessoas que estão convictas de que podem

contribuir com o outro. Tais ações, quando compartilhadas com alguém que deseja receber, não podem ser caracterizadas como opressão cultural e sim como um momento de hibridização. Afinal, são feitas abordagens nos códigos das comunidades para que a mensagem possa ser compreendida e para que não haja uma ruptura com o seu comportamento diário.

Valendo-se da imparcialidade, concluímos que as pessoas convertidas têm um alto grau de consciência sobre a importância da valorização da sua própria cultura, da sua linguagem, dos meios de produção da agricultura e da valorização de suas conquistas pessoais e coletivas. Compreendemos que o posicionamento de grupos que defendem a preservação cultural em não querer essa interação com os evangélicos dentro da comunidade pode ter sua origem no passado de repressão e dor enfrentado pelos quilombolas, mas, diante das atuais demandas daquela comunidade, não permitir um diálogo daquelas pessoas com novas propostas religiosas, caracterizaria uma omissão. Toda forma de opressão ou dominação, realmente, deve ser evitada, mas o diálogo com outras culturas e outros tipos de fé é benéfico, até porque, como apresentado no corpo do texto deste trabalho, a identidade verdadeira é aquela que a pessoa escolhe, nesse caso, o quilombola pode escolher ser protestante e continuar com sua identidade quilombola.

REFERÊNCIAS

- ABREU, Sandra Elaine Aires. **A criação da faculdade “Bernardo Sayão” e o protestantismo em Goiás.** Dissertação (Mestrado Educação Escolar Brasileira) – Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 1997.
- ALENCAR, Gedeon. **Protestantismo Tupiniquim:** hipóteses sobre a (não) contribuição evangélica à cultura brasileira. São Paulo: Arte editorial, 2005.
- ALMEIDA Ronaldo; BARBOSA, Rogério. Transmissão religiosa nos domicílios brasileiros. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (Orgs.) **Religiões em Movimentos:** o censo de 2010. Petrópolis: Vozes, 2013. p. 311-328.
- ALMEIDA, M. G. **Territórios de quilombolas:** pelos vãos e serras dos Kalunga de Goiás - patrimônio e biodiversidade de sujeitos do Cerrado. Ateliê Geográfico. Edição Especial. Vol. 4, Nº 9 (2010) p. 36-63.
- _____. O etnocentrismo e turismo nos Kalunga do nordeste de Goiás. In: LIMA, Ismar Borges (Org.) **Etnodesenvolvimento e gestão territorial:** comunidades indígenas e quilombolas. Curitiba: CRV, 2014, p. 195-212.
- ALTMANN, Walter. Prefácio. In: REIMER, Haroldo. **Liberdade Religiosa na História e nas Constituições do Brasil.** São Leopoldo: Oikos, 2013, p. 7-10.
- ALVES, Rubem Azevedo, **O que é Religião?** São Paulo: Abril Cultural, 1984.
- BAIOCCHI, Mar de Nasaré. **Kalunga:** povo da terra. 3ª ed. Goiânia: Editora UFG, 2013.
- BERGER, P. L. **O dossel sagrado:** elementos para uma teoria sociológica da religião. 5ª ed. São Paulo: Paulinas, 2004.
- BERGER, Peter; LUCKMANN, Thomas. **A construção social da realidade.** 26ª ed. Petrópolis: Vozes, 1985.
- BOFF, Leonardo. **Experimentar Deus:** a transparência de todas as coisas. Campinas: Versus, 2002.
- BONOME, José Roberto. **Cultura e Religião.** Goiânia: Ed. PUC Goiás, 2010.
- BORGES PEREIRA, J. B. Prefácio. In: BAIOCCHI, M. N. **Negros de Cedro:** um estudo antropológico de um bairro rural de Goiás. São Paulo: Ática, 1983, p. 10-15.
- BURKE, Peter. **Hibridismo Cultural.** São Leopoldo, Unisinos, 2008.
- CABRAL, D. **Assembleia de Deus:** a outra face da história. 2ª ed. Rio de Janeiro: Betel, 1998.
- CAMPBELL Joseph. **O Poder do Mito.** Tradução de Byl Moyer. São Paulo: Palas Athena, 1991.

CASSIRER, Ernest.. **Linguagem e Mito**. São Paulo: Perspectiva, 1985.

CENSO IBGE (2010). Disponível em: <http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/censo2010/caracteristicas_religiao_tab_pdf.shtm>. Acesso em: 25 jul. 2016.

CHAUÍ, Marilena. Convite à filosofia. São Paulo: Ática, 2000.

CHAUL, N. **A Construção de Goiânia e a Transferência da Capital**. Goiânia: UFG, 1999.

CONDE, Emílio. **Histórias das Assembleias de Deus no Brasil**. 4º ed. Rio de Janeiro: CPAD, 2005.

CRAWFORD, Robert. **O que é religião?** Tradução Gentil Avelino Titton. Petrópolis: Vozes, 2005.

CROATTO, José Severino. **As Linguagens da Experiência Religiosa**: uma introdução à fenomenologia da religião. Tradução Carlos Maria Vasquez Guitiérrez. São Paulo: Paulinas, 2001.

DELGADO, Lucília de A. N. **História oral**: memória, tempo, identidade. Belo Horizonte. Autêntica, 2006.

DHEHER, M. N. Notas para uma história da educação confessional protestante. **Educação e Misão**, ABIEE, Brasília: nº1, p. 11-29, 2003.

_____. **A Igreja Latino-americana no Contexto Mundial**. 3ª ed. Vol. 4. São Leopoldo: Sinodal, 1999.

DIEGUES, A.C. S. **O mito moderno da natureza intocada**. 3ªed. São Paulo: HUCITEC, 2001.

DOLOSTO, Cássius Dunk. **Políticas Públicas e os Direitos Quilombolas no Brasil**: O exemplo Kalunga. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2016.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Martins Fontes. 1996.

_____. **As Regras do Método Sociológico**. Tradução de Paulo Neves. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

ELIADE, Mircea. **Mito e realidade**. São Paulo: Perspectiva, 1972.

_____. **O Sagrado e o Profano**: A essência das religiões. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

FEITOSA, João (org.). **Fragmentos da Nossa História**: vitórias e conquistas de um povo. Goiânia: Karis, 2006.

FERNANDES, C. R., **Os saberes e sabores da cultura Kalunga**: origens e consequências das alterações nos sistemas alimentares. Dissertação de mestrado. Universidade de Brasília, Brasília – DF, 2014.

FURTADO, Rafael Nogueira. **Ascese e racionalização**: Weber, Foucault e o problema do controle da conduta. Universidade Federal de Sergipe. PROMETEUS – Ano 6 – Número 11- Janeiro-Junho/2013.p. 187-225.

GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. 1º ed. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

_____. **Nova Luz Sobre a Antropologia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

GIL FILHO, Sylvio Fausto. **Espaço sagrado**: estudo em geografia da religião. Curitiba: IBPEX, 2008.

GOMIS, Moizeis A. **Quando Samambaia Pegou Fogo**. Iporá – GO: [s.n.]. 2012. Disponível em: <http://www.oestegoiano.com.br/noticias/cultura/iniciamos-a-publicacao-de-livro-de-moizeis-alexandre-gomis>. Acesso em: 27 ago. 2016.

GUSDORF, G. **Mito e Metafísica**. São Paulo: Convívio, 1995.

HALL, Stuart. **Identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

_____. Quem precisa de identidade? In: SILVA, Tomaz Tadeu et. al. (Org.) **Identidade e Diferença**: a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis: Vozes, 2009, p. 103-135.

HERVIEU – LÉGER, Dnièle. **O Peregrino e o Convertido**: a religião em movimento. Tradução de Catarina Silva Nunes. Lisboa: Gradativa, 2005.

HIGUET, Etienne Alfred. Interpretação das imagens na teologia e nas ciências da religião. In: NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza (org.). **Linguagens da Religião**: desafios, métodos e conceitos centrais. São Paulo: Paulinas, 2012, p. 69 – 106.

HOBBSAWM, Eric. **Sobre história**: ensaios. Tradução de Cid Knipel Moreira. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

KARASCH, Mary. O quilombo do ouro na capitania de Goiás. In: GOMES, Flávio; REIS, João José (Orgs.) **Liberdade por um fio**: história do quilombo no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

KONING, Jhoan. **Linguagens Religiosas e Narrativas sagradas**. Dossiê: Narrativas Sagradas e Linguagens Religiosas. Belo Horizonte, v. 14, nº 42, p. 236-239.

KUPER. Adam. **Cultura**: a visão dos antropólogos. Bauru: Edusc, 2002.

LEITE FILHO, Tácito da Gama. **Seitas Neopentecostais**: seitas do nosso tempo. Vol.3. Rio de Janeiro: JUERP, 1990.

LEMONS, C. T. **Religião e tessitura da vida cotidiana**. Goiânia: Ed. da PUC Goiás, 2012.

LÉONARD, E.G. **O Protestantismo Brasileiro**: estudo de eclesiologia e história social. Tradução de Linneu de Camargo Schutzer. Rio de Janeiro e São Paulo: JUERP/ASTE, 1981.

LOIOLA, Maria Lemke. **Trajetória atlântica, percursos para a liberdade: africanos e descendentes na capitania dos Guayaze**. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2008.

MARIANO, André. **Pentecostalismo Clássico**: pouco pesquisado, pouco conhecido. Curitiba: Prismas, 2015.

MARIANO R. **Neopentecostais**: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil. 2ª ed. São Paulo: Loyola, 2005.

MARINHO, Thais Alves. Cultura Kalunga: entre a territorialidade e o culturalismo. In: LIMA, Ismar Borges (Org.) **Etnodesenvolvimento e gestão territorial**: comunidades indígenas e quilombolas. Curitiba: CRV, 2014, p. 155-178.

MARX. Karl. **Contribuição à Crítica da Economia Política**. São Paulo, Martins Fontes, 1977.

MATA, Sérgio da. **História e Religião**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2010.

MENDONÇA, A. G. **O Celeste Porvir**: a inserção do protestantismo no Brasil. 3ª ed. São Paulo: Edusp, 2008.

_____. **O Protestantismo no Brasil e suas Encruzilhadas**. REVISTA USP, São Paulo, n.67, p. 48-67, setembro/novembro, 2005, p. 50-51.

MENDONÇA, A.G.; VELASQUES FILHO, P. **Introdução ao Protestantismo no Brasil**. São Paulo: Loyola, 2002.

MESLIN, Michel. **Fundamentos de antropologia religiosa**: a experiência humana do divino. Tradução de Orlando dos Reis. Petrópolis: Vozes, 2014.

MORAIS, Itelvies José. **Protestantes pentecostais em Goiânia**: Discurso e ação política. Tese (Doutorado em ciências sociais), Universidade de Brasília. Brasília: 2007.

MOSCOVICI, Serge. **A Representação Social da Psicanálise**. Tradução Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

MOTA, Rosiane Dias. Protestantismo, identidade territorial e territorialidades da comunidade quilombola. In: ALMEIDA, Maria Geralda (Org). **O Território e a Comunidade Kalunga**: quilombolas em diversos olhares – Goiânia: Gráfica UFG, 2015, p. 250-271.

NEGRÃO, Isaías da Silva. **Revista AMME**. Ano I. Janeiro a Junho. Minaçu, 2013.

NEVES, M. V. M. **Festa do vão do Moleque: religiosidade e identidade étnico cultural**. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião), Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2017.

OLIVEIRA, Eliezer Cardoso. As representações do medo e das catástrofes em Goiás. Tese (Doutorado em Sociologia), Universidade de Brasília, Brasília, 2006.

OLIVEIRA, Raquel (Org.) **Uma história do povo Kalunga**. Brasília: Ministério de Educação -MEC, 2001.

ORO, Ivo P. **O Fenômeno Religioso: como entender**. São Paulo: Paulinas, 2013.

OTTO, Rudolf. **O Sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional**. Tradução de Walter O. Schlup. São Leopoldo: Sinodal / EST; Petrópolis: Vozes, 2007.

PALACIN, Luís. **Fundação de Goiânia e Desenvolvimento de Goiás**. Goiânia: Ed. Oriente, 1973.

PALACIN, L.; MORAIS M. S. **Sociedade colonial:(1549 a 1599)**. Goiânia: UFG, 1981.

PAMPLONA, Renato Ivo. **O Amianto Crisotila e a SAMA: 40 anos de história**. Minaçu, Goiás: [s.d.], 2003.

PASSOS, João Décio. **Pentecostais: origens e começos**. São Paulo: Paulinas, 2005.

PEREIRA, Walter Nei. **Assembleia de Deus: teologia e perspectivas**. Curitiba: Editora Prisma, 2015.

PIRES, Frederico Pieper. A dança do símbolo no cenário da hermenêutica. In: HIGUET, Etienne Alfred; MARASCHIN, Jaci (ed.). **A Forma da Religião**. São Bernado do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2006; p. 27- 44.

PIERUCCI, A. F. O crescimento da liberdade religiosa e o declínio da religião tradicional: a propósito do Censo de 2010. In:TEIXEIRA, F. e MENEZES, R. (Orgs.) **Religiões em movimento: o Censo de 2010**. Petrópolis: Vozes, 2013, p. 49-87.

REILY, D. A. **História Documental do Protestantismo no Brasil**. São Paulo: Aste, 1984.

REIMER, Haroldo. Cultura e Religião. **Caminhos**. Goiânia, v.2, nº2, jul./dez. p.7-15, 2004.

_____. **Liberdade Religiosa na História e nas Constituições do Brasil**. São Leopoldo: Oikos, 2013.

REIMER, Ivoni Richter [*et.al.*]. Hermenêutica, história e discursos: entretelas, intervenção e mobilização sociais por meio de expressões religiosas. In: MOREIRA. A. S. et.al.(Orgs.), **Religião, espetáculo e Intimidade: múltiplos olhares**. Goiânia: Ed. da PUC Goiás, 2014, p. 101-126.

ROSENDAHL, Zeny. **Espaço e Religião: uma abordagem geográfica**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2002.

SILVA, M. J. **Quilombos do Brasil Central: Violência e Resistência Escrava**, Goiânia: Kelps, 2003.

SILVA, Tomaz Tadeu. A produção social da identidade e da diferença. In: SILVA, Tomaz Tadeu et. al. (Org.) **Identidade e Diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis: Vozes, 2009, p. 73-103.

SILVEIRA, João Paulo de Paula ; REIMER, Haroldo. Prolegômenos para uma história cultural das religiões. In: REIMER et. al. (Orgs.). **Primeiros diálogos: uma introdução à reflexão histórica**. São Leopoldo: Oikos, 2012, p. 61-72.

SOARES, P.S. Tecnologias e Saberes Africanos. In. MORAIS, C. C.P.; OLIVEIRA, L. F. et. al. (Org.), **Educação quilombola**. Goiânia: FUNAPE; UFG/CIAR, 2013.

VALENTIN, Ismael forte. **A Reforma Protestante e a Educação**. Revista de Educação do COGEIME, Ano 19 – nº 37 – julho/dezembro 2010, p. 59-70.

VELLOSO, A. D. **Uma análise do processo histórico-espacial da comunidade do Engenho II – Kalunga**. Dissertação (Mestrado em Gestão ambiental), Universidade de Brasília, Brasília: 2007.

VINGREN, Ivar. **Diário do Pioneiro Gunar Vingren**. Rio de Janeiro: CPAD, 2000.

WEBER, Max. **A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

WEBER, Max. **Sociologia das Religiões**. Tradução Claudio J. A. Rodrigues. São Paulo: Ícone, 2010.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomaz Tadeu, et. al. (Org.) **Identidade e Diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis: Vozes, 2009, p.5-72.