



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ  
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA E ANTROPOLOGIA**

**ALEF MONTEIRO DE SOUZA**

**CIDADÃOS DO CÉU, E QUILOMBOLAS NA TERRA:  
UM ESTUDO SOBRE ARTICULAÇÕES ENTRE CRENÇAS PENTECOSTAIS E  
ASPECTOS DA TERRITORIALIZAÇÃO DE UM QUILOMBO AMAZÔNICO**

**BELÉM  
2021**

ALEF MONTEIRO DE SOUZA

**CIDADÃOS DO CÉU, E QUILOMBOLAS NA TERRA:  
UM ESTUDO SOBRE ARTICULAÇÕES ENTRE CRENÇAS PENTECOSTAIS E  
ASPECTOS DA TERRITORIALIZAÇÃO DE UM QUILOMBO AMAZÔNICO**

Dissertação apresentada como requisito final para a obtenção do título de Mestre em Sociologia e Antropologia, com concentração em Antropologia, pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Pará.

Orientador: Prof. Dr. Manoel Ribeiro de Moraes Júnior.

BELÉM  
2021

### CIP - Catalogação na Publicação

M705c Monteiro, Alef Cidadãos do céu, e quilombolas na terra: um estudo sobre articulações entre crenças pentecostais e aspectos da territorialização de um quilombo amazônico / Alef Monteiro de Souza. Belém: PPGSA-UFPa, 2021. 110 f.

Orientador: Manoel Ribeiro de Moraes Júnior.  
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal do Pará, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia, 2021.

1. Antropologia das populações afro-brasileiras.  
2. Pentecostalismo. 3. Quilombos. 4. Território. I. Ribeiro de Moraes Júnior, Manoel, orient. II. Título.

ALEF MONTEIRO DE SOUZA

**CIDADÃOS DO CÉU, E QUILOMBOLAS NA TERRA:  
UM ESTUDO SOBRE ARTICULAÇÕES ENTRE CRENÇAS PENTECOSTAIS E  
ASPECTOS DA TERRITORIALIZAÇÃO DE UM QUILOMBO AMAZÔNICO**

Dissertação apresentada como requisito final para a obtenção do título de Mestre em Sociologia e Antropologia, com concentração em Antropologia, pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Pará.

Aprovado em: 19 de março de 2021.

Banca Examinadora:

---

Prof. Dr. Manoel Ribeiro de Moraes Júnior (PPGSA/UFPA) – Orientador

---

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Michele Escoura Bueno (PPGSA/UFPA) - Examinadora interna

---

Prof. Dr. Saulo de Tarso Cerqueira Baptista (PPGCR/UEPA) – Examinador Externo

---

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Zélia Amador de Deus (ICA/UFPA) – Examinadora externa

Ao Movimento Negro educador.  
Aos quilombolas que lutam pela germinação de “sementes da vida”.  
À Eurides Martins (*in memoriam*).

## AGRADECIMENTOS

Uma das bagagens mais importantes que levo do mestrado é a certeza de que o trabalho científico é uma produção coletiva; sem a cooperação de várias pessoas eu não teria tido condições para realizar o trabalho científico que realizei. Por isso quero agradecer a essas pessoas, já me desculpendo por uma eventual falha da memória.

Agradeço imensamente ao meu irmão Adnan Monteiro que tem cuidado de mim não como um irmão, mas como um grande amigo e pai. Junto com a CAPES ele foi o meu maior financiador, o computador em que escrevo, a moto que usei para ir ao quilombo, ajuda financeira, tudo isso ele colocou à minha disposição. Graças a ele hoje me formo como mestre.

Igualmente agradeço à família de amigos que a vida me deu, uma família que cuidou de mim para muito além de laços de sangue, falo da minha amiga Maira, Lúcia, Berg e Vó Eurides (que recentemente nos deixou). Eles me deram moradia, alimentação e muito amor. Serei eternamente grato pela adoção da Vó Eurides e da Lúcia Martins, esta se fez não “só” minha amiga, mas uma mãezona. Tal acolhimento só foi possível porque, antes de todos, minha amiga Maira Martins me acolheu. Te amo muito, amiga! Quero te levar para sempre comigo e espero retribuir a ti e a toda tua família o bem que fizeram a fazem a mim.

Agradeço aos amigos, especialmente às amigas, que fiz no mestrado: Evelyn, Laiane, Keké, Larissa, Manu e minha amiga e irmã de orientação Glaucia. Vocês tornaram essa jornada muito menos pesada. Nossas discussões dentro e fora da sala de aula me ajudaram muito a pôr as ideias no lugar e nossos encontros de ócio foram indispensáveis para recarregar as baterias. E Glaucia, não posso deixar de te agradecer por me aguentar rrsrrs poucas pessoas teriam tido a paciência que tu tens! Sem ti eu não teria clareado muitas ideias e sem teus apontamentos críticos meus textos seriam horríveis! Te amo!

Agradeço ao apoio emocional e financeiro (rrsrrsr) da minha namorada Lanny Sena que em tão pouco tempo junto a mim tem sido uma grande parceira. Te amo!

Agradeço às minhas amigas e mentoras do GEAM, Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Marilu Marcia Campelo e Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Zélia Amador de Deus, sem vocês eu não teria conseguido fechar esse texto a tempo. Vocês foram e são incríveis! Espero um dia ser tão bom na vida intelectual quanto vocês. Igualmente, agradeço à Prof.<sup>a</sup> Dr. Michele Escoura Bueno, sem a qual eu não teria conseguido apresentar um texto em melhor condição e muito menos ingressar no doutorado. Michele, te considero uma grande amiga e um modelo de professora universitária, como poucas consegues combinar uma docência brilhante e humana a uma expertise ímpar de pesquisadora. Tomara que um dia eu consiga ser tão bom quanto tu és! Te admiro imensamente.

Agradeço ao meu orientador, Prof. Dr. Manoel Ribeiro de Moraes Júnior, sem o qual eu não teria conseguido entregar este texto dentro dos prazos tão apertados que tive que cumprir. Também agradeço a paciência! rrsrsrsr tenho certeza que outro orientador dificilmente me daria tanta liberdade para trabalhar. Mesmo discordando de mim em alguns aspectos, sempre me apoiou e me deu incentivo para continuar na pesquisa e na vida acadêmica como um todo. Viabilizou viagens e estadias, me auxiliou com recursos financeiros próprios, enfim, foi um verdadeiro “*doktorvater*” de um mestrando.

Agradeço ao Prof. Dr. Saulo de Tarso Cerqueira Baptista por aceitar examinar meu trabalho em meio a correria dos curtos prazos. Suas observações foram muito importantes para melhoria do texto que ora apresento, e também para melhor preparação de uma publicação não periódica futura.

Agradeço à CAPES pelo financiamento.

Agradeço ao Pr. João Batista Freire pelo apoio que me permitiu ser recebido pela congregação Monte Moriá; agradeço ao Dc. Edson Feitosa Rodrigues, dirigente da congregação na época do início da pesquisa. Agradeço à Patrícia Maia, minha amiga, cujo auxílio foi essencial para que eu tivesse acesso a diversas famílias; agradeço ao Fernando Rodrigues e sua família que me acolheram e me deram hospedagem.

Agradeço a todas e todos os quilombolas que me receberam e tiveram a paciência de dedicar alguns minutos de seu tempo para responder minhas perguntas e conversar comigo.

Agradeço a todos que estiveram direta ou indiretamente envolvidos na realização de minha pesquisa.

Brasil, meu nego  
Deixa eu te contar  
A história que a História não conta  
O avesso do mesmo lugar  
Na luta é que a gente se encontra  
Brasil, meu dengo [...]  
Desde 1500  
Tem mais invasão do que descobrimento  
Tem sangue retinto pisado  
Atrás do herói emoldurado  
Mulheres, tamoios, mulatos  
Eu quero um país que não está no retrato  
Brasil, o teu nome é Dandara  
E a tua cara é de cariri  
Não veio do céu  
Nem das mãos de Isabel  
A liberdade é um Dragão no mar de Aracati.  
(Deivid Domênico, Tomaz Miranda, Mama, Marcio  
Bola, Ronie Oliveira, Danilo Firmino, Manu da Cuíca e  
Luiz Carlos Máximo)

Faz parte de minha felicidade compartilhar com outros o  
verdadeiro bem e formar uma sociedade tal que a  
maioria possa chegar a ele facilmente.  
(Espinosa)



## RESUMO

Este texto é uma etnografia que sintetiza parte dos resultados de uma pesquisa de campo realizada na comunidade quilombola São Pedro, em Castanhal, Pará, nos meses de março de 2020 a fevereiro de 2021. O objetivo é descrever conexões existentes entre crenças pentecostais e três aspectos da territorialização do Quilombo São Pedro, a saber: ocupação, identificação com o território e uso do território. Para tanto, foram realizadas pesquisa censitária, observação participante e realização de entrevistas. Os dados gerados em campo foram analisados sob uma perspectiva epistemológica descolonial. Os resultados da investigação apontam que Assembleia de Deus naturalizou o racismo e os problemas sociais da comunidade (expressões do genocídio do negro brasileiro e da necropolítica do Estado) os interpretando como sinais necessários da volta de Jesus. Um elemento fundamental da resposta imaginária da igreja à situação escatológica que supõe existir é a identidade de “cidadãos do céu” que, na prática, consiste em viver de acordo com os princípios do pentecostalismo assembleiano, uma religião sincrética, mas, ao mesmo tempo, afeita ao espírito do capitalismo e ao racismo à brasileira e suas “máscaras brancas”. Por ora, a AD em São Pedro contribui com a situação de autofagia cultural e política que ao mesmo tempo enfraquece as fronteiras étnicas da comunidade e reforça a necropolítica que a vitima.

Palavras-chave: Quilombo. Territorialização. Crenças religiosas. Assembleia de Deus. Amazônia Paraense.

## **ABSTRACT**

This text is an ethnography that synthesizes part of the results of a camp research carried out in the São Pedro quilombola community, in Castanhal, Pará, from March 2020 to February 2021. The objective is to describe existing connections between Pentecostal beliefs and three aspects the territorialization of Quilombo São Pedro, namely: occupation, identification with the territory and use of the territory. Therefore, census research, participant observation and interviews were carried out. The data generated in the field were analyzed under a decolonial epistemological perspective. The results of the investigation show that Assembly of God naturalized racism and the social problems of the community (expressions of the genocide of the Brazilian black and the necropolitics of the State) interpreting them as necessary signs of the return of Jesus. A fundamental element of the church's imaginary response to the eschatological situation it supposes to exist is the identity of "citizens of heaven" which, in practice, consists of living in accordance with the principles of Assembly Pentecostalism, a syncretic religion, but at the same time, fond of the spirit of capitalism and Brazilian-style racism and its "white masks". For now, AD in São Pedro contributes to the situation of cultural and political autophagy that at the same time weakens the ethnic borders of the community and reinforces the necropolitics that victimizes it.

**Keywords:** Quilombo. Territorialization. Religious beliefs. Assembly of God. Pará Amazon.

## LISTA DE FIGURAS

Figura 01: Rio Inhangapi, da nascente à desembocadura no Rio Guamá.....	30
Figura 02: Esquema de disposição de moradias na área central do Sítio Boa Sombra – croqui..	33
Figura 03: Mapa das comunidades quilombolas no limite entre Castanhal e Inhangapi.....	37
Figura 04: Seu Lu (Carlos Benedito) torrando farinha no retiro do Sítio São Benedito.....	77
Figura 05: Raspagem / descasca da mandioca para produção de farinha no retiro do Sítio São Benedito.....	77
Figura 06: Plantio de mandioca no Sítio Boa Sombra.....	78
Figura 07: Plantio de mandioca no Sítio São Benedito.....	78
Figura 08: Plantio de Abacaxi no Sítio São João.....	79
Figura 09: Área destinada ao plantio e preparada com o uso da técnica coivara.....	79
Figura 10: Uma das antigas pontes sobre o Igarapé Pitimandeuá, na entrada do Quilombo São Pedro.....	80
Figura 11: Uma das novas pontes sobre o Igarapé Pitimandeuá, na entrada do Quilombo São Pedro.....	80
Figura 12: Estrada de acesso ao Quilombo São Pedro – Ramal Cupiuba.....	81
Figura 13: Ramal de acesso ao Sítio Livramento – Quilombo São Pedro.....	81
Figura 14: Residência no Sítio São benedito – Quilombo São Pedro.....	82
Figura 15: Residência no Sítio Livramento – Quilombo São Pedro.....	82
Figura 16: Residência no Sítio Boa Sombra – Quilombo São Pedro.....	83
Figura 17: Residência no Sítio Si bemol – Quilombo São Pedro.....	83
Figura 18: Interior de uma residência de madeira no Sítio Si bemol – Quilombo São Pedro.....	84
Figura 19: Exemplo de “poço de boca aberta” com bomba e caixa d’água.....	84
Figura 20: Cacimba destinada ao fornecimento de água para beber e cozinhar.....	85
Figura 21: Exemplo de área de igarapé destinada ao banho e lavagem de roupas e louças.....	85
Figura 22: Construção do Linhão da Equatorial Energia próximo do Território Quilombola de São Pedro.....	86
Figura 23: Esgoto doméstico sendo despejado no quintal A.....	86
Figura 24: Esgoto doméstico sendo despejado no quintal B.....	87
Figura 25: Despejo de esgoto doméstico em curso d’água.....	87
Figura 26: Sanitário precário de uma família composta por mãe e 8 crianças A.....	88
Figura 27: Sanitário precário de uma família composta por mãe e 8 crianças B.....	88
Figura 28: Exemplos de fossas rudimentares e banheiros usadas por famílias do Quilombo São Pedro.....	89

Figura 29: Área de queima e enterra de resíduos sólidos no quintal de uma residência no Sítio Boa Sombra.....	90
Figura 30: Produção de farinha no sítio Pau Grande A.....	90
Figura 31: Produção de farinha no sítio Pau Grande B.....	91
Figura 32: Irmã Conceição batendo açaí para vizinhos.....	91
Figura 3: Único comércio de São Pedro.....	92
Figura 34: Escola Municipal de Educação Infantil e Fundamental Quilombola Fernando Nunes Rodrigues.....	92
Figura 35: Campo de futebol no Sítio Si bemol.....	93
Figura 36: Fachada do primeiro templo de alvenaria da AD em São Pedro (atualmente residência).....	93
Figura 37: Fachada do templo atual da AD em São Pedro.....	94
Figura 38: Vista panorâmica do exterior do templo atual da AD em São Pedro.....	94
Figura 39: Placa de restrição da circulação de pessoas não-quilombolas, por causa da pandemia de coronavírus, na entrada do Quilombo Pitimandeuca – mesma estrada de acesso ao Quilombo São Pedro.....	95

## LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ACS	Agente Comunitária de Saúde
AD	Assembleia de Deus
AQSP	Associação dos Remanescentes de Quilombo de São Pedro
CEBs	Comunidades Eclesiais de Base
CEDENPA	Centro de Estudos e Defesa do Negro do Pará
CLT	Consolidação das Leis Trabalhistas
CPT	Comissão Pastoral da Terra
CRAS	Centro de Referência de Assistência Social
EEQ	Educação escolar Quilombola
EMATER	Empresa de Assistência Técnica e Extensão Rural do estado do Pará
FATEBE	Faculdade Teológica Batista Equatorial
FCP	Fundação Cultural Palmares
GEAM	Grupo de Estudos Afro-Amazônico
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
IES	Instituição de Ensino Superior
ITERPA	Instituto de Terras do Pará
LOAS	Lei Orgânica da Assistência Social
MALUNGU	Coordenação das Associações das Comunidades Remanescentes de Quilombos do Pará
MST	Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra
NAEA	Núcleo de Altos Estudos Amazônicos
NEAB	Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros
ONU	Organização das Nações Unidas
PNCSA	O Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia
PPPQ	Projeto Político Pedagógico Quilombola
PT	Partido dos Trabalhadores
SECAD	Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade
SEPPIR	Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial
SUAS	Sistema Único de Assistência Social
TCC	Trabalho de Conclusão de Curso
UFPA	Universidade Federal do Pará

## SUMÁRIO

<b>1</b>	<b>INTRODUÇÃO: SOBRE CRUZAMENTOS ENTRE PERSONAGENS, TRAJETÓRIAS, DESENHOS GLOBAIS E UMA PESQUISA .....</b>	<b>12</b>
<b>2</b>	<b>O QUILOMBO SÃO PEDRO: CONTEXTUALIZAÇÃO E OCUPAÇÃO DO TERRITÓRIO.....</b>	<b>24</b>
2.1	DA HEMISFÉRICA LUTA QUILOMBOLA AO CONTEXTO LOCAL.....	24
2.2	OCUPAÇÃO E FORMAÇÃO DO TERRITÓRIO QUILOMBOLA DE SÃO PEDRO.....	29
<b>3</b>	<b>A MESMA IGREJA, O MESMO LUGAR, MAS DIFERENTES TERRITÓRIOS.....</b>	<b>39</b>
3.1	A RELIGIOSIDADE DOS QUILOMBOLAS ANTES DO PENTECOSTALISMO: UMA RECONSTRUÇÃO A PARTIR DA MEMÓRIA.....	40
3.2	A IMPLANTAÇÃO DO PENTECOSTALISMO NOS ANTIGOS SÍTIOS.....	47
3.3	OS SINCRETISMOS ENTRE PENTECOSTALISMO E CRENÇAS LOCAIS.....	52
3.4	ARTICULAÇÕES ENTRE PENTECOSTALISMO E IDENTIFICAÇÃO COM O ATUAL TERRITÓRIO QUILOMBOLA.....	55
<b>4</b>	<b>OS USOS DO TERRITÓRIO E O PENTECOSTALISMO.....</b>	<b>61</b>
4.1	DA ECONOMIA TRADICIONAL MISTA À PREDOMINÂNCIA DA ECONOMIA DE TROCA MERCANTIL CAPITALISTA.....	61
4.2	VULNERABILIDADE ECONÔMICA.....	66
4.3	MORADIA.....	71
4.4	EQUIPAMENTOS PÚBLICOS.....	75
<b>5</b>	<b>CAPÍTULO FOTOGRÁFICO.....</b>	<b>77</b>
<b>6</b>	<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>96</b>
	<b>REFEERÊNCIAS.....</b>	<b>99</b>
	<b>GLOSSÁRIO.....</b>	<b>108</b>

## 1 INTRODUÇÃO: SOBRE CRUZAMENTOS ENTRE PERSONAGENS, TRAJETÓRIAS, DESENHOS GLOBAIS E UMA PESQUISA

Um  
 dia  
 Oxalá  
 disse  
 a  
 Exu  
 para ir postar-se na encruzilhada. Por onde passavam  
 os que vinham à sua casa. [...] Exu observava.  
 Exu  
 prestava  
 atenção.  
 Exu  
 aprendeu  
 tudo.

(Reginaldo Prandi)

O que pode ser apontado como causa de uma pesquisa sobre religião em contexto quilombola? Curiosidade... motivações ideológicas... problemas sociais... interesses... ganhos materiais... acredito que todos esses elementos causais podem ser elencados, além de muitos outros não aclarados à minha sempre inacabada consciência de escritor. Na verdade, a cada volta que faço aos dados gerados em campo e, mais ainda, todas as vezes que reflito sobre o que tornou possível a investigação que empreendi, convenço-me mais fortemente de que uma causalidade monolítica é impossível.

Por esse motivo, nesta seção onde tento expor as cartas que trago nas mãos e nas mangas, beirando o que fez Malinowski (1978) na introdução do seu célebre *Argonautas do Pacífico Ocidental*, falarei, antes de tudo, do contexto que gerou, do que está presente, do que é reproduzido e produzido de maneira confessadamente intervencionista, ou seja, de tudo que foi de algum modo motriz para cada parágrafo escrito. Arrolados nesse contexto, apresento os personagens do instante etnográfico: o etnógrafo e os sujeitos etnografados. Espero que isso ajude a esclarecer a parte mais germinal do que causou a pesquisa e do modo como eu e os meus interlocutores nos posicionamos e como nos relacionamos no campo. Mais ainda, que também ajude o leitor a entender o modo como estamos dispostos por mim, o escritor, neste texto dissertativo.

O modo como falo desses componentes preliminares que compõem o chão sobre o qual o meu trabalho se ergue, bem como a maneira que falo durante a apresentação e análise dos dados gerados na pesquisa também carecem de esclarecimentos por ainda causar certo incômodo a leitoras e leitores acostumados ao estrito uso do linguajar hegemônico. Do mesmo

modo em que baseado em Lélia Gonzales acredito que “O lugar em que nos situamos determinará nossa interpretação” (GONZALES, 1984, p. 224), igualmente, baseado em Kilomba (2019) e Anzaldúa (2000; 2009), acredito que nosso vocabulário reproduz ou contesta certas estruturas do mundo. E, tratando-se do mundo colonialista globalizado onde vivemos, o vocabulário da erudição científica arbitrariamente se confunde com o vocabulário e retórica dos colonizadores e o resultado dessa confusão cria, através da linguagem, um falacioso marcador de legitimidade e poder que necessariamente reafirma o lugar do colonizador e o *modus operandi* da colonização.

Confundir o vocabulário científico com o vocabulário e retórica do colonizador é um fenômeno que tem impelido a todos nós, intelectuais de países subalternizados, a falar e escrever como os anglófonos e francófonos, por exemplo. Pois, muitas vezes, enredados por essa falácia, acreditamos que falar e escrever como eles nos daria mais credibilidade, conferiria um “ar de seriedade” aos nossos trabalhos<sup>1</sup>. Em minha escrita rechaço tal confusão e isso já me custou algumas querelas, por exemplo, já discuti com uma professora que me recomendou a “limpeza” do meu texto em favor de uma aparência mais “acadêmica”, não obstante a rigorosidade de análises de material empírico fundamentada na lógica e na teoria, que o constituía; já ouvi que meu estilo de escrita servia para literatura e não para a ciência, e outros sofismas depreciativos.

Contudo, esses episódios somados à minha vivência, minhas leituras, minha formação e engajamento político só serviram para fortalecer ainda mais meu vocabulário e escrita transgressora e “selvagem”, para usar o termo de Anzaldúa (2009). Ainda fundamentado nessa autora, digo que neste texto em muitos momentos falo em “línguas” (ANZAUDÚA, 2000) que se afastam da linguagem academicista (que não deve ser confundida com linguagem acadêmica) porque através de minha escrita busco contestar o sofisma linguístico do academicismo colonialista contemporâneo.

Devido à peculiaridade de minha formação intelectual, minha escrita recebeu muitas influências de intelectuais negras/os. E sobre o estilo de escrita desses intelectuais que me influenciaram, Grada Kilomba (2019, p. 59) faz uma descrição singularmente assertiva que dá

---

<sup>1</sup> Sobre esse assunto vale destacar um fato curioso que mostra que essa ânsia em imitar a retórica dos cientistas dos países do centro do capitalismo diz respeito até à sua prosódia: à boca pequena, em encontros científicos, já ouvi pessoas criticando palestrantes por não “falarem bem” o inglês. Ocasões como essa só me remetem à *Americanah*, de Chimamanda Ngozi Adichie (2014). Nesse romance é sempre presente a preocupação de reproduzir perfeitamente o sotaque britânico ou “americano” entre os subalternizados, seja entre a elite nigeriana ou entre os africanos em solo estadunidense. Entre esses últimos, a preocupação é ainda maior porque o fato de não falar o inglês “perfeitamente” os marca como inferiores em relação aos afro-americanos na hierarquia do colonialismo “americano”.



uma ideia de minha retórica: “o discurso das/os intelectuais negras/os surge, então, frequentemente como discurso lírico e teórico que transgride a linguagem do academicismo clássico. Um discurso que é tão político quanto pessoal e poético, como os escritos de Frantz Fanon ou de bell hooks”. Costumo dizer que das várias benesses que ganhei de minha convivência com intelectuais negros, uma delas é o gosto pelo uso descolonizado e contestador do discurso e é assim que falo quase o tempo todo nesta dissertação.

Continuando ainda em observações preliminares – rebuscadamente, os ditos prolegômenos, quando penso no contexto que tornou possível esta pesquisa, imagino metaforicamente o relevo de uma bacia hidrográfica que junta dois afluentes em um único rio. Nesse caso, o relevo é o sistema-mundo capitalista<sup>2</sup>, conforme teorizam Immanuel Wallerstein juntamente com Aníbal Quijano (WALLERSTEIN, 2005; QUIJANO e WALLERSTEIN, 1992), e os leitos são as condições existenciais por onde fluem a minha vida e a comunidade dos quilombolas de São Pedro. Esses leitos foram sulcados pelos distintos marcadores sociais instrumentalizados pelo capitalismo (como raça, classe, etnia, nação, lugar, etc.) na geração da hierarquização do poder político e econômico e concentração do acesso às riquezas planetárias nas mãos de uma porção cada vez menor de pessoas a custo da expropriação contínua da maior parte da população mundial.

A fluência da minha vida e a rotina da comunidade de São Pedro seguiria exatamente o curso dos interesses do capital se não fosse existência de movimentos contrários, nesse caso, o Movimento Negro Educador (GOMES, 2017). De um lado fui alcançado pela educação antirracista que esse movimento social conseguiu introjetar nos currículos das universidades juntamente com suas células acadêmicas – os Núcleos de Estudos Afro-Brasileiros (NEABs), e, do outro, os moradores de São Pedro foram alcançados pela etnogênese<sup>3</sup> engendrada pelo Movimento Negro que, no Pará, tem no Centro de Estudos e Defesa do Negro do Pará (CEDENPA) o mais antigo e um dos seus principais promotores (MARIN e CASTRO, 1999; MACHADO, HAGE e PEREIRA 2019).

Começando pela minha fluência nesse cenário, meu interesse por religião está intimamente ligado à minha trajetória de vida. Em meio à circunstância de pobreza e carência em que minha família vivia na periferia de Castanhal, encontramos na religião soluções

---

<sup>2</sup> O termo “Sistema-mundo” diz respeito à organização sistêmica do mundo em suas várias dimensões, e não apenas da economia, pelo capitalismo. Esse conceito foi elaborado por Immanuel Wallerstein na década de 1970 e tempos mais tarde aperfeiçoado, em parceria com Aníbal Quijano. Para compreensão aprofundada do conceito, consultar Wallerstein (2005) e Quijano e Wallerstein (1992).

<sup>3</sup> Etnogênese, como o nome sugere, é o processo de criação/nascimento de uma etnia. Para maiores detalhes da etnogênese dos quilombos no Brasil e da construção de suas fronteiras étnicas, ver Alfredo Wagner Berno de Almeida (2011).

imaginárias e mitigações concretas para uma série de problemas reais que nos afligiam. Por esse motivo minha família se converteu quando eu ainda era criança, de sorte que eu cresci na Assembleia de Deus (AD), fiz parte do seu ministério<sup>\*4</sup>, e até dediquei alguns anos de minha vida ao estudo da Teologia na intenção de ser pastor. Na adolescência, quando cursava o Ensino Médio, fui atraído pela Sociologia, pois encontrei nesse componente curricular explicações e possibilidades de resolução para muitos dos problemas sociais que faziam parte do meu cotidiano. Nessa disposição fiz vestibular, e no ano de 2012 ingressei na Universidade Federal do Pará (UFPA) onde cursei Ciências Sociais em turno matutino e à noite, na Faculdade Teológica Batista Equatorial (FATEBE), cursei Teologia.

Conforme eu avançava nos estudos em Ciências Sociais, minhas convicções de fé e os preconceitos que guiavam minha vida foram drasticamente abalados. Eu tinha muito interesse por religião, mas apenas pelo segmento cristão evangélico, pois do ponto de vista etnocêntrico que dominava minha mentalidade, esse era aquele que continha a “genuína Igreja de Cristo”. Do outro lado da linha que em minha mente eu dividia os “redimidos” de cá e os “ímpios” do lado de lá, estavam os católicos e, em situação pior de afastamento de Deus, aqueles que “nem supostamente eram cristãos”, como os “macumbeiros”, espíritas e adeptos de outras religiões.

Os meses de 2012 se seguiram e com eles meus questionamentos aumentaram, haja vista que se solidificava o início da construção de minha consciência racial, do conhecimento das dimensões, desdobramentos e implicações da Diáspora Africana no Brasil e especialmente na Amazônia. Esses conhecimentos incidiram sobre minhas concepções religiosas e me levaram a duvidar do discurso assembleiano acerca das religiões de matriz africana que nessas alturas deixaram de ser “macumba” em meu vocabulário. Então, para dar fim a algumas de minhas inquietações, procurei a Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Marilu Campelo, eminente pesquisadora das religiões afro-brasileiras na Amazônia, especialmente o(s) candomblé(s), e fui aceito como seu bolsista no Grupo de Pesquisa Roda de Axé e no Grupo de estudos Afro-Amazônico (GEAM) – primeiro NEAB da região Norte.

Durante minha graduação, realizei pesquisas e produzi trabalhos sobre o Candomblé Angola e as religiões de matriz africana no cenário amazônico e brasileiro (MONTEIRO, 2013; MONTEIRO, 2014; MONTEIRO, 2015; CAMPELO e MONTEIRO, 2017), mas, ao chegar ao fim da graduação, decidi “enterrar meu umbigo” na terra onde nasci, e fazer um Trabalho de Conclusão de Curso (TCC) sobre o pentecostalismo realizando uma pesquisa que me permitiria

---

<sup>4</sup> Todos os termos com um asterisco sobrescrito estão em um glossário após as referências.

usar o conhecimento acumulado no decorrer de minha formação construída no curso de Ciências Sociais e no GEAM.

Quando eu estava escrevendo minha monografia, encontrei com o Prof. Dr. Assunção Amaral, integrante do GEAM e docente da UFPA – Campus de Castanhal, que me relatou o insucesso do seu Projeto Universidade no Quilombo em uma comunidade quilombola da zona rural de Castanhal, o Quilombo São Pedro. O Universidade no Quilombo, que existe até hoje, tem como objetivo a promoção da valorização das raízes africanas da cultura quilombola e realiza oficinas de tambor, bonecas abayomi, danças, e outras atividades lúdicas junto ao seu público alvo: as crianças quilombolas. De acordo com as informações que recebi, os moradores de São Pedro, um quilombo de maioria evangélica, identificaram “apologia à feitiçaria” e outras práticas “diabólicas” ou “antibíblicas” no trabalho extensionista, proibindo a participação de seus filhos até que a realização das oficinas não mais se tornou viável por causa da baixa participação da comunidade.

Diante dessas informações, meu “instinto etnográfico”, bem à la Mariza Peirano (2014), foi acionado. Eu sabia que, em geral, o pentecostalismo assembleiano é flagrantemente racista (SOUZA, 2015; MONTEIRO, 2020), igualmente, graças à minha formação e militância acadêmica, eu também sabia que a etnicidade quilombola, construída via Movimento Negro (NASCIMENTO, 2019; LEITE, 2000), propõe a afirmação da negritude que, em seu sentido mais amplo, diz respeito a um ideal identitário centrado na valorização de aspectos fenotípicos e culturais alusivos à África (MUNAGA, 1988). Então, pensei que certamente haveria um encontro/desencontro no mínimo curioso entre esses dois elementos (religião e etnicidade) nessa comunidade, por isso eu quis saber como se dava essa relação e fiz uma proposta de pesquisa relacionada ao tema na seleção do mestrado em Sociologia e Antropologia da UFPA.

Minha estadia em campo e o conhecimento adquirido no mestrado me fizeram empreender a pesquisa cujos resultados muito parcialmente apresento. Minha convivência com os quilombolas, mediada pela teoria, fez-me perceber a ocorrência de articulações entre concepções religiosas e as lutas de resistência da comunidade. Conforme eu mais observava, mais se tornava nítido que essa relação nem sempre favorece a luta quilombola, chegando mesmo a ser autofágica, ainda mais em São Pedro que diferente de alguns quilombos onde a igreja chegou depois que a comunidade já estava organizada, a implantação da AD acabou antecedendo todo o processo de organização e reconhecimento dos moradores enquanto quilombolas.

Até o ano de 2005, o quilombo enquanto ente organizado não existia. O atual território era composto por sítios autônomos comandados por patriarcas, chamados de Pais-velhos e

Mães-velhas. Em um desses sítios, um casal de patriarcas fundou a igreja que elaborou toda uma representação e discurso sobre o lugar desconsiderando a ancestralidade negra e enfeitando a negritude, apesar de todos já perceberem que o local (Vale do Inhangapi) era “dominado pela negada” (Seu Benjamim)<sup>5</sup> e as histórias da origem da “colônia”<sup>6</sup> formada por negros fugidos e seus descendentes eram contadas por todos.

A igreja AD causou uma considerável alteração na religiosidade e na disposição do contexto religioso dos sítios. Suas ações resultaram na eliminação de algumas práticas da medicina tradicional, exterminou crenças e relações que tornavam possível a existência de certas religiões e agentes mágico-religiosos; a igreja também modificou a relação dos quilombolas com a fauna e a flora, reorganizou a cosmologia da comunidade através de sincretismos, favoreceu o cultivo de valores e estilo de vida capitalistas, e se configura em mais um elemento catalizador do racismo e da negação da ancestralidade africana na cultura local.

Antes da organização do quilombo, que coincidiu com uma era de políticas públicas que melhoraram a vida dos menos favorecidos no país (anos 2000), a vida de todos os sitiantes sempre foi marcada por uma série de dificuldades de acesso a bens e serviços. Para piorara, havia o flagelo da grilagem e pistolagem que reduziu o território e ceifou a vida de muitos. Quando o conhecimento dos seus direitos enquanto “remanescentes dos quilombos” chegou aos sítios, esses sitiantes negros se descobriram quilombolas e se reuniram em uma única comunidade, uma comunidade onde a AD já era a instituição religiosa majoritária. E, desde então, a relação que essa igreja tem com a luta quilombola sempre foi ambígua porque aceita os direitos que melhoram a qualidade de vida das pessoas, mas rejeita a luta quilombola no âmbito da cultura, porém, uma coisa não está desvinculada da outra e, por isso, a geração de conflitos e perdas são inevitáveis.

É justamente essa relação entre uma coisa e outra, religião e luta política, que investiguei, com atenção a quatro frentes da luta quilombola na comunidade São Pedro, a saber: a luta pelo território; a luta pela cultura; a luta pela Educação Escolar Quilombola; e a luta contra a vulnerabilidade social e econômica. Porém, devido atrasos no cronograma da pesquisa por causa da pandemia de coronavírus e a necessidade do cumprimento de prazos acadêmicos, os dados reunidos nesta dissertação dão conta de aspectos basilares da análise que propus, qual

---

<sup>5</sup> Este é um nome fictício, após avaliar, à luz de Fonseca (2007), se valia a pena revelar ou esconder a identidade dos meus interlocutores, considerei que quando alguém for citado apenas para marcar seu papel em alguma conquista do quilombo, o seu nome será citado, mas, quando algum interlocutor revelar informações que provavelmente não serão bem acolhidas por todos, seu nome será ocultado e substituído por nomes fictícios.

<sup>6</sup> Em castanhal, “colônia” é um termo que nomeia as comunidades rurais em geral.

seja, as conexões entre crenças religiosas do pentecostalismo e aspectos do processo de territorialização do Quilombo São Pedro.

Quando falo em crenças religiosas, falo no sentido durkheimiano do termo, isto é, “estados da opinião [...] representações” (DURKHEIM, 2008, p. 67) que se constituem como uma das categorias fundamentais dos fenômenos religiosos. Sobre essa definição, concordo com Cardoso de Oliveira (1976) que diz que as representações, de modo muito comum, possuem caráter de inconsciência, enquanto as opiniões são quase sempre conscientes.

Quanto ao território, o considero como um espaço que é definido, antes de tudo, por relações de poder que estruturam outras relações sociais necessária para a manutenção da vida dos sujeitos ocupantes (SANTOS, 2005). Contudo, apesar de reconhecer a dimensão política como essencial e determinante para a delimitação de um território, em termos antropológicos, reconheço também que um território não pode existir sem dimensões simbólicas e emocionais que ligam os moradores a esse espaço que é ao mesmo tempo política e significativamente estabelecido (LITTLE, 2002).

Os territórios nascem a partir de processos de territorialização que, usando as palavras de Little (2002, p. 3), defino como “o esforço coletivo de um grupo social para ocupar, usar, controlar e se identificar com uma parcela específica de seu ambiente biofísico, convertendo-a assim em seu ‘território’ ou *homeland* ”<sup>7</sup>. Desses quatro aspectos da territorialização centro minhas análises nos esforços de **ocupação, identificação e uso do território**.

Tentei escrever guiado pela seguinte pergunta: como as crenças do pentecostalismo assembleiano de São Pedro se articulam com aspectos da territorialização desse quilombo? Escrevi, e espero ter conseguido guiar a “selvageria” das minhas palavras que, revoltadas, tentaram ganhar vida própria a todo instante. Se consegui, isso os leitores dirão.

Afim de responder essa pergunta, fixei os seguintes objetivo: no geral, descrever conexões existentes entre crenças do pentecostalismo assembleiano de São Pedro e aspectos da territorialização dessa comunidade. E, especificamente: apresentar o lugar onde o pentecostalismo quilombola abordado ocorre – o território quilombola de São Pedro – meu foco foram os esforços de ocupação; identificar especificidades do pentecostalismo assembleiano no território não-quilombola e quilombola – meu foco foi, sobretudo, a identidade com o território

---

<sup>7</sup> Digo que defino usando as palavras de Paul Little porque o que chamo de “territorialização” o autor chama de “territorialidade”. Ao contrário do autor, penso que territorialidade é outra coisa. Como aponta o sufixo “dade” que na língua portuguesa gramaticalmente expressa as ideias de estado, qualidade e atributo, entendo que territorialidade é o estado, qualidade, atributo de um território.

via religião; e relatar aspectos do uso do território e suas articulações com crenças do pentecostalismo assembleiano.

Minha expectativa é contribuir com o bem-viver<sup>8</sup> dessa comunidade quilombola e de muitas outras onde a Assembleia de Deus, em um modelo não inculturado, faz-se presente. Acredito na sinceridade e boa intenção da quase totalidade dos assembleianos quilombolas com quem convivi e conversei em São Pedro. No exato momento em que escrevo este texto, estou convencido que a defesa da manutenção de um pentecostalismo não comprometido com a luta quilombola diz respeito à não consciência da vivência da colonialidade e, por isso, da dominação e da subordinação ao colonialismo via religião. Essa situação me lembra de uma passagem de uma obra de Raymond Williams que aponta a urgência de se trazer à consciência dos moradores de São Pedro todos os meandros de sua vida religiosa atual:

Há ideias e modos de vida com as sementes da vida e outras, talvez profundamente arraigadas em nossas mentes, com as sementes da morte geral. A medida de nosso sucesso em reconhecer esses dois tipos e nomeá-los, possibilitando que sejam reconhecidos por todos, pode ser, literalmente, a medida do nosso futuro (WILLIAMS, 1958, p. 338).

Com essa intenção de fornecer um conhecimento que viabilize mudanças, embaso meu trabalho em uma perspectiva epistemológica racionalista-crítica (POPPER, 1974; 1978; 1982) e sigo, em termos epistemológicos, e não políticos, na direção contrária de boa parte da Antropologia contemporânea que adota posicionamentos irracionistas<sup>9</sup>. Como já defendi brevemente em um texto anterior (MONTEIRO, 2020b), é um engano acreditar que os problemas éticos e instrumentais do campo científico se originam na essência da própria ciência quando, na verdade, eles nascem da organização do fazer científico em função da ordem capitalista/colonialista. Para se fazer uma ciência descolonial não é preciso abraçar uma perspectiva em que qualquer modo de interpretação e explicação pode ser considerado ciência ou tão legítimo quanto, basta que se restituía ao fazer científico a dimensão ética destruída pelo capital/colonialismo e adotar dois princípios: 1) a reflexão contínua acerca da relação direta e indireta entre a atividade científica e a realidade social e 2) o comprometimento e engajamento ético-político com a decolonialidade.

Apoiado em minha perspectiva epistemológica, entendo que não se pode entender substancialmente qualquer relação humana e/ou produto cultural sem compreender também a sua formação (WILLIAMS, 1958; FANON, 2005; KILOMBA, 2019). A vista disso, tento

---

<sup>8</sup> No amplo sentido discutido por Acosta (2016).

<sup>9</sup> Falo em irracionismo no mesmo sentido elaborado por Lukács (1959). Não se deve confundir irracionismo com irracionalidade / irracional.

reconstruir a formação histórica do Quilombo São Pedro e da Assembleia de Deus nessa comunidade, bem como evidenciar condições e processos de transição que aconteceram na vida dos quilombolas nos últimos anos.

Quanto à perspectiva dos sujeitos da pesquisa, as considero com validade semelhante à minha fala apenas na medida em que a crítica descolonial que faço me permite. Logo, a autoridade etnográfica está nas minhas mãos de maneira muito semelhante aos trabalhos clássicos da Antropologia. A razão dessa concentração da autoridade etnográfica em minhas mãos se justifica porque o Quilombo São Pedro está não apenas muito inserido (com toda precariedade que a divisão social do trabalho racista engendra, é claro) na dinâmica econômica capitalista local, como também está muito imbuído pela colonialidade da visão de mundo “ocidental”. E, como classicamente se sabe, no capitalismo a realidade está completamente coberta pelo véu da ideologia (MARX e ENGELS, 2007; CHAUI, 1986).

Ao fazer esse uso da autoridade etnográfica e do conceito de ideologia nas análises das falas de meus interlocutores não rompo com a perspectiva descolonial que postulo, pois, como lembram Bernardino-Costa e Grosfoguel (2016, p. 19),

É preciso distinguir o lugar epistêmico e o lugar social. O fato de alguém se situar socialmente no lado oprimido das relações de poder não significa automaticamente que pense epistemicamente a partir do lugar epistêmico subalterno. Justamente, o êxito do sistema-mundo moderno/colonial reside em levar os sujeitos socialmente situados no lado oprimido da diferença colonial a pensarem epistemicamente como aqueles que se encontram em posições dominantes.

Como já deve estar evidente desde o início desta introdução, os dados gerados em campo foram analisados sob uma perspectiva descolonial. Em meu texto “descolonial” é um termo usado como hiperônimo das teorias elaboradas nos séculos XX e início do XXI, na periferia ou por pessoas da periferia do capitalismo e que pensam criticamente o sistema-mundo capitalista moderno colonial a partir do lugar epistêmico/perspectiva dos dominados/subalternizados, isto é, daqueles que estão nas margens do capitalismo e que continuam sendo explorados e espoliados nessa nova configuração globalizada do colonialismo moderno.

Como se verá no decorrer da leitura, destacam-se em meu texto autoras e autores negros, pós-coloniais, decoloniais, enfim, um conjunto que apesar de peculiaridades geradas pela diferença colonial, possuem dois eixos comuns: uma teoria crítica e um engajamento político anticolonial/contracolonial, por isso, descolonial.

A geração de dados foi dividida em três etapas. A primeira consistiu na realização de uma pesquisa bibliográfica (MACEDO, 1994) para saber o “estado da arte” dos estudos sobre

o pentecostalismo em comunidades quilombolas. O material foi composto por artigos, teses e dissertações publicados nos últimos dez anos. Usei como fontes dois indexadores, SciELO e o Site de Periódicos da CAPES, e o banco de teses e dissertações da CAPES.

A segunda etapa foi constituída por uma pesquisa censitária que visou à construção de índices demográficos, socioeconômicos e de condições de moradia e alimentação. Durante um período de cinco meses, entre julho e dezembro de 2020, fui pessoalmente em todas as casas dos quilombolas munido de um formulário elaborado para essa tarefa. À primeira vista parece redundante dizer que fui à casa dos quilombolas, mas, em São Pedro residem algumas pessoas que não estão aquilombadas e, por esse motivo, não são quilombolas.

E aqui abro um parêntese: O termo aquilombar é uma definição em disputa, mas, em minha pesquisa, ele diz respeito à condição de resistência que tem como principal marca a moradia, pois ela é que permite compartilhar com os demais moradores as peculiaridades de fazer parte de uma comunidade diaspórica lesada e que resiste às históricas e perenes lesões do sistema-mundo capitalista. Nesse sentido, ser quilombola não equivale a nascer no quilombo, mas em **estar ligado ao território e não apenas ao espaço** do quilombo. Minha compreensão é a mesma de Bárbara Souza que observa que

O movimento de aquilombar-se, de lutar pela garantia da sobrevivência física, social e cultural, é histórico. Abarca uma dimensão secular de resistência e luta dos africanos e seus descendentes [...] aquilombar-se é, portanto, uma ação contínua de existência autônoma frente aos antagonismos que se caracterizam de diferentes formas ao longo da história dessas comunidades [negras da Diáspora Africana], e que demandam ações de luta ao longo das gerações para que esses sujeitos tenham o direito fundamental a resistirem e existirem com seus usos e costumes. (SOUZA, 2008, p. 13;106).

Parêntese fechado, acentuo que esses moradores não aquilombados adquiriram seus lotes de terra no tempo em que a venda/compra era possível e nunca se uniram ao movimento negro quilombola, tampouco possuem qualquer comprometimento com as lutas da comunidade. De acordo com Edson Rodrigues (presidente da associação), a presença deles ainda é uma pendência a ser resolvida. Em face dessa situação, tais moradores ficaram de fora da população alvo da pesquisa.

Também foram excluídos do censo famílias<sup>10</sup> que possuem lotes, estão vinculadas à associação quilombola, mas não residem mais na comunidade. Algumas dessas famílias

---

<sup>10</sup> O que chamo de família são grupos ligados por laços consanguíneos e/ou afetivos, esses grupos se dividem em vários núcleos familiares geralmente formados por um casal e seus descendentes e ainda os cônjuges de seus descendentes que convivem em uma mesma casa. A depender do contexto, com o termo “família” posso me referir aos grupos em sua maior dimensão ou às suas partes, isto é, os núcleos familiares.



possuem casas construídas em seus terrenos, mas seus imóveis estão fechados e inabitados. Há ainda a ocorrência de pessoas que são parentes dos quilombolas, compraram residência na localidade, porém as utilizam apenas para recreação vindo à comunidade somente em finais de semana e feriados, nesse caso, além de possuírem residência oficial em Castanhal, os proprietários desses lotes não possuem qualquer vínculo político com o quilombo – esse grupo também foi excluído.

A terceira etapa, consistiu na pesquisa de campo<sup>11</sup>. Desde o mês de março de 2020 tenho passado períodos de três a quinze dias no quilombo alternando minha estadia entre a residência da Família Rodrigues e da Família Maia. Nessa etapa, tenho executado a observação participante e as entrevistas com moradores da comunidade, conforme as demandas do instante etnográfico.

No que diz respeito à minha experiência biográfica, as técnicas de registro consistem no diário de campo (eletrônico) e o uso do smartphone para registro de notas, que ao fim do dia servem para escrita do diário. Também venho usando o smartphone para a geração de registros audiovisuais (fotos, vídeos e gravação das entrevistas). Tenho salvado todo o material na “nuvem” e em hardwares. As entrevistas são semiestruturadas conforme a finalidade de cada diálogo realizado com os interlocutores.

O trabalho está dividido da seguinte forma: no capítulo primeiro apresento o lugar, considerando o contexto global ao local, onde o pentecostalismo quilombola abordado ocorre – o território quilombola de São Pedro. No capítulo segundo falo das especificidades do pentecostalismo assembleiano da comunidade, o qual passou pela experiência de se implantar e se desenvolver em um território não-quilombola e quilombola, permanecendo no mesmo lugar. Essa discussão revela bastante o jogo da identificação com o território. No capítulo três me aprofundo na discussão das articulações entre crenças do pentecostalismo e os usos do território.

Neste trabalho apresento muitas fotos, optei por não as colocar em apêndice porque compreendo imagens como texto, isto é, unidades de sentido (KOCH e TRAVAGLIA, 2011) e não meras ilustrações. Compartilho da mesma certeza de Sylvia Novaes (2020) que destaca na Antropologia a visão como um efetivo ato de conhecimento, haja vista que é uma ação treinada e dirigida cujo resultado pode equivaler tanto quanto os dados descritos por meio da técnica da

---

<sup>11</sup> Os métodos e técnicas da pesquisa de campo foram inspirados pelos – e não copiados dos – seguintes autores: Malinowski (1978); Winkin (1998); Geertz (2009); Strathern (2014; 2006). Minha ideia é fazer uma bricolagem original que responda às necessidades da minha pesquisa, e não às necessidades das pesquisas que esses autores conduziram.

escrita. Diferente do ato de ouvir em que o som na maioria das vezes simplesmente invade os ouvidos (um movimento de fora para dentro), na investigação antropológica o olhar é um movimento de dentro para fora, calculado, pensado, intencionado. Seja por sua capacidade de registrar um momento ou por causa da sua intencionalidade, as imagens falam tanto das situações que se descreve através da escrita, quanto do olhar etnográfico que o seu autor possuía sobre as situações registradas. Por esses motivos, optei por apresentar uma etnografia com textos visuais bastante presentes. Reuni as fotografias de campo em um quarto capítulo de caráter exclusivamente visual.

Sem mais, comecemos a discussão.

## 2 O QUILOMBO SÃO PEDRO: CONTEXTUALIZAÇÃO E OCUPAÇÃO DO TERRITÓRIO

O principal objeto da disputa no imperialismo é, evidentemente, a terra; mas quando se tratava de quem possuía a terra, quem tinha o direito de nela se estabelecer e trabalhar, quem a explorava, quem a reconquistou e quem agora planeja seu futuro – essas questões foram pensadas, discutidas e até, por um tempo, decididas na narrativa (SAID, 2011, p. 11).

Oh Divina Ananse!  
 [...] Presta-me teu poder para outras  
 histórias tecer  
 Para outras histórias contar. Oh! Divina  
 Ananse!  
 (AMADOR DE DEUS, 2019, p. 11)

### 2.1 DA HEMISFÉRICA LUTA QUILOMBOLA AO CONTEXTO LOCAL

Não é um exagero a comparação entre a escravidão e o holocausto feita por Abdias Nascimento (2019). Em nome do lucro, um genocídio foi iniciado no séc. XVI e continua a todo vapor sob outros formatos no séc. XXI. Mais de nove milhões de pessoas foram raptadas, escravizadas e aviltadas física e psicologicamente para que se transformassem em “peças”. A “peça” – coisa colonizada, não mais um ser humano – não podia mais falar sua língua, manter seus antigos hábitos e crenças; contar suas histórias e muito menos amar e ser amada.

Porém, apesar da falácia colonialista, tratavam-se de pessoas, sim, pessoas dotadas das mais variadas expertises: artistas, arquitetos, poetas, mestres de fundição, soldados, especialistas que hoje poderíamos classificar como engenheiros civis e médicos, além de nobres e até reis e rainhas foram vítimas do colonialismo e forçados a atravessar o Atlântico e trabalhar como escravizados até a exaustão e morte pela degradação física.

Como tentar proibir o humano a ser humano? A máquina colonial misturou várias estratégias: impôs o medo pela tortura, fomentou rivalidades, criou explicações religiosas, educou para a naturalização da barbárie, criou teorias “científicas”, expropriou, e, mesmo assim, dando ouvidos aos clamores do corpo e da alma, os raptados em toda sua engenhosidade nunca deixaram de saber, e seus filhos continuaram descobrindo que, a despeito de tudo que falavam e lhes faziam, eles eram humanos em um mundo que os tentava aniquilar.

Então, esses humanos se revoltaram e para horror dos colonizadores fizeram da revolta não um fenômeno esporádico, mas sim uma constante. De Norte a Sul no atual continente americano uma série de fugas e guerras de resistência explodiu produzindo comunidades

independentes (mesmo que ao mesmo tempo confluentes) formadas por africanos, indígenas, desertores e seus descendentes. Na América inglesa: *marrons*; na América espanhola: *maronages* e *palenques*; e na América portuguesa, atual Brasil: *mocambos* e *quilombos*<sup>12</sup>.

A definição colonialista de quilombo concebida pelo rei de Portugal em uma carta de resposta ao Conselho Ultramarino considerava essas comunidades como “toda habitação de negros fugidos que passem de cinco, em parte desprovida, ainda que não tenham ranchos levantados, nem se achem pilões neles” (MOURA, 1981, p. 87). Além da preocupação com a permanência (ranchos levantados ou não) e com os meios sociais de produção (pilões), vê-se nessa definição o escravismo, conotado pelo termo “negros fugidos”, como elemento definidor do quilombo, um equívoco que foi reproduzido durante anos pela historiografia brasileira e “ocidental” como um todo.

Essa concepção colonialista permaneceu viva na dinâmica constitucional brasileira e se choca com o conceito de quilombo. Há, portanto, uma definição conceitual e uma definição normativa de quilombo (LEITE, 2000). Herdeira do colonialismo, a definição normativa supõe que quilombo só existe por causa do escravismo, de sorte que sem esse elemento, os quilombos se desfizeram. Então, as comunidades que surgiram como quilombos (que na realidade nunca se desfizeram) e que se mantiveram até os dias atuais seriam nada mais que reminiscências, restos de algo que já não é, por isso, não são quilombos, mas “remanescentes das comunidades dos quilombos”, tal como aparece no artigo 68 das disposições constitucionais transitórias da Constituição Federal.

Por sua vez, limpa da colonialidade, a definição conceitual entende o quilombo como uma comunidade negra com origem e existência peculiar. Essa peculiaridade diz respeito ao modo de vida dessas comunidades que por necessidade existe em confronto com o colonialismo, o racismo e todas as suas mazelas. O conceito de quilombo reconhece a origem dos quilombos nos empreendimentos de fuga e guerrilha dos africanos e seus descendentes em

---

<sup>12</sup> Flavio Gomes (2015) diz que se pode concluir a parti de documentação que a palavra mais usada até o final do séc. XVII era “mocambo”, que quer dizer literalmente “estruturas para erguer casa”. O objeto mocambo era um tipo de esteio com formato de forquilha onde se podia fixar, a depender do formato da construção, uma ou mais travessas de madeira (perna-manca). Com o tempo, no vernáculo, essa palavra ganhou um sentido que equivale ao atual “barraco”, talvez os escravizados dissessem “vamos embora daqui e erguer um mocambo para viver nossas vidas!”. Com forme a palavra foi sendo usada, passou a designar não apenas uma estrutura ou uma habitação simples, mas o próprio núcleo habitacional formado por várias moradias. “Quilombo” entrou no vocabulário português a partir da mudança nas relações entre Portugal e os países da costa ocidental da África, no final do séc. XVII. Nesse período o país lusitano não mais encarou os países africanos como iguais com os quais comerciava, mas passou a dominá-los e transformá-los em colônias de exploração. Uma das principais estratégias de resistência dos africanos do atual Angola eram os quilombos, vilas fortificadas e com um exército de guerreiros treinado cujo nome literalmente significa “acampamento guerreiro na mata”. Familiarizados com o termo “quilombo” em suas atividades bélicas, logo os portugueses começaram a se referir assim aos mocambos no Brasil. Com o tempo, o termo se difundiu e passou a ser usado tanto pelos colonizadores quanto pelos que resistiam à colonização.

resposta à sua necessidade de sobrevivência humana, algo não permitido dentro do sistema colonial. Sendo assim, os quilombos surgiram como comunidades que, embora existissem em território invadido (lugar para onde seus moradores foram trazidos à força; terras que Portugal por ganância e imaginação dizia ser seu) viviam fora do domínio e da lógica colonialista.

Não era por prazer que quilombolas viviam em grande parte escondidos ou em guerrilha, esse não era o sonho, o projeto de vida dessas pessoas. A ocultação e a guerrilha eram condições necessárias para aquele momento e elas nunca foram capazes de resumir a vida no quilombo. Quando o escravismo acabou, as comunidades continuaram existindo como sempre existiram, a diferença foi que não se viam mais obrigadas a lançar mão do sigilo de da beligerância (LEITE, 2000). As mudanças culturais que aconteceram nos quilombos não têm sua causa no fato de terem deixado de ser quilombos, as mudanças na cultura são um processo natural em qualquer sociedade, e, como tal, os quilombos mudaram e vêm mudando sua cultura justamente porque são comunidades vivas que sempre estiveram vivas e em nenhum momento da história do Brasil, seja do império à atual república democrática, deixaram de existir.

As comunidades quilombolas não são reminiscências, restos, elas são quilombos. E o seu caráter quilombola – de resistência – inda permanece porque o genocídio da população negra nunca deixou de existir (NASCIMENTO, 2016), e, diferente de outros espaços da sociedade brasileira onde o negro é visto e tratado como o “outro” não-bem-vindo, ser naturalmente inferior ao branco, e paranoias racistas semelhantes, no quilombo, o negro é visto como ser humano igual a todo mundo, pois todos são negros.

Ao falar da “tutela” do Estado sobre os povos indígenas, Antônio Carlos de Souza Lima (1995) revela a estratégia de dominação do Estado brasileiro (que nunca deixou de ser colonialista, ele apenas se emancipou de Portugal) contra todos os povos considerados minoritários e que foram e são alvo da dominação colonial. O autor demonstra que a guerra não se resume ao conflito armado, fisicamente sangüinário; a guerra pode acontecer sob outras modalidades, inclusive em espaços imateriais. E a guerra do Estado brasileiro contra os povos indígenas, diz o autor, ocorre através da “tutela” e sua associação a vários tipos de ataques materiais e imateriais.

De igual modo, digo eu, a guerra contra os quilombolas acontece hoje por meio do reconhecimento limitado de direitos em lei e pela desestruturação de instituições, programas, e políticas públicas aos quais essa população tem direito. Nessa guerra, assim como faz aos indígenas, o Estado e toda a sociedade colonialista envolvente utilizam armas materiais e imateriais: eles retiram os meios concretos para efetivação de direitos e veiculam ideias equivocadas que prejudicam a vida e aluta dos quilombolas. O resultado é a condenação à

condição de precariedades múltiplas, insalubridade, insegurança alimentar e riscos à integridade física e cultural que marca a realidade da maioria das comunidades quilombolas no Brasil.

Como agravante, depois de anos de significativos avanços nas ações do Estado em favor dos quilombolas, pois, na guerra, o Movimento Negro conseguiu avançar dentro dos governos petistas, o Estado volta à situação de retrocesso e de promoção de necropolíticas<sup>13</sup>. A causa da regressão é o golpe de Estado, ocorrido sob a forma de impeachment, em 2016 (BIANCHI, 2016), e a instituição de governos majoritariamente orientados pelo neoliberalismo e, agora, também, por ideais fascistas que constituem e completam o caráter de Estado suicidário promovido pelo Governo Bolsonaro<sup>14</sup>.

Consciente desse contexto de guerra e sua incidência sobre a definição conceitual e normativa de quilombo, nesta dissertação trabalho com o conceito em detrimento do termo presente na norma. E nos raros momentos em que eu disser “remanescentes de quilombos”, será apenas quando for preciso mobilizar o termo presente no texto da lei.

É importante dizer, contudo, que a contextualização que faço do lugar dos quilombos na guerra colonial em curso é fruto de uma consciência histórica. Essa consciência ainda não se faz presente de maneira ampla no interior dos quilombos porque essas comunidades consideradas *locus* de resistência não nasceram de uma postura consciente e organizada frente ao racismo do mundo moderno colonial. Pelo contrário, a resistência ao escravismo e ao extermínio físico e cultural foi, parafraseando Fanon (2005) uma necessidade básica ligada ao próprio instinto de sobrevivência presente em qualquer ser humano<sup>15</sup>. Em sua origem, os quilombos são a manifestação da necessidade de transformação que existe em estado bruto na vida dos homens e mulheres colonizados (FANON, 2005). Os quilombos são os espaços onde era e é possível continuar vivo sendo gente.

---

<sup>13</sup> Falo no sentido desenvolvido por Mbembe (2016).

<sup>14</sup> Vladimir Safatle (2020) diz que um Estado suicidário não se contenta “apenas” em destruir as populações que representam um obstáculo para o Capital, ele também volta sua violência para si mesmo e, de maneira irracionalista, se ataca. O Estado comete sua própria tortura e suicídio porque busca se adequar desenfreadamente às necessidades do mercado e, assim, abre mão de aspectos fundamentais para sua existência e funcionamento. Além disso, os afetos cultivados são autodestrutivos porque entram em choque com os ideais de direito que estruturam as atuais repúblicas democráticas ocidentais, como é o caso do Brasil.

<sup>15</sup> Essa afirmação fanoniana parafraseada do primeiro capítulo de “Os condenados da terra” (vale lembrar que Fanon era um médico) coaduna perfeitamente com a compreensão antropológica que tenho dos seres humanos: entendo que o *homo sapiens sapiens* é um **animal** social. Acredito que principalmente o instinto (é claro que não apenas ele) dá conteúdo às sociedades, como teorizaram Simmel (2006) e Pareto (1984). Em busca de suprir necessidades afetivas, intelectivas, linguísticas, sensitivas, sexuais, alimentares, etc. os animais humanos se relacionam entre si e essas relações podem ser tanto harmoniosas quanto belicosas. Esse postulado se choca com a ideia clássica de Durkheim (2004) que acreditava que o social pode e deve ser compreendido exclusivamente pelo social. De fato, Durkheim apresenta uma possibilidade de abordagem que caracterizou como sociológica, mas em alguns casos ela não é suficiente para uma abordagem antropológica, veja-se, por exemplo, o caso dos xerpas.

A tomada de consciência da dimensão dos prejuízos do colonialismo à população quilombola, a politização dessa resistência e a produção de uma narrativa de afirmação etnicorracial dos quilombos é um produto historicamente recente elaborado pelo Movimento Negro a partir dos anos de 1970 (NASCIMENTO, 2006). E essa tomada de consciência deu origem a uma série de ações políticas (com fim emancipatório) legitimadas pela reivindicação de uma etnicidade que denuncia a histórica violência empreendida pelo Estado e pela sociedade nacional.

Os quilombos (e a sociedade brasileira, como um todo) ainda passam por uma formação educativa protagonizada pelo Movimento Negro educador (GOMES, 2017). E os esforços do Movimento Negro convergem para a construção de um mundo que não pode ser construído à margem da consciência histórica. Pois, como observou Fanon (2005, p. 52),

A descolonização, que se propõe mudar a ordem do mundo [...] não pode ser o resultado de uma operação mágica, de um abalo natural ou de um entendimento amigável. A descolonização, como sabemos, é um processo histórico: isto é, ela só pode ser compreendida, só tem sua inteligibilidade, só se torna translúcida para si mesma na exata medida em que se discerne o movimento historicizante que lhe dá forma e conteúdo.

No decorrer do tempo, os quilombos adotaram muitas estratégias de resistência, contudo, com a organização do Estado democrático, sua principal estratégia tem sido o enfrentamento através do direito. Isso ocorre porque a democracia conquistada através de anos de luta e sangue derramado se constitui como um atropelo para a velha regra de carência e privilégio perenizada na sociedade brasileira (CHAUÍ, 2012), regra essa que sempre dividiu, de um lado, a multidão descendente da massa expropriada e explorada no período colonial cuja situação não mudou muito – sua herança é a carência, e, do outro, os herdeiros do butim colonial. Ora, diferente do caráter particular da carência e do privilégio, os direitos que surgem como essência da democracia aspiram à universalidade e se chocam com essas condições particulares tanto da massa expropriadas e explorada (onde se encontram os quilombolas), quanto da elite herdeira do butim.

Com base no direito, os quilombolas organizam sua luta e algumas pautas ganham mais urgências que outras. Essa urgência é definida pelas necessidades da manutenção e reprodução da vida. E, devido sua importância como condição mínima de existência material e imaterial, o território constitui a frente de luta mais importante dos quilombos, enquanto comunidades tradicionais<sup>16</sup> (ARÊDA-OSHAI, 2017; TRECCANI, 2006).

---

<sup>16</sup> A legislação brasileira classifica povos e comunidades tradicionais como “grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios

A etnogênese e a territorialização dos quilombos no Brasil, atualmente reconhecidas em lei, recebeu impulso, orientação estratégica e conteúdo discursivo do Movimento Negro que fez das até então “comunidades negras rurais” um elemento simbólico da luta antirracista e se aproximou das mesmas a fim de conscientizá-las de seu lugar nos desdobramentos da Diáspora e na luta descolonial.

Por exemplo, no Pará, durante a década de 1980 quando as populações negras do Trombetas (as primeiras no Estado a se reconhecerem como quilombolas) lutavam para permanecer nas terras há muito por elas habitadas, ocorreu, como diz Rosa Acevedo Marin e Edna Castro (1999), uma aliança dessas populações com instituições urbanas do Movimento Negro, dentre as quais se destacou o CEDENPA que passou a realizar juntamente com essas comunidades e outros parceiros os Encontros Raízes Negras.

Nos Encontros Raízes Negras, dizem Machado, Hage e Pereira (2019), ocorriam reflexões sobre as diferentes formas de ocupação e modos de relação com a terra; a discussão da necessidade de um projeto de reforma agrária que correspondesse às especificidades dos territórios negros; e a construção e fortalecimento de instituições do ativismo quilombola. A partir daí a história, a consciência da trajetória de luta e os direitos dos quilombolas passaram a ser disseminados em todas as regiões do estado pelo ativismo negro. Conforme as comunidades negras rurais foram sendo alcançadas pelo Movimento Negro educador, elas foram se organizando enquanto quilombos. O quilombo São Pedro não é uma exceção e se organizou quando suas lideranças foram alcançadas pelas ações educadoras do ativismo negro paraense, como descrevo a seguir.

## 2.2 OCUPAÇÃO E FORMAÇÃO DO TERRITÓRIO QUILOMBOLA DE SÃO PEDRO

Em toda a extensão do Rio Guamá, indo desde a desembocadura desse rio, no município de Belém, até sua nascente, existem mais de 40 comunidades quilombolas às margens do leito dos braços de rios, dos furos e igarapés que compõem a Bacia Hidrográfica do Guamá (GOMES, 2015). A relação de proximidade entre quilombos e rios nessa região ocorre porque no passado não muito distante os leitos de águas eram as únicas vias de tráfego nessa parte da Amazônia paraense. Mas, na contemporaneidade, devido ao modelo viário privilegiadamente adotado pelo Estado brasileiro, somado à proximidade com a capital, a alta densidade de territórios municipais no Nordeste do Pará e o conseqüente grande número populacional, as

---

e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição” (BRASIL, 2007, online).



estradas se tornaram o acesso mais comum aos quilombos e a quase toda e qualquer localidade da Microrregião do Guamá.

Estradas e rios conduzem às estreitas faixas de floresta espremidas por fazendas de criação de gado e pequenas propriedades rurais. No caminho dos quilombos via estrada, principalmente em direção a Pitimandeuá e São Pedro, o que se vê são pastos a perder de vista em lugar da mata onde um dia já estiveram em pé muitas castanheiras e outras árvores frondosas, além de rica fauna hoje ali extinta. Assim, limitadas pelos pastos e pequenas propriedades rurais no vale formado por um dos principais afluentes do Rio Guamá, o Rio Inhangapi, estão seis comunidades quilombolas: Macapazinho, Pitimandeuá, Itaboca, Cacoal, Quatro Bocas e São Pedro. Originalmente, esses territórios eram habitados por índios tupinambás que habitavam toda a extensão entre o Rio Guamá (Nordeste do atual estado do Pará) e o Rio Turiaçu (no Noroeste do atual estado do Maranhão) (PEREIRA GOMES, 2002).

Figura 01: Rio Inhangapi, da nascente à desembocadura no Rio Guamá



Fonte: Adaptado de Wikipedia e Google Maps, 2020.

Sobre o afluente do Guamá, o nome “Inhangapi” foi dado pelos indígenas da região e significa “Caminho de Anhangá” – em uma má tradução feita pelos missionários portugueses, o nome do rio foi traduzido como “Caminho do Diabo”. Esse curso d’água é um rio de planície, por isso, serpenteado e dotado de lenta correnteza. Suas águas, ladeadas por densa vegetação, são muito escuras e escorrem em um leito navegável em quase toda sua extensão, alguns pontos chegam a 15 metros de profundidade.

Na época da invasão portuguesa, o Rio Inhangapi era visto como área malfazeja pela população nativa. A despeito disso, e talvez por esse motivo (era uma prevenção contra

possíveis ataques), foi escolhido como local propício para a formação de aldeamentos que culminaram, já no séc. XVIII, em uma das seis paróquias rurais da Freguesia da Sé de Belém, a Paróquia de Enhangapi (ACEVEDO, 2000). Com a intensificação do tráfico negreiro na Amazônia, após a criação da Companhia Geral de Comércio do Grão-Pará e Maranhão, em 1755, as adjacências de Belém se encheram de engenhos e plantações cuja força de trabalho passou a ser a mão de obra africana escravizada. Nas redondezas do Inhangapi, destacaram-se dois engenhos: Caraparu (nos limites do atual município de Santa Isabel do Pará) e Engenho do Bom Intento (no município de Bujaru), além de algumas poucas propriedades rurais cujos proprietário também utilizavam mão de obra escravizada<sup>17</sup>.

Entre os quilombolas existe a memória de Dona Ana Maria, que é apontada como a proprietária dos territórios das comunidades do vale do Inhangapi (RODRIGUES, 2018; EQUATORIAL ENERGIA, 2019). Segundo os relatos, a antiga propriedade de Dona Ana Maria media uma légua e um quarto de terra, e sua casa-grande ficava em um lugar portuário, às margens do Rio Inhangapi, chamado de Restauração. Os escravizados dessa senhora esporadicamente fugiam formando seus sítios no interior das matas, e, antes de retornar para Portugal – em outras versões, antes de morrer – Dona Ana Maria alforriou seus escravizados, doou as terras para esses e mais: “[determinou] em escritura que eles não poderiam vende-las e sim passa-las de geração para geração” (SEU HONÓRIO, apud EQUATORIAL ENERGIA, 2019, p. 9).

De Vicente Salles (2014) vem outro complemento às versões sobre a formação social dos quilombos do Inhangapi. Diz o autor que quando ocorreu a Cabanagem, em 1835, os engenhos das cercanias da capital paraense foram destruídos e a maior parte dos escravizados fugiram formando novas comunidades ou se juntando àquelas que já existiam há certo tempo no perímetro. Salles (2004) acredita que um dos lugares em que esses negros se estabeleceram foi o lugar hoje chamado de Pitimandeuá, no atual município de Inhangapi. Esse quilombo é um dos mais antigos e populosos dentre vários outros na bacia do Rio Guamá.

Em campo, encontrei apenas uma alusão da memória aos cabanos contada a mim pela irmã Maria Conceição:

Minha tia conta que quando aconteceu a cabanagem, os escravos que fugiram vinham de canoa e paravam nos sítios dos brancos pra pegar as coisas [fazer

---

<sup>17</sup> É importante lembrar que na Amazônia do final do séc. XVIII e início do XIX, só não tinha escravaria aqueles que “eram muito pobres para ter escravos” (INGLÊS DE SOUSA, 2012, p. 98). Porém, de acordo com o senso de 1778, conforme Velloso (1998, p. 12), no contexto rural esse “só” dizia respeito à maioria da população, pois, nas paróquias rurais da Freguesia da Sé, 86% dos habitantes eram pobres, 12,5 % tinha uma renda mediana e apenas 1,5 % eram ricos.

saques]. Eles até malinavam com os moradores. Ela diz que em um dos lugares que eles chegaram a mulher tava fazendo mingau e eles bateram na mão dela com a colher de pau quente que ela usava pra mexer o mingau na panela. Todos eles se embrenharam nas matas e fizeram sítios.

Quanto à ocupação do território, em semelhança ao restante da Amazônia<sup>18</sup>, as comunidades da bacia do Rio Inhangapi se caracterizavam por uma ocupação difusa que apenas recentemente assumiu o formato de vilas e povoados rurais. No passado, o que existiam eram muitos sítios relativamente isolados uns dos outros e que levavam o nome dos seus fundadores (negros “fugidos”), que faziam alusão a objetos e tarefas peculiares aos seus fundadores, ou aos lugares onde os sítios eram formados. Na mesma área territorial de Pitimandeuá, que leva esse nome por causa do igarapé que corta o território, havia, por exemplo, o Sítio Boa Sombra, que recebeu o nome do ex-escravizado criador do lugarejo; o Sítio Si Bemol, cujo nome fazia alusão a expertise musical de seu fundador, um flautista; Quatro Bocas, às margens do encontro de dois caminhos; Itaboca, um povoado no meio de um tabocal (bambuzal), e assim por diante.

O nome dos fundadores ainda é lembrado pelos mais velhos, seriam o “Sr. Emiliano, Sr. Boa Sombra, Sr. João Pereira, Sr. Minervino, Sr.<sup>a</sup> Maria da Conceição (conhecida por Vó Cota) – primeira parteira da comunidade, Sr. Simão, Sr. Dorico Pontes, Sr.<sup>a</sup> Duquinha e o Sr. Coimbra” (RODRIGUES e RODRIGUES, 2015, s.p.).

De modo arquetípico, a ocupação pode ser delineada do seguinte modo: depois de escapar da escravidão dos engenhos e fazendas, um processo que ocorreu durante todo o período escravocrata, os fundadores se embrenhavam na mata até encontrar lugares que considerassem seguros e apropriados para a fixação de moradia. Então, construíam nesses espaços os seus sítios e ali residiam com suas famílias. Na medida em que a família ia crescendo, os filhos dos patriarcas com seus respectivos núcleos familiares (esposo ou esposa e filhos) construíam suas residências próximo das casas de seus pais no mesmo espaço territorial – o sítio. Dentro dos sítios, as unidades básicas de ocupação eram (e ainda são) os lotes de terras de cada um dos núcleos familiares.

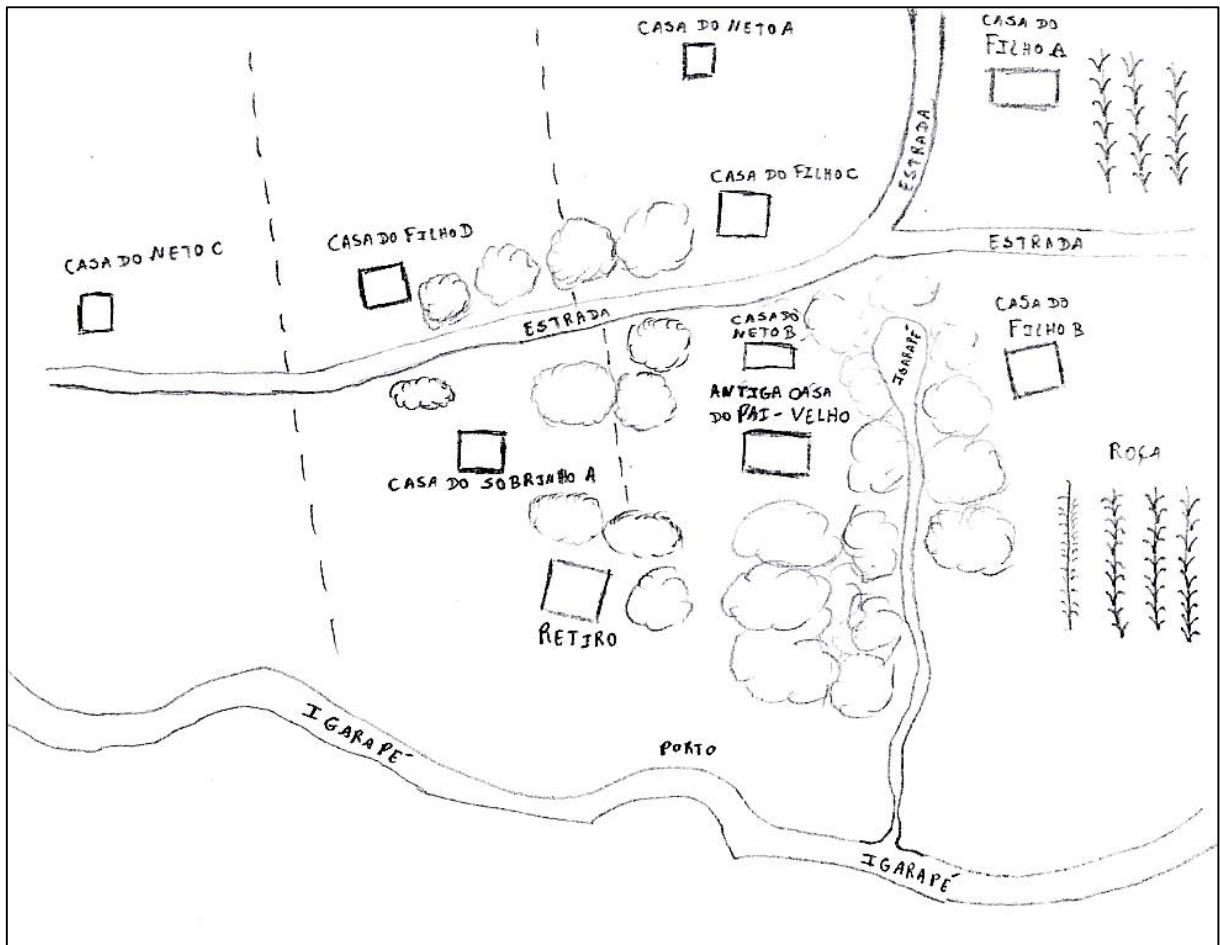
Dentro do território, as famílias não tinham um lugar de ocupação fixa. De tempos em tempos, as casas construídas em taipa, madeira ou palha, eram desfeitas e reconstruídas em um local diferente dentro da propriedade. Essa dinâmica tinha como causa o estilo de vida e a economia dessas famílias: o roçado de coivara, a caça, a pesca e a coleta de certos produtos da

---

<sup>18</sup> Na década de 1950, Eduardo Galvão escreveu que “o vale Amazônico é escassamente povoado [...] a população rural distribui-se em povoados, sítios ou “freguesias” de borracha, raramente contando com mais de duzentos indivíduos. Essas aglomerações geralmente convergem para um centro comercial, mais comumente, um barracão de seringalista, ou um pequeno comércio misto situado nas cidades. As comunidades estão relativamente isoladas umas das outras” (GALVÃO, 1953, p. 1).

floresta obrigava o rodízio da área explorada conforme os nutrientes do solo e os recursos de fauna e flora diminuían. No presente, essa dinâmica na ocupação não existe mais, pois o uso de insumos agrícolas industrializados no tratamento do solo, a construção de casas de alvenaria e a independência da economia em relação à agricultura fez com que as famílias se fixassem em locais permanentes permitindo o surgimento de um povoado inteiro às margens de uma única via terrestre ligada por estradas e ramais a outros nucleamentos adjacentes.

Figura 02: Esquema de disposição de moradias na área central do Sítio Boa Sombra – croqui.



Fonte: Acervo do autor, 2020.

Antes da demarcação do território quilombola, a posse dos sítios ou lotes acontecia pelo menos de três maneiras: herança, doação ou compra. No primeiro caso, os filhos possuíam o direito de herança sobre um lote, esse direito costumava ser reclamado por ocasião de casamentos e uniões estáveis para a construção de moradia e roça do novo núcleo familiar, ou ainda diante do falecimento dos patriarcas da família. O tamanho do lote era decidido junto aos anciãos (os Pais-velhos e Mães-velhas) que chefiavam a família e seu território, o sítio. Havia casos em que os patriarcas decidiam doar lotes a parentes ou conhecidos, seja por caridade ou

como pagamento por algum bem ou serviço prestado. Pelos mesmos motivos, os donos de lotes podiam desmembrar suas propriedades em lote menores e doá-los.

A compra também era realizada, e tanto os donos dos sítios quanto os donos de lotes podiam vender suas terras e comprar aquelas disponíveis. A venda chegou a acontecer até período recente, e esse é o motivo de algumas pessoas não quilombadas residirem ainda não só no território de São Pedro, mas também nos quilombos vizinhos. A comercialização da terra foi ainda um mecanismo amplamente usado por fazendeiros e posseiros. De modo semelhante ao que faz o mercado imobiliário nas cidades, eles faziam pressão econômica sobre os quilombolas empobrecidos e adquiriam com facilidade e a preços baixos grandes áreas de terra.

Mas, os fazendeiros e posseiros também tinham outro meio para adquirir a terra dos negros, falo do crime de grilagem acompanhado pela destruição de lavouras ou até mesmo o assassinato dos donos de sítios. Dois casos são recorrentes na memória dos quilombolas: a perda de grandes áreas onde atualmente estão o Assentamento João Batista II e o Assentamento Cupiuba. O primeiro foi roubado pelo famoso fazendeiro Domingos Rangel. Em Castanhal e região ele ficou conhecido pela prática da pistolagem, abertamente ameaçava seus opositores que quase sempre desapareciam ou eram encontrados mortos à tiros pelos ramais do Nordeste paraense.

De acordo com a memória dos quilombolas, afim de roubar suas terras, Domingos Rangel Soltava porcos para destruir as lavouras, matava os animais dos moradores; e, enquanto todos estavam na roça, os jagunços do fazendeiro derrubavam as casas dos sitiantes. Por vezes, lembram os mais velhos, Domingos Rangel vinha a cavalo com uma comitiva de capangas altamente armados e ameaçava de morte os moradores que não iam embora, e, aqueles que lhe resistiam, eram assassinados – tais atos hediondos contra os quilombolas são o resumo histórico da grande Fazenda Tanary.

Confirmando a versão dos quilombolas, ao falar sobre a origem do Assentamento João Batista II, assentamento que surgiu a partir da invasão do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST) na Fazenda Tanary, Barreto (2012, p. 65) diz que no processo de posse das terras de sua fazenda “este fazendeiro [Domingos Rangel] pressionava os colonos para desapropriação das terras ocupadas por estes. Os conflitos, muitas vezes, levavam à morte dos que resistiam à venda de lotes e/ou à saída da área”.

O segundo caso de pilhagem de terras quilombolas é responsável pelo limite Norte de São Pedro pelo atual Assentamento Cupiuba que também nasceu da ocupação do MST em terras fruto de butim. E, como é de costume, em 2003 o pilhante foi homenageado pelo Estado que deu seu nome a uma das maiores escolas de educação infantil e fundamental de Castanhal, a

Escola Municipal Francisco Espinheiro Gomes. Na década de 1960, a Família Espinheiro se apossou de grande extensão de terra às margens da então nova rodovia BR 316, porém, ao contrário do que considerava o Estado, essas terras “adquiridas” (via grilagem) pelos Espinheiros há anos já eram habitadas por centenas de pequenos núcleos populacionais quilombolas e esse fato foi totalmente ignorado, de sorte que os antigos habitantes foram tratados como invasores pelos naquele momento “legítimos proprietários”.

Espinheiro Gomes criou a Fazenda Cachoeira e contam que deu aos quilombolas o mesmo tratamento de Domingos Rangel: ele destruiu seus roçados, casas, agrediu fisicamente e assassinou os que resistiram. Em todos esses casos, é importante notar, as comunidades negras não apenas nunca foram reconhecidas pelo Estado brasileiro como não foram citadas nos trabalhos que encontrei sobre esses assentamentos (BARRETO, 2012; GUILHERME JR., 2013; LUZ JUNIOR, 2011). Os habitantes vitimados por esses fazendeiros são simplesmente chamados de “colonos” e suas origens são indicadas no desenvolvimento social nas margens do Guamá (como se esse não tivesse sido um espaço da Diáspora Africana) e na colonização empreendida pelo governo da Província do Pará no corredor da Estrada de Ferro de Bragança, na virada dos séculos XIX e XX.

Em condição semelhante à de todas as terras de quilombos no Brasil, até 1988 os moradores dos quilombos da Região do Guamá não tinham qualquer prerrogativa legal sobre as terras que habitavam. O encontro entre essa situação, a grilagem de suas terras, a venda de terras e a migração contínua em direção às cidades em busca de melhores condições de vida fez com que o território quilombola diminuísse ano a ano. Aqueles que eram expulsos de suas terras migravam para junto de seus parentes nos sítios maiores ajudando, assim, a formar as vilas e povoados atuais.

No início dos anos 2000, algumas pessoas da comunidade cursavam o Ensino Médio, especificamente o magistério. Dentre eles, por atuar como docente na Educação Básica, Fernando Feitosa Rodrigues teve que continuar estudando e fez um curso superior de Pedagogia. Em meio ao andamento dos estudos, conheceu o Programa Raízes<sup>19</sup>, o Centro de Estudos e Defesa do Negro do Pará (CEDENPA), o ITERPA, a Coordenação das Associações das Comunidades Remanescentes de Quilombos do Pará (MALUNGU), O Projeto Nova

---

<sup>19</sup> Criado pelo Decreto estadual 4.054 de 12 de maio de 2000, o Programa Raízes foi concebido como uma política pública responsável por realizar várias ações (grupos de trabalho, estudos, publicações, eventos, etc.) para “dinamizar as ações de regularização de domínio das áreas ocupadas por comunidades remanescentes de quilombo e implantar medidas socioeconômicas, ambientais, culturais e de apoio às atividades de educação e de saúde que favoreçam o desenvolvimento dessas comunidades e das sociedades indígenas no estado do Pará” (PARÁ, 2003, p. 3)

Cartografia Social da Amazônia (PNCSA) e, como diz ele, começou a se “inteirar”, a partir de encontros, seminários e rodas de conversa, de toda a herança histórica e direitos dos sítios e vilas da Bacia do Rio Inhangapi.

Fernando Rodrigues disseminou esse conhecimento entre familiares e amigos da redondeza, e todos passaram a ver na reivindicação da identidade quilombola a via de resolução dos conflitos fundiários e problemas sociais. Nos meses de janeiro e fevereiro de 2004, em reuniões da Associação dos Produtores Rurais da Agrovila Bacuri, localidade vizinha a São Pedro, Fernando, Edson e Zaqueu Rodrigues se reuniram com Emídio José Rebelo, presidente do Jornal Independente – veículo de imprensa do município – e advogado da Prefeitura de Castanhal na época, que por sinal é também morador das redondezas, residindo no Sítio do Pica-pau Vermelho, situado no ramal de acesso à Agrovila Bacuri (RODRIGUES, 2018).

Na conversa, Emídio Rebelo se comprometeu em publicar no Jornal Independente uma reportagem sobre a comunidade quilombola, afim de em reforço ajudar nos esforços de organização comunitária dos moradores. Esse foi um passo importante para trazer ao conhecimento das autoridades castanhalenses, e sociedade em geral, a existência de quilombolas no município.

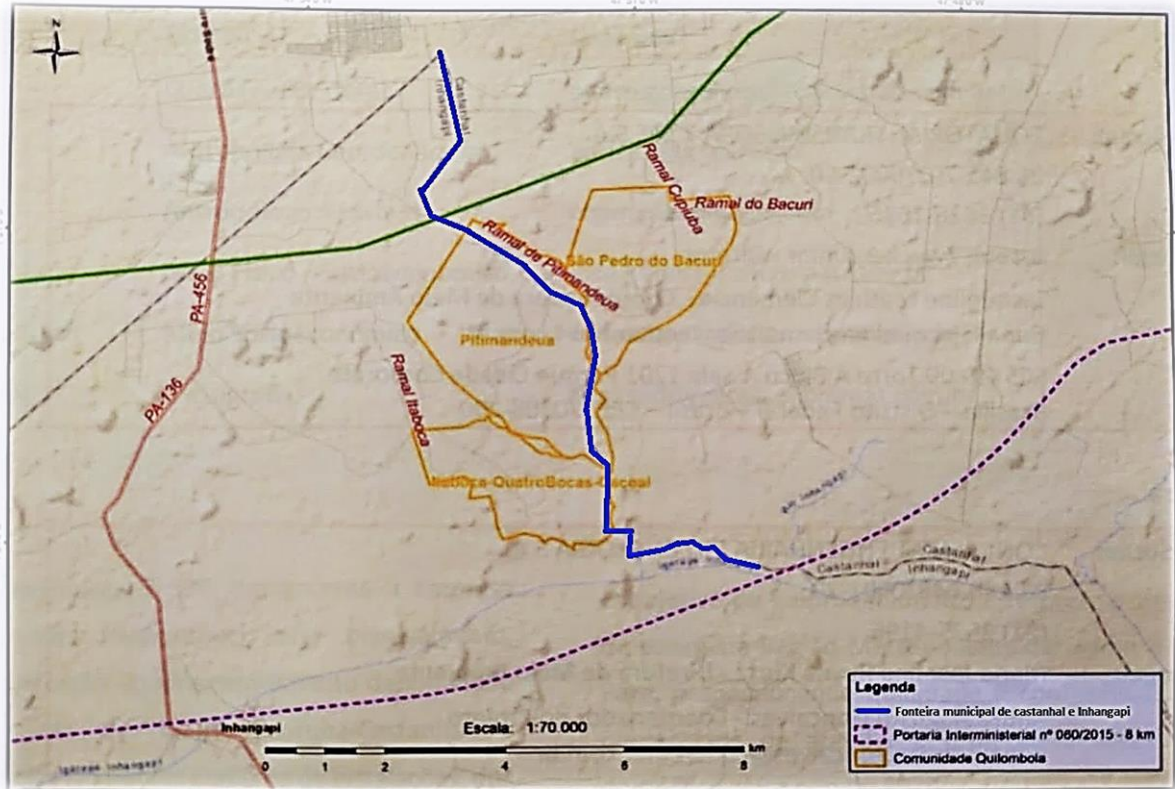
Os líderes das famílias dos sítios vizinhos ao de Fernando Rodrigues abraçaram a identidade quilombola e no dia 13 de maio de 2005, em reunião na casa do Pai-velho Pedro Cirilo Rodrigues, foi decidido que os lotes correspondentes aos seis sítios (Pau Grande, Si bemol, Boa Sombra, São João, Livramento e São Benedito) se uniriam a partir daquele dia em um único território que teria por nome Quilombo São Pedro. Nessa mesma reunião foi também fundada a Associação dos Remanescentes de Quilombos de São Pedro (AQSP).

A partir de então, a comunidade passou a pleitear, junto ao Estado, o direito de propriedade definitiva sobre o território ocupado, afim de fazer cumprir o que dispões o artigo 68 do ato das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição Federal. Em 2007, a área foi demarcada e certificada pela Fundação Cultural Palmares (FCP) em portaria publicada no Diário Oficial da União em 16 de maio de 2007 (Portaria 51/2007). O território demarcado e reconhecido fica exatamente na fronteira entre Castanhal e Inhangapi, imediatamente ao lado da vila quilombola Pitimandeuá (Figura 03).

No passado quase remoto desses sítios, o poder político estava nas mãos dos patriarcas. Pais-velhos e Mães-velhas eram as autoridades que prescreviam as normas sociais e julgavam qualquer contenda familiar. No caso de conflitos entre algum membro da família com sujeitos de outras famílias, eram os patriarcas que resolviam o problema juntos aos patriarcas das famílias envolvidas na questão. A qualificação para o exercício da função de Pai-velho e Mãe-

velha é a idade. Até hoje, uma família pode possuir vários Pais-velhos e Mães-velhas, porém, entre eles existe a hierarquia da idade.

Figura 03: Mapa das comunidades quilombolas no limite entre Castanhal e Inhangapi.



Fonte: Adaptado de Equatorial Energia, 2019.

Com o passar do tempo, essa estrutura tradicional vem sendo gradativamente fragilizada, pois diferente da concepção tradicional de que a idade traz a força da sabedoria, as representações da velhice, conforme o ideário “ocidental” gerontofóbico, vêm sendo aceitas por adultos e jovens. O ideário “ocidental” classifica os idosos como frágeis, incapazes, infantis – “quando ficamos velhos voltamos a ser crianças” – e rejeita, tem aversão à aparência idosa porque valoriza, em detrimento desta, um ideal de juventude como valor.

Possivelmente, uma das causas dessa mudança é o acesso aos meios de comunicação de massa e o grande contato com a área urbana, seja na escola, no trabalho e em outros lugares. Essa “fricção interétnica” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1967), fez com que os quilombolas assimilassem essas representações “ocidentais” e, assim, eles começam a mudar drasticamente as suas percepções e ações para com os mais velhos.

Além disso, a política interna, após a unificação dos sítios em um único território quilombola, também teve impactos na autoridade dos patriarcas e contribuiu para uma reconfiguração do contexto das socialidades políticas. Os mais jovens começam a se destacar



no ativismo político e batem de frente com discurso e ideias conservadoras veiculadas por pessoas mais idosas; eles questionam e rejeitam a autoridade dos mais velhos, algo impensável no passado. Além disso, a autoridade política do quilombo passou a ser da AQSP, principalmente do seu presidente, e é lá, na associação, que as decisões mais importantes sobre o território e a vida no quilombo são tomadas, não mais dependendo dos patriarcas dos sítios.

### 3 A MESMA IGREJA, O MESMO LUGAR, MAS DIFERENTES TERRITÓRIOS

Nesta seção abordo algumas peculiaridades da Assembleia de Deus em São Pedro, peculiaridades essas que se ligam às metamorfoses do território onde essa igreja está, pois, quando a igreja chegou ao local, o quilombo, como território etnicamente diferenciado, não existia. Ali era a zona rural, “colônia”, de Castanhal e Inhangapi e existiam apenas sítios com uma população sumariamente negra originada a partir da fuga de ex-escravizados, um fato que para os crentes da época se constituía apenas em uma mera particularidade histórica, pois não implicava, para eles, em quaisquer diferenças em relação aos moradores das cidades, afinal, apesar de negros, os sitiantes eram brasileiros como qualquer outro (será mesmo?).

O principal material que utilizei para escrever o texto que se segue foi a oralidade dos quilombolas. Fiz essa escolha porque, apesar das várias mudanças pelas quais as comunidades quilombolas vêm passando, a oralidade ainda permanece como uma das principais marcas da cultura dessas comunidades, uma herança das civilizações africanas ao Sul do Saara (de onde fora raptada a maioria dos negros escravizados) que eram “civilizações da palavra falada”, isto é, civilizações que por particularidades históricas, mesmo em muitos casos possuindo a tecnologia da escrita, tinham no testemunho transmitido oralmente um dos pilares de sua identidade (VANSINA, 2010). À vista disso, Jan Vansina (2010) ressalta que ao contrário do que supõe o preconceito ocidental, o privilégio da palavra em detrimento da escrita não diz respeito à ausência de uma habilidade, na verdade, trata-se de uma certa atitude diante do real.

Nessas comunidades da palavra que (apesar de tudo) ainda são os quilombos no Brasil, a autoridade do discurso sempre esteve nas mãos dos mais velhos. Uma situação que ao longo do tempo vem sofrendo consideráveis transformações graças, entre outros motivos, à educação formal e engajamento político dos mais jovens nas lutas do movimento quilombola. É que, para além da idade, o estudo e o ativismo político concedem autoridade para discursar (contar, explicar, falar com, falar de, falar em nome de ou simplesmente falar) sobre determinados temas.

Mas, quando a tarefa é relembrar do passado e contar a história da comunidade, a reconfiguração no *locus* da autoridade discursiva dos sujeitos do quilombo ainda não chegou a eliminar o papel de destaque dos mais velhos. Nesses casos, a autoridade do testemunho ainda está nas mãos, ou melhor, na boca, dos mais idosos. São eles verdadeiras bibliotecas vivas através das quais é possível, de alguma forma, saber como a comunidade chegou a ser o que é. Sabendo dessa peculiaridade cultural, em São Pedro me aproximei principalmente dos mais

velhos, sem ignorar os mais jovens, afim de conhecer a tradição oral<sup>20</sup> cultivada acerca das crenças e práticas religiosas do passado, e também sobre a implantação da AD na comunidade.

E, em meio a conversas, entrevistas e uma série de leituras que elucidaram os testemunhos orais, encontrei um catolicismo negro sincrético que integrava o sistema de crenças local composto pela “pajelança cabocla” misturada a vários elementos da religiosidade de matriz africana e mesmo a existência de um terreiro de Umbanda sobre o qual poucas pessoas gostam de lembrar. Conseqüentemente, a cosmologia local era (e ainda é) uma bricolagem formada pelo cristianismo (catolicismo lusitano e atualmente o pentecostalismo) e reminiscências da mentalidade indígena e africana (especialmente banta), e também tradições afro-brasileiras oriundas do Sudeste e do Nordeste do Brasil.

A fala dos quilombolas também indica que o esquecimento da religiosidade de matriz africana e de certos rituais da pajelança um dia presentes no quilombo tem como principal operador a Assembleia de Deus, essa igreja pentecostal realiza não só o apagamento, mas também a resignificação pejorativa dessas religiões na tradição oral da comunidade.

### 3.1 A RELIGIOSIDADE DOS QUILOMBOLAS ANTES DO PENTECOSTALISMO: UMA RECONSTRUÇÃO A PARTIR DA MEMÓRIA

Os quilombos da região do Rio Guamá são originalmente católicos. Entretanto, esse catolicismo pode ser qualificado como negro devido características peculiares recebidas das culturas africanas dos escravizados que foram convertidos à fé católica no Brasil, ou ainda em solo africano, e que nunca abandonaram suas cosmologias originárias, apenas fundindo-as à cosmologia imposta pelos colonizadores.

Considerando que no Pará o tráfico de bantus foi predominante (VERGOLINO-HENRY e FIGUEIREDO, 1990), o catolicismo que se desenvolveu na região segue os padrões do catolicismo negro presente em outras regiões do país, em que santos católicos foram identificados com divindades bantas, os *minkisis* / *Nkisi* (espíritos que habitam a natureza) (SOUZA, 2002), como apontam Gomes e Campelo (2005). Esse é um dos motivos de nunca ter se desenvolvido no Pará um *candomblé* bantu antes da importação do *candomblé* das regiões Sudeste e Nordeste, a partir da década de 1960. A religiosidade bantu se amalgamou muito bem à religião católica, não havendo a necessidade de institucionalizar uma prática religiosa à parte.

Essa fusão entre o catolicismo lusitano e a cosmologia bantu se revela entre os escravizados que se aquilombaram em sítios do atual território São Pedro, e pode ser

---

<sup>20</sup> “A tradição oral foi definida como *um testemunho transmitido oralmente de uma geração a outra*” (VANSINA, 2010, p. 140).

vislumbrada através da memória de seus descendentes. “A nossa família [que até onde se sabe sempre foi católica] tratava muito assim... Do outro deus [...] isso vinha de muito tempo, a minha mãe falava que quando alguém na família dela era maltratado eles iam fazer aqueles negócios lá, no tronco. Era reverência ao deus deles” (Dora). Semelhantemente, as louvações aos santos tinham lugares específicos nas matas, à beira dos igarapés. Infelizmente, não há qualquer consciência das origens dessas práticas que hoje não mais existem, o que meus interlocutores souberam me informar foi “Não sei, mas era assim que os antigos faziam e ensinavam pra gente” (Ernesto).

A estrutura cosmológica dos quilombolas de São Pedro se assemelhava àquela descrita por Raymundo Heraldo Maués (1995) entre os ribeirinhos da Região do Salgado paraense. Nessa concepção, o mundo é habitado por várias entidades dispostas hierarquicamente e todas têm sua origem no poder divino. Deus comanda a tudo e todos, abaixo dele estão os santos; abaixo dos santos estão os seres espirituais (visagens) e os encantados (sejam eles da mata, a exemplo do curupira e saci; ou do fundo, como caruanas e guias); e, abaixo dos seres espirituais encantados estão os seres humanos, incluindo aqueles que adquiriram fados, como é o caso da matinta, que em São Pedro é chamada de matim. Nessa cosmologia, o Diabo é um ser de pequena importância que disputa com Deus a posse das almas, mas não intervém no cotidiano, apenas excepcionalmente fazendo pactos com pessoas que desejam adquirir fados<sup>21</sup>.

A ocorrência do “mito indígena”<sup>22</sup> levou uma série de antropólogos como Eduardo Galvão (1953), Heraldo Maués e Villacorta (2011)<sup>23</sup> a considerarem essa típica estrutura cosmológica das comunidades amazônicas fruto da mistura exclusiva entre a cosmologia portuguesa e ameríndia, no entanto, é importante lembrar que

A existência na mitologia angolana [banta] de espíritos que habitam a natureza – os Nkisi, Quitura (de *kitura: transportar*), localizados nas florestas, rios, rochas e os espíritos das águas, as sereias – possibilitou a crença afro-brasileira nos encantados. No contexto afro-brasileiro, os encantados incluem as entidades míticas da natureza, na qual a influência indígena faz-se presente [mas não é causa exclusiva], e as almas de pessoas mortas que se tornaram espíritos habitam o universo natural, ou mesmo manifestando-se na vida social (TRINDADE, 2000, p. 53).

<sup>21</sup> Quem tiver curiosidade em conhecer os detalhes da encantaria amazônica, indico a leitura de Maués e Villacorta (2011).

<sup>22</sup> O “mito indígena é um mito fundador da Amazônia que consiste na ideia de que além do branco europeu, o contingente populacional da Amazônia é quase exclusivamente indígena, de sorte que outros grupos sociais, ainda que presentes, são inexpressivos na região (CONRADO, CAMPELO e RIBEIRO, 2015). Para detalhes ver Monteiro (2021).

<sup>23</sup> Vale uma observação: Em trabalhos posteriores, a antropóloga Gisela Villacorta mudou sua interpretação.

Entre os bantos já existiam rituais de mediação que tinham por objetivo estabelecer a boa convivência entre seres humanos e demais entidades que habitam a terra. O desequilíbrio dessas relações poderia gerar doenças e infortúnios aos humanos. Os sujeitos especializados na sabedoria dos rituais também desempenhavam as funções de adivinhos e curadores. Trindade (2000, p. 52) ressalta que esse “Nganga (adivinho curador) é[ra] escolhido pelo espírito de seu ancestral para ser o mediador de suas ações e depositário de sua sabedoria”. Logo, a principal característica vocacional desse agente era o dom que de modo muito comum se mostrava através de sucessivas “possessões” – incorporação – da pessoa pelo espírito ancestral que a escolhera.

Entre os quilombolas de São Pedro, o sujeito que nascesse com o dom/chamado para curar e se relacionar com os espíritos e encantados era chamado de pajé. Uma terminologia de origem indígena que na região amazônica foi utilizada como termo guarda-chuva inclusive para as práticas mágico-religiosas de origem africana (SALLES, 1969; GOMES e CAMPELO, 2005). Os sinais do dom eram a incorporação e o êxtase involuntário, ou mesmo visões, a escuta de vozes, à chamada “doença de corrente do fundo”<sup>24</sup>.

Minha mãe nasceu com o dom pra ser pajé. Ela passava muito mal, desmaiava, via vulto, ouvia gente falando com ela, só que ela nunca quis ser pajé. Uma vez ela sumiu antes da hora do almoço e só foi aparecer de tarde, acho que já era quase a boca da noite, toda molhada, e não disse nada. Ai quando minha tia veio em casa ela contou o que aconteceu e eu ouvi tudinho, atrás da porta. Ela disse que tava no quintal e de repente bateu um sono, um sono, mas um sono e ela dormiu. Quando acordou, ela tava assim, esticadinha deitada debaixo da água do mar [...] pois é, agora de onde saiu esse mar eu não sei, né!? Mas assim ela disse [...] ai tinha um monte de concha, estrela do mar, e, de repente, do meio das pedras saiu uma cobra que veio rente ao rosto dela e falou pra ela “por que tu foge de mim?” E mais um monte de coisa que ela não contou. Quando a cobra terminou de falar com ela, ela acordou no meio do mato toda molhada e já era de tarde (Merida, 66 anos).

Negar o dom era algo perigoso, os encantados poderiam levar seu escolhido à loucura e raramente, mas de modo possível, à morte. Aqueles que permanecem acreditando na existência “dessas coisas”<sup>25</sup>, ainda acreditam na periculosidade da negação do dom e citam exemplos<sup>26</sup>. Acredita-se que dois homens que descendem da Pajé Dona Benedita possuem o dom, mas se negaram a desenvolver. Um faz tratamento de esquizofrenia e toma remédios controlados, e destacam que alcançou a melhora apenas depois de ter “entrado pra igreja (AD)”; O outro, vez

<sup>24</sup> Um mal-estar que poderia manifestar sintomas que vão desde a apatia severa à desmaios e crises de possessão violenta (MAUÉS e VILLACORTA, 2011).

<sup>25</sup> As pessoas que conversaram comigo sobre a pajelança e de tudo relacionado a ela na maioria das vezes diziam assim, “essas coisas”.

<sup>26</sup> Encontrei apenas católicos com essa crença.

ou outra, contam, passa mal e sempre enxerga pessoas (que ninguém mais vê) andando pelos espaços descampados. Achei interessante que há ainda quem acredita que a esposa deste, que “tem corpo aberto”, não obstante ser crente, tem sido a mais castigada pelos encantados que se vingam do marido. Recentemente, a mulher se recuperou de um quadro grave de depressão e faz tratamento psiquiátrico com uso de remédios antidepressivos.

Curiosamente, a maioria dos pajés lembrados pelos mais velhos de São Pedro eram mulheres. Dona Benedita (Doca) e Dona Teófila, já falecidas, e que trabalharam na comunidade entre os anos de 1930 e 2000, são as mais lembradas. Elas eram parteiras e pajés; recebiam os caruanas e afastavam espíritos ruins, desfaziam malefícios e curavam doentes. Porém, a despeito disso, se declaravam e eram reconhecidas por todos como católicas. Logo, na ótica dos antigos e daqueles que cultivam essas crenças no presente, todo esse sistema de crenças que descrevo não é anti ou não-cristão, mas um universo inteiro que diz respeito ao próprio domínio de Deus sobre o mundo, conforme demonstram Maués e Villacorta (2011).

Além de agentes intermediadores entre encantados e seres humanos, os pajés eram médicos que tratavam tanto “doenças naturais”, com o uso de ervas e massagens, quanto de “doenças não-naturais” causadas pela malineza de seres encantados ou por feitiço (“coisa feita”). Sobre as doenças tratadas e as cerimônias de cura realizadas pelas pajés, Seu Paulinho do Trator relata que Dona Benedita costumava reunir várias pessoas na sala de sua casa de taipa, localizada às margens do igarapé. Os problemas eram os mais variados, iam de panemas, doenças que precisavam ser tratadas com os remédios feitos de ervas medicinais, e também enfermidades causadas pela malineza dos encantados.

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

Irmã Dorcas diz que sua mãe sabia fazer muitos remédios e aprendeu muito com ela. Segundo me foi dito, Dona Teófila era muito famosa, e chegou a atender muita gente importante, como o Dr. José Espedito Magalhães, um dos médicos fundadores do Hospital Francisco Magalhães, em Castanhal.

A mata e os rios eram locais que demandavam um respeito especial. Em uma clara mistura de crença banta e indígena, os quilombolas, assim como outras populações amazônicas, acreditavam que tudo tinha mãe/dono e a entrada nesses espaços só podia ser feita com o pedido de licença e com o devido respeito.

O siô já reparou que aqui não tem cemitério? É, nem aqui nem em Pitimandeuá. Agora pense na agonia que era pra levar alguém pra ser enterrado em Inhangapi ou em Castanhal. Era muito trabalho e se fosse em Castanhal, quando não tinha estrada e tinha que ir pelo rio, levava o dia inteiro, né? Tem uma história que nesse tempo foram levar um morto [de canoa] pra ser enterrado em Castanhal [...] só enrolavam na rede e levavam, não tinha esse negócio de urna que tem hoje [...] ai foram e pegaram o [rio] Inhangapi, o [rio] Apeú e depois o Igarapé Castanhal e levaram o dia todo, só que os caboco foram fazendo esse trajeto tomando cachaça, né?! Ai quando voltaram já tava tudo escuro e só tinha uma lamparinazinha na ponta da canoa. Como eles tavam bebim, vinha fazendo barulho, contando piada, rindo, até que bateram nun tronco e a correnteza foi levando a canoa junto com o tronco. E eles tentaram tirar o tronco de todo jeito e não conseguira, pelejaram, pelejaram e tinha hora que batia uma maresia que faltava virara a canoa presa no troco. Quando foi uma hora o tronco suspendeu a canoa que levantou ela da água, foi que eles perceberam que não era um tronco, mas o lombo da cobra! Eles vinham fazendo bagunça e a Cobra Grande não gostou e veio até eles. Também, quando ela largou eles só de uma vez, que chega espirrou água, eles ficaram quietinho e vieram calados o restante da viagem (Ernesto).

Pelo fato de tudo possuir mãe/dono, a preocupação com os encantados era constante, pois diariamente, nas tarefas de cuidado com a roça, caça, pesca, coleta de castanha, passeio de canoa, lazer, etc. era preciso entrar nesses espaços e lidar com os seus donos (encantados), esse relacionamento podia resultar no sucesso e/ou no insucesso das tarefas. Um aspecto importante do comportamento desses seres do encanto era a ambiguidade, as vezes faziam malinezas para ganhar algum bem que podia ser fumo ou cachaça, tais como sempre requeriam a *matin* e o *saci*.

Quando eu era bebezinha, meus pais tavam plantando o roçado e me fizeram dormir e levaram meus irmãos pra ajudar e reparar eles, pra não deixar sozinhos em casa comigo porque eram bem pequenos também. Caso eu chorasse minha mãe vinha me acudir. Nossa casa era todinha de palha. Ai eles foram, diz que um homem bem novo e bem pretinho veio e disse “ei, aquela casa que tá pegando fogo alí na frente, vocês sabem quem é o dono?”, na mesminha hora meu pai saiu correndo e quando ele me tirou da rede o fogo já tava quase pegando em mim. Meu pai voltou pra ver se achava o homem, mas ele já tinha sumido no caminho. Meu pai dizia que esse homem era o *saci* [...] de vez em quando ele oferecia fumo.

O meu sogro que tinha uma *matin* que perturbava ele toda noite. Ela ficava gritando *fiiiiiii*, *fiiiiiii* e ele gritava “O que tu já quer aqui, em?” e quando ele já não aguentava mais ele dava um pouco da porronca dele; ele colocava no fundo do quintal (Merida).

Com efeito, os encantados, os espíritos (visagens) e a magia estavam abaixo de outros seres dos quais a saúde, a colheita e a temperança da natureza também dependiam: os santos. Devido o lugar que esses ocupavam na hierarquia do cosmos, as rezadeiras rogavam a eles nos momentos de fazer suas rezas para expulsar mau-olhado e quebranto, por exemplo.

A reza era assim, ela [a avó] pegava a criança, se fosse o caso de quebrate, por exemplo, pegava um mato, ou galho de planta específico pros sintomas que a criança apresentava, né?! E aí ela começava a rezar na criança pedindo que Santo Onofre, São Lázaro, Nossa Senhora e outros santos removessem aquele mal. Ela ia batendo o mato até ele ficar bem murcho, aí dizia que aquilo era o mal que tinha murchado o mato [...] ela sempre passava um remédio feito com as ervas pra criança ficar tomando, também dizia o que a criança podia ou não podia fazer enquanto estivesse doente (Seu Griot).

Devido a graça de fazer milagres, além de serem solicitados nas atividades mágicas, os santos eram chamados em socorro nos momentos de apuros.

Um dia eu inventei de fazer um forno muito grande pra fazer carvão. Eu fiz com pedra e barro, só que eu deixei uma boca muito grande e faltava tapar uma parte também, mas como eu já tinha botado a lenha toda eu pensei em acender logo o fogo e ir fechando o que faltava. Eu não sei direito porque... Eu acho que tava uma estiagem e o pau tava muito seco, só sei que o fogo pegou muito rápido e aí eu comecei a fechar, mas o fogo foi subindo, até que ficou muito grande que eu já tava querendo desmaiar de tanta quentura, aí eu me peguei com Nossa Senhora Aparecida, pedi pra ela me ajudar, e aí foi que eu consegui fechar o forno, mas quando eu terminei eu fiquei toda doida, parecia que a minha carne tinha cozinhado todinha [...] Eu acredito que Nossa Senhora Aparecida me ajudou, né? Assim eu acredito (Dona Berenice).

Em um período de muita doença, “era uma febre que deu nas pessoas e todos nós pegamos em casa”, lembra dona Elizabeth Maia, seu pai, Sr. Vicente, fez uma promessa a São Sebastião, prometeu que se todos os seus 12 filhos ficassem sãos e nenhum morresse, todos os anos, no dia do santo, 20 de janeiro, anualmente faria uma ladainha e uma grande festa em louvor ao santo milagroso. E assim foi, os filhos se recuperaram e a festividade de São Sebastião passou a acontecer anualmente na comunidade. Dona Dalila, de 88 anos, diz que

Era lindo de mais! Era um monte de gente, muita música, muita brincadeira, tinha muita comida. Eles matavam pato, porco, galinha e todo mundo comia até se fartar. Até boi chegaram a matar. Aí tinha a reza pra São Sebastião, depois a janta, e depois a dança, a brincadeira. Era muito lindo, meu filho, e não tinha essa baderna que tem hoje em dia não.

O santo ficou famoso, pessoas das vilas e sítios das redondezas vinham participar do festejo. Dizem que até ônibus chegou a trazer gente de longe. O santo ficava exposto durante todo o ano na sala da casa dos patriarcas dos Maias. Era um “santo de dono”, um santo que pertencia à família, não era propriedade da Igreja, porém contava com a devoção de qualquer pessoa que se afeiçoasse ao santo mártir<sup>27</sup>. E esse afeiçoamento cresceu,

Você tá vendo essas fitas [fitas amarradas à imagem? Elas são de promessas feitas e [cujas graças foram] alcançadas. Aí a pessoa trazia a fita, no dia da festa, e amarrava na imagem. Tinha gente que fazia promessa com vela, se o

<sup>27</sup> Sobre os “santos de dono”, bastante comuns na Amazônia, ler Maués (1995).



santo desse o que a pessoa pedisse, a pessoa trazia vela; tinha gente que prometia foguete pra soltar no dia da festa, gente que prometia algum bicho pra ajudar na feitura da comida, e assim ia (Seu Griot).

Uma semana antes da festa, acontecia a esmolação de São Sebastião. Seu Vicente e seus filhos saíam pelos sítios com suas violas, pandeiros e tambores para pedir contribuições, os donativos, para a realização da festa. Os donativos poderiam ser em dinheiro ou, de modo muito comum, algum alimento para o jantar. Quem podia dava farinha, galinha, feijão, macaxeira ou outro alimento que estivesse ao seu alcance. De longe as pessoas ouviam a cantoria até hoje lembrada por Seu Griot:

É glória ao nosso Pai Eterno  
Filho da Virgem Maria  
Conduzindo sua imagem  
Para festejar seu dia!

E já saíam ao encontro do grupo de cantores para entregar sua contribuição. Nem todos os animais eram abatidos para o jantar, os mais belos eram leiloados durante a festa, uma atividade que integrava as “brincadeiras”<sup>28</sup> citadas por Dona Dalila.

No dia, o ritual começava com o levantamento do mastro (uma tora de madeira enfeitada com fitas e frutas da terra como banana, coco, manga, etc.). Os homens carregavam a tora que durante o dia havia sido enfeitada pelas mulheres e com muita cantoria e fogos a levantavam em homenagem ao santo, fincando-a no solo, em frente ao barracão onde a festa ocorreria. Em seguida, começava-se a ladainha rezada em Latim (com uma gramática e prosódia própria) por Dona Edite, uma rezadeira muito conhecida entre os quilombos do Inhangapi e que morava em Pitimandeuá. A reza era na sala apertada, a maioria das pessoas acompanhava pelo lado de fora da residência de taipa, olhando pela janela e porta da sala o rito à luz de velas. A imagem ficava dentro de um oratório de madeira que nesse dia era todo enfeitado com plantas e flores. Após a reza, as pessoas jantavam e, quando já estavam satisfeitas, iniciava-se a festa com muita música, dança e “brincadeiras”.

Nesse contexto, uma das mais destacadas pajés da localidade, Dona Teófila (pajé desde os sete anos), se aproximou da Umbanda ainda nos idos de 1960, quando já havia passado de seus quarenta anos. Os detalhes do seu contato com essa religião afro-brasileira ainda é um mistério a ser descoberto, porém, a mim foi dito que entre suas idas e vindas a Castanhal, e principalmente no período em que morou na cidade, fez amizades com umbandistas que a

---

<sup>28</sup> Pelo que entendi, as “brincadeiras” eram várias atividades recreativas que compunham a festa como a dança, leilões e o levantamento do mastro.

ajudaram com o desenvolvimento de seu dom. Durante muito tempo teve uma casa de culto no Bairro do Milagre. E quando retornou ao quilombo (de onde nunca se afastou, sempre vinha para descansar aos finais de semana, momento em que dava assistência) trouxe consigo suas estátuas de guias, seus objetos e trajes rituais montando, em seu sítio, o seu terreiro.

Irmã Dorcas, filha de Dona Teófila, apesar de todo desdém oriundo de sua fé evangélica, lembra: “a minha mãe tinha dois uniformes, um da macumba e uma da SESPA<sup>29</sup>. Mas ela tinha toda a roupa dela: saia, blusa, toalha [...] ela tinha aquelas imagens velhas, aquelas coisas velhas. Eram imagens grandes, de [Cabocla] Mariana, [Caboclo] Pena Verde, essas coisas assim”.

No quilombo, Dona Teófila morava ao lado da residência de sua filha Sebastiana, crente da Assembleia de Deus, com quem foi várias vezes à igreja, até uma vez em que, por ser pajé praticante de umbanda, foi duramente repreendida por um irmão que profetizou sua ida ao inferno, caso não se arrependesse de seus pecados, abandonasse a pajelança e a umbanda, e “aceitasse a Jesus”. Dizem que Dona Teófila nunca mais assistiu a um culto até o dia de sua conversão anos mais tarde.

### 3.2 A IMPLANTAÇÃO DO PENTECOSTALISMO NOS ANTIGOS SÍTIOS

A implantação da Assembleia de Deus em São Pedro levou um período de 30 anos que vai de 1961 a 1991. Aproximadamente três anos e meio antes da fundação da igreja, em 1957, Sebastiana Feitosa, filha de Dona Teófila (pajé e neta do Sr. Boa Sombra), saiu do sítio onde morava (Sítio Boa Sombra) para trabalhar em uma fazenda próxima do vilarejo de Tatuaiá, no município de São Miguel do Guamá. Nessa região, havia um intenso processo de evangelismo que tinha os Rodrigues como uma das principais famílias protagonistas. Essa família era formada por maranhenses que migraram para a região bragantina durante o ciclo da borracha, e nessa cidade do Nordeste paraense foram evangelizados pelo missionário Daniel Berg, fundador da AD bragantina, formando a primeira geração de crentes da AD em Bragança.

Em Tatuaiá, Sebastiana foi evangelizada, aceitou ir à igreja, gostou do ambiente e convencida pela pregação “aceitou a Jesus”. Na igreja conheceu o seu futuro marido, Pedro Rodrigues, com quem casou no ano seguinte (1958). Casados, os dois decidiram morar nas terras da família de Sebastiana, no Vale do Inhangapi, pois lá teriam muito espaço para cultivar e, assim, viver da melhor maneira possível com seus filhos. O casal Rodrigues comprou (em dinheiro) um lote no sítio da família de Sebastiana, construiu uma casa e passou a viver ali.

---

<sup>29</sup> Dona Teófila era parteira credenciada pela Secretaria de Estado de Saúde do Pará (SESPA) e seu uniforme, no exercício dessa função, era um jaleco branco.

Mas havia, para o casal, uma diferença crucial em relação à Tatuaiá, e que os incomodava bastante: naquela época não existia uma congregação próxima ao sítio, a igreja mais próxima da residência ficava a 16 quilômetros, na cidade de Castanhal. Por esse motivo, em suas orações, Pedro Rodrigues (assim me contou) sempre pedia a intervenção divina para que voltasse a se congregar novamente com sua esposa e filhos.

No ano de 1961, quando já tinham dois filhos, Sebastiana e Pedro receberam a visita de Dona Jacinta, mãe de Pedro que veio acompanhada por outros de seus filhos. Sem muita cerimônia, integraram-se ao cotidiano da casa e passaram a dividir as tarefas cotidianas do plantio da mandioca e da lavoura de algumas poucas culturas para a alimentação. Pedro lembra que em uma certa manhã, quando Jacinta e Sebastiana estavam no meio do roçado de mandioca e cantavam alguns hinos em louvor a Deus, ambas começaram a falar em línguas estranhas e a profetizar. Pedro estava sentado na frente de sua casa, realizando umas tarefas de conserto de ferramentas e mais uma vez falando ao Senhor acerca de sua vontade de se congregar novamente junto com outros crentes, foi quando as duas mulheres vieram pelo caminho do roçado falando em línguas estranhas. Dona Jacinta, tomada pelo Espírito do Santo, assim acredita meu interlocutor, disse a Pedro:

“Meu filho, o Senhor está falando com a gente, e ele te escolheu pra começar um trabalho pra ele aqui onde você mora” [...] [eu disse:] “Hoje mesmo nós vamos dar início nesse trabalho!” Tinha meus irmãos, minha esposa, minha mãe... E nisso meu irmão, o Senhor falou com a gente e nós demos início nesse trabalho, eu não marquei, eu só sei que foi em 1961. O Senhor já tinha tomado uma criança minha... e aí nós demos início (Pedro Rodrigues).

Ao ponto de pregação\* iniciado pela família Rodrigues se juntou um casal de crentes (vindos de Belém) que morava no povoado Pedra Nova, que corresponde a uma parte do atual Assentamento João Batista, todos se reuniam de uma a duas vezes por semana para realizar cultos. A memória revela um ambiente muito simples: a nave da igreja era a sala de estar que de móveis tinha apenas as redes de dormir; o retiro de fazer farinha; os espaços sob as frondosas mangueiras ao redor da casa. Não havia energia elétrica, aparelhos de som, ou instrumentos musicais variados. Pedro possui um violão que tocava, os filhos traziam latas de farinha e batiam em percussão o acompanhando e todos cantavam os hinos da Harpa Cristã\*, seguidos pela pregação do patriarca da família. Por não ser ordenado, Pedro não ministrava a Santa Ceia\* e uma vez por mês toda a família ia a pé a Castanhal para cear. Lá em Castanhal seus filhos também foram batizados nas águas, durante a presidência do Pr. João Queiroz.

No início da década de 1970, a Família Rodrigues mudou-se para Castanhal, onde morou durante aproximadamente três anos. Nesse tempo, eles mantiveram a roça no sítio e os mais velhos vinham pelo menos três dias na semana para cuidar da lavoura e fazer farinha. Em Castanhal se congregaram no Templo Central e Pedro foi consagrado ao ministério como auxiliar da Igreja. No breve tempo que moraram em Castanhal, Pedro e Sebastiana fizeram amizade com muitos crentes e, ao retornarem à moradia no Sítio Boa Sombra, passaram a receber visitas periódicas de amigos e obreiros que vinham para cultuar ao senhor juntamente com a família em seu ponto de pregação.

De 1980 a 1983, os Rodrigues passaram a receber a visita de Irmã Elina e comitiva que vinham sempre de kombi. O veículo era deixado a três quilômetros, em Pitimandeuá, pois o acesso ao sítio era precário, não havia estrada, apenas um caminho que passava por dentro de igarapés que impediam a entrada de veículos. Porém, mesmo com toda essa dificuldade, quase semanalmente os crentes vinham com Irmã Elina de Castanhal, para realizar Escola Dominical e cultos juntamente com os Rodrigues.

Tive a oportunidade de conversar com Irmã Elina que me contou que ficou sabendo que “eles [os Rodrigues] **agora** são quilombolas”. Perguntei-lhe se não achava que existia alguma diferença entre os moradores dos sítios e os moradores da cidade, e a resposta que tive foi “Nem uma, meu filho. Eram pessoas humildes, muito humildes mesmo, mas que eram exatamente iguais a qualquer família humilde de outros lugares desses interiores que eu também conhecia, como Iracema ou São Raimundo<sup>30</sup>”.

Quando Irmã Elina deixou de visitar os Rodrigues, o ponto de pregação até então familiar ficou oficializado e a Igreja em Castanhal passou a destacar obreiros para irem dirigir cultos e realizar evangelismos periódicos. No final dos anos de 1980 e início de 1990, a igreja em São Pedro criou laços com a igreja de Itaboca, uma comunidade quilombola vizinha. Os crentes de ambas as localidades passaram a se revezar no auxílio de cultos e reuniões de oração que ocorriam alternadamente em cada uma das comunidades.

Os crentes iam andando de um lugar a outro. No domingo, a Família Rodrigues (já composta por mais de dois núcleos familiares), sob a luz de lamparinas e lampiões, saía às 5:00 horas da manhã e ia andando até Itaboca. No vilarejo, não raramente se juntavam a outros irmãos que se dirigiam para realizar o culto na casa de crentes que faziam parte da congregação, mas moravam distante, alguns moravam até 40 minutos de canoa de distância do templo.

---

<sup>30</sup> Iracema e São Raimundo são agrovilas de Castanhal.

As narrativas apontam que o esforço era grande, a distância exigia empenho. Impedidos de fazer refeições em suas casas para ir ao culto, devido à distância da viagem, toda gente levava alimentos conforme as suas posses, de sorte que após os cultos eram realizados grandes “banquetes” e todos se fartavam. As mulheres eram as responsáveis pelo preparo da comida e aos homens cabia a logística para o transporte e tudo mais que dizia respeito à realização do culto.

Quando comparado ao presente, o fervor da primeira geração da igreja é sempre destacado. Acredita-se que os crentes daquele período eram mais tementes, mais santos, mais amorosos e por isso “o Senhor se fazia fortemente presente no meio da igreja” (Dandara). Todo esforço era recompensado pela manifestação do Espírito Santo, dizem: curas, batismos com o Espírito Santo, profecias, revelações e muitas outras maravilhas ocorriam entre os crentes. Mesmo quem não tem idade muito avançada concorda:

Hoje, apenas com esses 42 anos, hoje já dá pra se notar uma diferença [...] parece que assim a gente vê que o povo não tem mais, perdeu o temor [...] não há mais aquele fervor, é como se a igreja tivesse esfriado [...] eu não sei se é a Palavra se cumprindo e a iniquidade se multiplicou no meio do povo, mas que tem muita diferença tem (Conrado).

Realmente, pode ser que a iniquidade tenha aumentado e a Bíblia esteja se cumprindo... Contudo, apesar do que dizem os crentes, suas falas revelam que esse suposto passado de maior temor e santidade, quando comparado ao presente, era tão cheio dos mesmos pecados presentes na atualidade: o fundador da igreja na comunidade era um bígamo; filhos de obreiros “caíram” em pecado de “prostituição” (mantinham relações sexuais sem serem casados); crentes ficaram famosos por “roubar terras” (invadir terras) e outros por “roubar a Deus” (não dizimar); fofocas foram capazes de gerar a disciplina\* de pessoas inocentes; pastores eram acusados de só estarem interessados em dinheiro e tantas outras situações obscenas desse período em nada diferente das de hoje, que já foram abordadas por mim em um texto anterior (MONTEIRO, 2020c).

Diante desses fatos, entendo que essa diferenciação é produto da memória. Com diz Le Goff (1995), a memória é uma visão do passado guiada pela perspectiva de uma pessoa ou de grupos no presente. Então, ela é definida e limitada pelas experiências de um ou alguns indivíduos. Enquanto tal, a experiência não se confunde com o acontecimento, “a experiência é o que nos passa, o que nos acontece, o que nos toca. Não o que se passa, não o que acontece, ou o que toca” (BONDÍA, 2002, p. 21).

E, sendo a experiência o que nos acontece, e sendo o sujeito da experiência um organismo constituído por paixão e intelecto, a memória possui vieses tais como a emoção ou

as ideologias. Esses vieses dão à memória uma de suas características principais, qual seja, a seletividade com fins à exaltação ou ao vitupério do passado. Por isso é comum que a memória construa heróis e vilões, diferente da História que objetiva compreender o passado (o que aconteceu e não o que nos aconteceu) e, por esse motivo, muitas vezes acaba contradizendo a memória.

Por ser emocionalmente enviesada, a memória reproduz certas tendências psíquicas como o afastamento daquilo que causa desprazer, bem em sentido freudiano (FREUD, 1976). Esse mecanismo faz com que, afim de evitar o trauma, o sujeito lembre daquilo de que gosta, daquilo que lhe é familiar, e rejeite, esqueça do que lhe aborrece. Consequentemente, de modo natural o sujeito se afasta de memórias que não se associam ao viés do prazer – o que conflita com fator de enviesamento causa uma sensação negativa e tende a ser mais facilmente esquecido.

Com o passar do tempo, a memória, condicionada pelos vieses, filtra o que melhor coaduna com os fatores de enviesamento, de sorte que os demais acontecimentos são esquecidos. Vieses diferentes resultam em memórias diferentes, essa é a razão pela qual um sujeito, uma instituição ou qualquer sujeito histórico pode ser compreendido como um herói para uns e vilão para outros; um momento histórico pode ser visto como bom para uns e ruins para outros, tudo depende do viés que substancia as perspectivas de rememoração.

Não raramente, os sujeitos confundem as mudanças que ocorreram consigo, com as mudanças que aconteceram no mundo. Nesses casos, a memória é a lente por onde se compreende o passado. Então, ao dizer que o passado era melhor, o emissor dessa proposição não necessariamente fala a verdade, mas pode apenas estar dizendo o que sua lembrança, guiada por um sentimento de nostalgia, guardou de tudo o que aconteceu.

Sobre a relação com os católicos que no passado eram a maioria da população, os pentecostais não reportam qualquer problema para cultivar sua religião e para evangelizar os sítios do atual São Pedro. Acreditam que a causa foi o enlaçamento das famílias, o parentesco teria criado um ambiente amistoso entre os moradores, a despeito de suas diferenças de crenças. Mas na comunidade vizinha, Pitimandeuá, não foi assim.

Onde teve um pouco mais de dificuldade foi em Pitimandeuá. Lá teve resistência, inclusive um dia que a gente foi dirigir um culto lá, a gente foi parado foi barrado, mas aqui a gente sempre foi visto como evangélico e o povo sempre respeitou. Mas o povo aqui nunca quisera também, né?! Se converter, mas nunca usaram de violência (Conrado).

Depois de passar quase vinte anos como ponto de pregação familiar e pouco mais de uma década como ponto de pregação do Templo Central de Castanhal, em 04 de agosto de 1991, em reunião presidida pelo Irmão Domingos Lopes, na sala da casa dos patriarcas dos Rodrigues, Irmão Pedro e Irmã Sebastiana, foi oficialmente fundada a Congregação Monte Moriá da Igreja Evangélica Assembleia de Deus, da atual Comunidade Quilombola São Pedro.

### 3.3 OS SINCRETISMOS ENTRE PENTECOSTALISMO E CRENÇAS LOCAIS

Grande parte do sucesso do empreendimento pentecostal no Quilombo São Pedro tem como causa o caráter “antropofágico” desse segmento religioso, uma característica já indicada por Ricardo Mariano (1999) no final do século passado. Ademais, o pentecostalismo é sincrético, místico, e mantém sua experiência religiosa e hermenêutica teológica baseada no êxtase. O pentecostalismo, historicamente, tem se mostrado capaz de várias acomodações sociais ao mesmo tempo em que paradoxalmente se mantém fundamentalista, essas acomodações geralmente vêm seguindo as tendências do mercado e dos poderes estabelecidos, fato que aproxima essa religião das ideologias e do modo de vida capitalista (em toda sua diferença colonial).

Ao chegar aos sítios do atual Quilombo São Pedro, os pentecostais não rejeitaram a cosmologia local, apenas a adaptaram à sua doutrina que considera o mundo o palco da luta entre Deus e o seu séquito versus o Diabo e suas forças. Nessa perspectiva que assimilou a cosmologia local, a igreja pertence a Deus que tem como seus ministros espirituais os anjos, e, os seres que habitam as matas e o fundo das águas (espíritos e encantados) foram todos identificados como demônios a serviço de Satanás. Aqueles que se convertem se tornam, de acordo com o imaginário pentecostal, o templo e morada do próprio Deus, na pessoa do Espírito Santo. E, como se não bastassem andarem com Deus dentro de si, contam com a proteção dos anjos do Senhor ao seu favor.

Essa reinterpretação foi e é bastante aceita pelos quilombolas porque os emancipou das influências e relação hierarquicamente inferior que tinham com os encantados. Os seres do encanto tinham um gênio ambíguo, ora faziam o bem, ora faziam o mal. Porque eles se comportavam assim ninguém sabia ao certo, mas a igreja afirma em alto e bom som que sabe: o comportamento dos encantados é um comportamento diabólico, eles fazem o mal porque é da natureza dos demônios e deixam de fazer o mal (interpretado como bem) para que possam manter o engano não oprimindo demais os quilombolas que, se não suportarem o sofrimento, farão de tudo para escapar dele e, assim, quem sabe, alcançar a “verdade do Evangelho”.

Sendo os encantados e espíritos nada mais do que demônios, eles estão sob a autoridade do crente que, por serem templo do Espírito Santo, detém o poder para “expelir demônios”, “pisar em serpentes e escorpiões”, e “operar milagres”, exatamente como entendem os assembleianos, baseados em Marcos 16.15-18. À medida que “contra Israel não vale encantamento”<sup>31</sup>, as malinezas, flechadas de bicho, panemas e outros males causados por encantados e espíritos, ou mesmo doenças não-naturais como quebranto e mau-olhado – todas malinezas classificadas como ações diabólicas – não podem atingir um crente fiel.

E caso um crente seja atingido por alguma mal há uma explicação: somente o crente infiel pode ser atingido por Satanás, pois, ao entristecer o Espírito Santo, o Senhor retira sua proteção dele que então passa a ser um alvo fácil para o mal. Todavia, os crentes reconhecem a possibilidade de Deus, por uma eventualidade em seus planos, permitir que Satanás “toque” num crente fiel da mesma forma como aconteceu com Jó, mas isso seria uma exceção com fim à glorificação do nome do Senhor.

Convertidos, os pentecostais passam a acreditar que erroneamente consideravam os encantados e espíritos as mães e/ou donos dos rios, animais, plantas e arvores. Assim acreditavam porque estavam “cegados pelo Pai da Mentira”. Ao contrário do que aprenderam com seus antepassados, “Do Senhor é a terra e a sua plenitude, o mundo e aqueles que nele habitam” (Sl 24.1). Com autoridade sobre os demônios e ilesos aos seus ataques, não há mais porque temer os castigos dos encantados, por esse motivo, a relação que os pentecostais passaram a ter com o seu meio biofísico mudou drasticamente. O medo ao desmatar, ao caçar em demasia ou ao sujar cursos d’água, por exemplo, deixaram de existir.

A crença nos entes e forças que agem no cotidiano permanecem, mas agora é encaixada em uma lógica de guerra, a dita “guerra espiritual”, conflito em que cada crente desempenha o papel de soldado que luta contra “os principados e potestades, os príncipes das trevas, hostes espirituais da maldade que insistem em pairar nos lugares celestes”<sup>32</sup>, lugares que são todos os domínios legítimos de Deus, mas que Satanás insiste tenta fazê-los seu.

Um desses “domínios legítimos de Deus” que Dona Simaia insiste em tentar marcar presença é o conhecimento e a arte de curar a partir das ervas. Ela herdou esse conhecimento de sua avó que era pajé, mas hoje, diferente de sua avó, acredita que

---

<sup>31</sup> Esta é uma fala de Balaão sobre o povo de Israel, registrada em Números 23.23. No episódio, Balaão – uma espécie de profeta – foi chamado para, em troca de dinheiro, amaldiçoar Israel, porém, foi impedido pelo Senhor e então reconheceu que ninguém pode amaldiçoar ou lançar encantamento contra o povo que Yahweh escolhera. Os pentecostais acreditam que esse texto se refere também a eles, que são o “Israel de Deus”.

<sup>32</sup> Conforme entendem os pentecostais a partir de Ef. 6.10-20.



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

Mas essa ação de preservação desses saberes custa um certo preço de Simaia. Nas fofocas ela é conhecida como bruxa. “Outro dia eu tava ali nessa casa dessa minha cunhada quando a Simai foi passando e ela [a cunhada] disse assim pra mim ‘lá vai a bruxa com os mato véi dela’” (Dandara). Sem mais valorizar esses saberes tradicionais, ou pelo menos em público, afim de mostrar que se afastam o máximo que podem de “tropeços”, evangélicos como a cunhada de Dandara são avessos a preservação do saber de cura das antigas pajés.

A crença no feitiço também foi absorvida pela lógica da “guerra espiritual”. A esposa de Conrado, Anaya, tem sofrido com sintomas depressivos. No ano passado, houve semanas que passou apática no quarto e perdeu bastante peso. Nas últimas crises, adotou o hábito de passar uns dias na casa de sua irmã, e, não obstante tenha passado por momentos bastante ruins, segue rejeitando qualquer tratamento. De acordo com seu esposo, esse mal-estar começou há dois anos, quando ele dirigia uma congregação próxima de São Pedro. Anaya estava ao púlpito, cantando, quando um galo entrou na igreja fazendo barulho e ninguém conseguia pegar ou calar a ave, até que, de repente, o galo se dirigiu até Anaya e repousou em seus pés parando em absoluto de fazer barulho e ficando inclusive “besta”. Conrado diz que desde aquele momento Anaya nunca mais foi a mesma e nada lhe tira a certeza que “fizeram uma coisa” (feitiço) para sua esposa.

Outro fenômeno interessante, no que diz respeito às crenças, é a combinação que ex-católicos convertidos ao pentecostalismo fazem entre as crenças de sua antiga e nova religião. O exemplo que considere mais emblemático foi o de Dona Berenice, irmã do círculo de oração convertida há três anos, mas que ainda acredita no poderio de Nossa Senhora, apesar de não dizer isso na igreja.

Eu era muita devota de nossa Senhora de Nazaré e também eu tinha assim, um negócio, com Nossa Senhora Aparecida [...] Desde que eu aceitei Jesus eu parei com essas coisas, com reza. Agora eu “oro” – é assim que nós diz – só pra Jesus, pra Deus... [...] Olha, eu acho que essas coisas [veneração e intercessão dos santos] são verdadeiras, né?! Eu acredito que Nossa Senhora, que é Mãe de Deus, tá no Céu, por isso que ela acolhia os meu pedido. Mas orar pra ela é errado, né?! Assim dizem na igreja... E, agora, como eu tô na crença, assim eu faço, não oro mais pra ela. Mas ninguém tira da minha cabeça que foi ela que me atendia quando eu pedia e é ela que atende as pessoas que

pedem [...] ela é muito poderosa, é Mãe e atende quem pede [...] mas eu não digo isso na igreja (Berenice).

As diásporas, a pluralidade, as misturas, combinações e os conflitos são aspectos fundamentais da religiosidade brasileira (FERRETTI, 2013) e os exemplos que reuni dão margem a essa afirmação. No contexto do quilombo em questão, os atributos do pentecostalismo, tais como a mística, o êxtase e a predominância da racionalidade mito-lógica, no sentido desenvolvido por Lévi-Strauss (2012), se articulou muito bem com o forte caráter mito-poético que os modos de vida produzidos na Amazônia possuem e já possuíram muito mais, como concluem alguns trabalhos clássicos sobre culturas amazônicas (PAES LOUREIRO, 2000; GALVÃO, 1955; WAGLEY, 1957; VERGOLINO E SILVA, 2015; ALVES, 1980).

O pentecostalismo de São Pedro mantém sua propriedade “antropofágica”, assimiladora da cosmologia e das crenças da localidade em que se insere e é eminentemente sincrético, nos mesmos significados usados por Sergio Ferretti (2013) que demonstra como no decorrer do tempo esse conceito foi sendo reinterpretado e alargado pelas várias escolas antropológicas que se desenvolveram e que perceberam que a ideia de reunião de crenças nem sempre dizia respeito a uma mistura homogênea, mas sim, enquanto junção, as crenças se colocavam em paralelo, justapunham-se, convergiam, adaptavam-se umas às outras ou mesmo se combinavam, a depender da situação.

#### 3.4 ARTICULAÇÕES ENTRE PENTECOSTALISMO E IDENTIFICAÇÃO COM O ATUAL TERRITÓRIO QUILOMBOLA

Quando Fernando Rodrigues começou a propagar o ideal quilombola entre seus parentes e amigos nas comunidades do Inhangapi<sup>33</sup>, os atuais quilombolas já tinham uma percepção de si como “colonos” e sua identificação com o território se fundamentava na ideia de colonato e em outros elementos como a agradabilidade do lugar, no costume e afeto com os componentes biofísicos do espaço, nos laços com as pessoas que ali moravam, nas tradições, nas memórias... Mas todos esses elementos estavam organizados pela racionalidade que João Vargas (2016) aponta como a lógica da exclusão antinegra no Brasil: a desidentificação. De acordo com esse autor, no Brasil, as expressões culturais foram violentamente ou sutilmente desvinculadas da negritude e em vista disso uma série de produções culturais e identidades sociais/culturais

---

<sup>33</sup> Sua atuação não ficou restrita ao atual São Pedro, o professor foi o primeiro presidente da associação quilombola de Itaboca, quilombo vizinho reconhecido e titulado durante sua gestão.

irrefutavelmente ligadas à Diáspora foram consideradas simplesmente “brasileiras”, “miscigenadas” ou mesmo “indígenas”.

Nos sítios do atual São Pedro, a reorganização política e unificada da comunidade, enquanto quilombo, trouxe consigo novas concepções de si e das terras aos moradores. De um lado, o discurso do Movimento Negro que os classifica como grupo diferenciado – etnia – com uma trajetória histórica de resistência ao racismo, e, do outro, o discurso da integração à sociedade de classes que reconhece a histórica exclusão dos “remanescentes de quilombos”, agora brasileiros como qualquer um, e propõe a sua “inclusão” “respeitando” suas especificidades culturais.

Apesar de certa surpresa com a nova identificação – “quilombolas”, os evangélicos não tiveram dificuldades para aceitar a ideia de reivindicar os direitos de comunidade quilombola e unir os sítios em um único território. Um dos ministros da igreja, cujo nome não revelarei, disse-me que

Foi uma surpresa até a gente ter entendimento do que é, mas sempre se manteve a ciência de o que é meu, é meu, o que é do vizinho é do vizinho. Vai se ajuntar, ser um título único de terra, mas depois que a gente entendeu que nesse propósito de juntar, posso dizer assim, de marcar o território da comunidade, daquele povoado, né!? E vê que mesmo nessa junta vai permanecer o respeito dos limites de cada um. É um documento único, mas cada um vai continuar obedecendo e respeitando seus limites de posse, eu não posso ir no terreno do vizinho sem pedir permissão. Então foi sim uma surpresa, mas a gente logo entendeu que seria um negócio que faria bem pra gente.

A principal dificuldade dos assembleianos com a reivindicação da identidade quilombola foi e ainda é a superação do princípio de desidentificação antinegra (VARGAS, 2016), que passa pela valorização das raízes culturais africanas da comunidade, bem como a adoção da negritude como parte de um modo de vida antirracista e a admissão de perspectiva valorativa das crenças e tradições, como a de cura, mantidas abertamente por descrentes e com dificuldades por alguns crentes que as ressignificam.

Esses temas sempre passaram ao largo ou foram agregados e adaptados de forma intolerante e preconceituosa pela pregação pentecostal. A igreja em todo o tempo naturalizou a ideia de colonato e o racismo que vitimou e vitima essa comunidade quilombola. Todas as dificuldades, subproduto do colonialismo, enfrentadas pelos quilombolas, foram consideradas simplesmente “aflições desta vida” para que as recompensas no porvir fossem maiores. Uma operação ideológica antiga da Assembleia de Deus perfeitamente sintetizada no hino 126 da Harpa cristã, cujos quilombolas cantaram em algumas ocasiões em que estive junto a eles participando dos cultos

Quem quiser de Deus ter a coroa  
 Passará por mais tribulação  
 Às alturas santas ninguém voa  
 Sem as asas da humilhação  
 O Senhor tem dado aos seus queridos  
 Parte do seu glorioso ser  
 Quem no coração for mais ferido  
 Mais daquela glória há de ter  
 (Trecho do hino 126 da Harpa Cristã)

Os pentecostais acreditam que cabe ao Senhor pôr fim aos sofrimentos dos seus servos, conforme o tempo da sua vontade. E entendem que o direito à identidade quilombola e seus benefícios foi uma ação de Deus na história para aliviar muitas de suas dificuldades, principalmente em relação à posse da terra. Mas o que eles chamam de “resgate da cultura”, “resgatamento da cultura” é rechaçado.

Ai outra coisa, aqui a gente já tá num âmbito cristão e ai a gente já não busca isso lá pra trás, né?! Por que essa herança ai né, ela é uma herança que levava muito pro outro lado da... inclusive a nossa bisavó era algo muito forte, eu posso dizer assim, que a gente como cristão é algo que eu não gosto nem de dizer [ela era pajé, não era?] e das brabas! E então é uma herança que eu mesmo, pra esse lado ai eu não quero e como liberto em cristo eu não quero isso. Geralmente esse lado vai muito pra isso ai e eu como cristão eu não quero (Conrado).

O Movimento Negro conseguiu que a consciência histórica da Diáspora, do colonialismo e da negritude se tornasse alguns dos principais marcadores da fronteira étnica dos quilombos no Brasil, fato que vem causando uma grande transformação na cultura dessas comunidades e no discurso que elas fazem sobre seus modos de vida, nesse caso, a chamada “cultura”, como pontua Carneiro da Cunha (2009). Porém, em São Pedro, esses marcadores da fronteira étnica esbarram no fundamentalismo e “racismo à brasileira” da AD que se nega institucionalmente a reconhecer os efeitos da colonialidade no seu desenvolvimento histórico e religiosidade passada e presente (SOUZA, 2015).

Essa igreja insiste na ostentação de mitos fundadores e discursos a-históricos que terminam por reforçar sua participação no genocídio do negro brasileiro, haja vista que “uma sociedade que vive na *negação*, ou até mesmo na *glorificação* da história colonial, não permite que novas linguagens sejam criadas. Nem permite que seja a responsabilização, e não a moral, a criar novas configurações de poder e de conhecimento” (KILOMBA, 2019, p. 12-13)

Lembro de uma vez que insisti com um crente sobre a importância de lembrar da religiosidade dos tempos passados e das heranças positivas deixadas para as atuais gerações, o que ouvi foi

Por que lembrar do que não é da parte do Senhor? Os antigos não sabiam que aquilo era erro, mas a gente agora sabe. Deus não se agrada que a gente fique lembrando com prazer do pecado que a gente cometeu. A palavra de Deus diz que Deus não lembra dos nossos pecados e iniquidades, então nem a gente deve se lembrar também (Natã).

Para esse irmão, o texto bíblico de Hebreus 10.17 revela uma ação a ser seguida: “Dos seus pecados e iniquidades não me lembrarei mais”.

Ora, conciliar a identidade quilombola, constituída pelo antirracismo e afirmação da negritude, à identificação que geralmente os quilombolas evangélicos fazem de si é um processo a ser executado pelo Movimento Negro e sua célula quilombola que existem em São Pedro, e que contam com alguns poucos assembleianos. Sobre como se veem os quilombolas pentecostais de São Pedro, acredito que a fala de um dos interlocutores é bastante ilustrativa:

O crente salvo é um cidadão do Céu e ele deve se comportar aqui na terra assim. Ser brasileiro, ser quilombola, morador de Castanhal ou de onde seja, é uma coisa passageira, que vai acabar. Não é mais importante do que ser um salvo [...] O crente deve obedecer às autoridades, como manda a Palavra, mas só nas ordenanças que tão em acordo com a Palavra, o que é diferente não (Natã).

“Cidadão do céu”, nessa perspectiva, é uma condição perene, que durará para sempre, enquanto que a condição de “quilombolas” é uma condição terrena e, por isso, momentânea e menos importante em relação à anterior. E é a partir dessa condição supostamente atemporal – “cidadão do céu” – que o ser quilombola é balizado e que ocorre o reconhecimento com o território que desde 2005 é oficialmente quilombola.

Sobre o que se compreende por ser quilombola, entrevistei dois ministros que, inclusive, estiveram junto com Fernando no processo de reivindicação do reconhecimento, demarcação e titulação do quilombo. As respostas que obtive à pergunta “Pra você, o que é ser quilombola?”, foram:

A história do quilombola é algo muito lá de trás, a gente assim já não viveu mesmo esse momento de lá dos nossos antepassados. Então [...] foi descoberto que a nossa família lá atrás, surgiu num momento... [...] que a gente tinha essas raízes. A gente sabe que a gente tem essa raiz porque vem lá de trás (Conrado).

Eu sempre procurei levar no sentido, assim, de herdeiros, no sentido de sangue [...] nós somos descendentes de pessoas que foram escravizadas, somos geração deles. É isso que eu sempre procurei focalizar e assim eu digo que é. Então é isso que eu entendo na questão de remanescentes (Antunes).

Percebo que a concepção que esses quilombolas possuem sobre “ser quilombola” é influenciada pela definição colonialista de quilombo, definição que considera as atuais comunidades negras como reminiscência de algo que já não é. Tal definição recai sobre os

quilombolas vinda de diversas fontes, tais como o Estado, instituições públicas como a escola, órgãos de pesquisa, empresas com quem se relacionam (como mais recentemente a Equatorial Energia) e líderes religiosos.

Entre essas fontes que cito, chamo atenção para a última devido à grande influência que ela detém sobre os pentecostais, haja vista que os crentes acreditam que seus líderes religiosos, em especial o Pastor, são os “anjos da igreja”<sup>34</sup>. De acordo com evangélicos que integram o Movimento Negro Quilombola, o campo de Macapazinho nunca recebeu um pastor presidente que possuísse algum conhecimento da especificidade histórica e cultural das comunidades que compõem o espaço de seu pastorado. Os presidentes são sempre escolhidos autocraticamente pela convenção estadual, em Belém, a partir do jogo político entre as várias dinastias de pastores, para usar o termo de Marina Correa (2020), as quais, não conhecem a realidade local e muito menos possuem qualquer compromisso com a luta quilombola.

Quando fui pedir autorização do atual pastor presidente da igreja para realizar a pesquisa, tivemos uma longa conversa e nessa ocasião me disse que ensina nas congregações de comunidades quilombolas (como é o caso do próprio templo central que está na maior comunidade quilombola de Castanhal, o Quilombo Macapazinho) que eles, os crentes dessas comunidades, não são quilombolas, porque quilombola é escravo e se eles quiserem ser quilombolas eles automaticamente querem ser escravos. O lugar onde moram, diz o pastor, tem origem em quilombos, mas hoje isso não existe.

O Pastor presidente (um militar da reserva da Marinha Brasileira) é da cidade de Ananindeua. Seu filho que o auxilia como pastor vice-presidente do campo trabalha em Belém onde passa a semana e vai para o interior somente aos finais de semana, logo, não vive a realidade dos quilombolas que pastoreia. De modo evidente, falta-lhes educação adequada para atuar no campo que presidem e suas pregações destituídas de fundamento histórico e socioantropológico muito provavelmente afeta a forma como os quilombolas entendem a sua condição.

Sem consciência histórica e orientados por líderes fundamentalistas ainda mais inconscientes que seus seguidores, os quilombolas de São Pedro chegam a atitudes autofágicas como, por exemplo, o voto no atual presidente da república, Jair Bolsonaro: “na eleição que o Bolsonaro ganhou [...] eu votei nele, [...] Admiro a forma de trabalhar dele, ele é uma pessoa

---

<sup>34</sup> Em uma má interpretação do texto de Apocalipse 2-3 em que o autor do livro, supostamente o Apóstolo João, se direciona aos líderes das sete igrejas da Ásia os chamando de “ἄγγελος” (“*angelos*”) que no grego da época significa literalmente “mensageiro”, mas que os pentecostais compreendem como termo designador de atributos especiais dos pastores.

assim, como posso dizer? Destemida, né?! Eu vejo assim [...] ele defendia umas ideias que eu concordo [...] eu tô com aquele que é justo [...] ele apoia os evangélicos” (Fala de um quilombola de São Pedro, obreiro da igreja).

Essa fala demonstra que para esse quilombola o ser evangélico (“cidadão do céu”) é mais importante que ser quilombola, pois se Bolsonaro “apoia os evangélicos” e pautas morais defendidas por líderes evangélicos, ele também fez muitos comentários racistas contra a população negra em geral e contra os quilombolas, chegando a afirmar claramente, quando presidenciável, que no seu governo “Não vai ter um centímetro demarcado para reserva indígena ou para quilombola”<sup>35</sup>. A pergunta retórica surge: como votar em um presidente que diz isso, morando em um território quilombola ainda não titulado? A resposta mais evidente que encontrei foi: dando mais importância à condição de “cidadão do céu” do que à de quilombola. “Eu votei [em Jair Bolsonaro] [...] porque eu pude ter o entendimento daquilo que eu lhe falei, alguém voltado pra uma moral dentro da vida familiar, por isso que eu cheguei a ter esse entendimento [...] sim a orientação pastoral era essa” (Membro da mesa diretora da AQSP e crente da AD).

---

<sup>35</sup> Fala de Jair Bolsonaro Disponível em: < <http://www.justificando.com/2017/04/04/nem-um-centimetro-para-quilombola-ou-reserva-indigena-diz-bolsonaro/>>. Acesso em 12 mar. 2021.

## 4 OS USOS DO TERRITÓRIO E O PENTECOSTALISMO

A relação que os quilombolas pentecostais de São Pedro mantêm com o território pode ser caracterizada pela ideia de “uso” sem grandes limitações, dado que, para eles, o ambiente biofísico não possui agenciamento, é um bem pertencente a Deus, que o criou, e o colocou sob os cuidados dos quilombolas, na condição de mordomos. O uso do território diz respeito fundamentalmente à reprodução da vida, isto posto, ao investigá-lo gerei dados sobre economia, moradia, condições ambientais e outras dimensões do uso cotidiano do quilombo.

### 4.1 DA ECONOMIA TRADICIONAL MISTA À PREDOMINÂNCIA DA ECONOMIA DE TROCA MERCANTIL CAPITALISTA

Nós, os salvos do Senhor  
 Caminhemos com valor  
 [...] Não foi com ouro que nos comprou Jesus  
 Mas com Seu sangue vertido lá na cruz  
 Nós, que somos salvos, vamos sem temer  
 Sempre por Seu sangue o mal vencer

(Trecho do hino 231 da Harpa Cristã)

O primeiro aspecto do uso do território que apresento se refere à utilização dos seus recursos para a produção da subsistência, portanto, falo do aspecto econômico. Desde o fim do séc. XIX, Inhangapi se destacou como um polo de produção de farinha de mandioca na zona rural de Belém, e, a fim de ampliar essa produção, no início dos anos 1900 o governo municipal mandou instalar 12 fornos de cobre nesse distrito<sup>36</sup>. Muito provavelmente, os quilombolas sempre estiveram inseridos nessa cadeia produtiva. Atualmente se sabe que os quilombos paraenses tinham relações muito intensas com o comércio das cidades que circundavam e recebiam, inclusive, cobertura dos comerciantes com quem negociavam (BENTES, 2013).

Em São Pedro, essas relações são sugeridas pela memória dos mais velhos. Idosos como seu Alfo Pontes, de 98 anos, dizem que seus avós já faziam farinha e vendiam nos núcleos urbanos. Sobre a fabricação, transporte e venda de farinha nos tempos passados, contam-se muitas histórias, são narrativas que beiram verdadeiras odisséias do negro amazônida viajando com sua produção entre os igarapés há três ou quatro gerações:

Meu avô que me contava que era uma dificuldade pra levar farinha pra vender na cidade na época do avô e do pai dele, né?! Ele era criança. As estrada não existia, só tinha uns pouco caminho e era mais o igarapé. Ai tinha que

<sup>36</sup> Conforme informações do site IBGE Cidades. Disponível em: <<https://cidades.ibge.gov.br/brasil/pa/inhangapi/historico>>. Acesso em 12 fev. 2021.



embarcar aquelas saca de farinha na canoa e sair de rio em rio até sair lá em cima no Rio Inhangapi, aí de lá da cidade [de Inhangapi] tinha um barco grande que levava pra Belém ou levavam de carroça de lá [de Inhangapi] pra Castanhal. Queria ver era a agonia porque a canoa era pequena, né?! E os rio estreitinho... Tem a história de um caboco que fez um monte de farinha que botou na canoa e ela virou. Imagina, siôh, ficou só a papa, não sabe!?! Mas quando eu me entendi por gente, a gente já ia de carroça pela estrada. Eu me lembro de ir vender com o meu pai lá em Castanhal e a Maria Fumaça vinha encostando (Paulinho do Trator).

A produção agrícola, especialmente o cultivo da mandioca, já foi a atividade econômica mais importante na vida dos quilombolas de São Pedro e isso pode ser percebido na disposição dos sítios. Sem exceção, todos possuem pelo menos um “retiro”, que é uma grande barraca construída com estacas de madeira e geralmente cobertas com telhas de cimento ou alvenaria (outrora com palha). No retiro fica o forno, o moedor, prensa e demais materiais empregados no beneficiamento das raízes e folhas da mandioca. Os principais produtos fabricados nesses espaços são a farinha de mandioca, a tapioca/goma (fécula de mandioca), farinha de tapioca, tucupi, beijus de farinha e outros produtos originados da mandioca e outras plantas do gênero *Manihot*, como macaxeira e mandiocaba.

Fernando Rodrigues lembra que há cerca de quase quatro décadas sua família vivia exclusivamente da agricultura familiar, da caça, e da pesca. Em média, semanalmente eram produzidas três sacas de farinha destinadas exclusivamente para venda e compra de insumos do lar. As sacas eram colocadas na garupa da bicicleta e levadas até a feira de Castanhal, a 16 km do sítio. Após a venda, seu pai comprava ali mesmo na feira os alimentos e objetos não produzidos no sítio, tais como café, açúcar e sal; produtos de limpeza como sabão; roupas, calçados e redes; óleo e querosene para os lampiões e lamparinas; munição para caçar, etc.

A alimentação consistia basicamente em peixes de água doce pescados nos rios e igarapés próximo dos sítios, nessas atividades eram empregados o uso de redes, anzóis ou tapagem; outra importante fonte de proteína eram as carnes de caça (antas, pacas, tatus, e outros animais da fauna local). A farinha de mandioca era o principal carboidrato consumido e a depender do período do ano, as refeições podiam contar com feijão, arroz, milho, banana, melancia, coco, todos plantados no roçado da família. Exceto banana e coco, o consumo de frutas geralmente seguia a tendência das estações da flora amazônica e suas importações culturalmente assimiladas, como a manga. A realidade das outras famílias não diferia dos Rodrigues e, quando se plantava o que o vizinho não tinha, a troca recíproca quase sempre acontecia. Nesse momento, não se trocava apenas objetos, mas também trabalho. Vizinhos podiam se ajudar mutuamente para plantar extensões grandes e de roça: em uma semana se

juntavam para plantar no terreno de A e na semana seguinte se juntavam para plantar no terreno de B.

Produzindo no quilombo quase tudo o que precisavam e vendendo na feira da cidade parte da produção afim de obter produtos fabricados na cidade, dos quais careciam, os quilombolas de São Pedro, assim como outras comunidades tradicionais do Brasil (SABOURIN, 2018), tinha um sistema econômico misto que associava práticas de reciprocidade e práticas de troca mercantil. Logo, apesar de estar ligada à economia capitalista, confluindo com ela, a economia do quilombo não era dependente das relações econômicas capitalizadas, fato que mudou drasticamente nos últimos anos.

No presente, a agricultura familiar que um dia já foi a principal fonte de renda dos quilombolas deixou de sê-lo. Essa é uma afirmação um tanto polêmica, porque percebi o esforço dos quilombolas para dizer que sua comunidade é formada por famílias de agricultores que vivem da agricultura familiar<sup>37</sup>. Esse esforço levou os elaboradores do relatório da Equatorial Energia (2019, p. 19, grifo meu) a concluírem que, em São Pedro, “a agricultura é uma atividade fundamental na economia familiar como subsistência e **geração de renda**”. Ao escrever sobre esse tema, Rosilândia Rodrigues (2018, p. 24), moradora da comunidade, diz que

A comunidade dos Remanescentes de Quilombolas São Pedro é constituída por aproximadamente 60 famílias agricultoras, isso de acordo com o atual presidente da Associação da Comunidade dos Remanescentes de Quilombola São Pedro, o senhor Edson Feitosa, que sobrevivem da agricultura familiar.

No censo realizado por mim, verifiquei a existência de 47 famílias (núcleos familiares) (180 pessoas) residentes e aquilombadas. Dessas, apenas 07 famílias têm sua fonte de renda na agricultura familiar, e as outras 22 famílias que também praticam a agricultura têm nessa prática apenas um complemento de seus insumos de subsistência, chegando a vender o que produzem apenas por motivos extraordinários como, por exemplo, se uma colheita for maior do que a esperada, se houver uma necessidade imprevista e a forma mais rápida de conseguir dinheiro for deixar de consumir um produto para vendê-lo, etc. mas, são práticas incomuns. 18 famílias não possuem roça ou qualquer atividade agrícola.

Na maior parte dos casos, as pessoas se apresentam como agricultores, inclusive aqueles que não possuem roça, porque são sindicalizados, pagam o Sindicato de Trabalhadores Rurais visando a aposentadoria e se identificar como agricultor / agricultora – acreditam – é uma maneira de validar a condição que lhes permite o direito de se aposentar no futuro.

---

<sup>37</sup> Trata-se de um “essencialismo estratégico” (VALE DE ALMEIDA, 2009), isto é, uma naturalização proposital com fim à ação política.

Presentemente, a principal fonte de renda é o trabalho formal e informal na cidade, seja no setor industrial ou de prestação de serviços, desses tipos de trabalho 20 famílias tiram o seu sustento e outras 10 têm em aposentadoria ou pensão sua principal fonte de renda. A informalidade é a modalidade empregatícia dominante, pessoas de 9 famílias trabalham de carteira assinada, sendo que três trabalham na própria comunidade, o restante não possui vínculo formal.

As mudanças e atual quadro da obtenção de renda dos quilombolas é bem descrita na fala de Seu Conrado:

Sempre foi da roça que a gente tirava o sustento da gente, né?! [...] esse era o meio aí. A gente fazia farinha e levava pra cidade, era assim que a gente ganhava a vida até a gente sair pra se empregar, né?! Porque hoje a maioria das pessoas aqui são empregadas, você pode ir em qualquer uma dessas casas aí que a maioria é empregado. Quem não é empregado aqui é empregado pra cidade. Hoje já, a atividade da agricultura são poucos que mexem, só que tem uns que são empregado, mas tem o seu pouquinho [de roça], né?! Mas já não é pro seu sustento que nem era nesse tempo, agora é só pra complementar, mas nesse tempo que a gente era criança era do que a gente sobrevivia, mesmo, era da roça e do carvão e tinha que ir lá na cidade vender.

Dois terços da população adulta empregada se deslocam diariamente pela manhã em direção aos seus trabalhos em Castanhhal e retornam à noite para as suas casas, uma situação que dá ao quilombo um certo aspecto de núcleo habitacional dormitório - durante a realização do censo, visitei algumas famílias apenas à noite porque era o único turno em que eu podia encontrar os moradores em casa. O traslado diário é feito por conta própria através de motos e bicicletas, pois só há transporte coletivo ligando São Pedro a Castanhhal apenas aos sábados. O ônibus vem da Agrovila Bacuri passando pela principal via de São Pedro às 7:00 h e retorna de volta, saindo do Terminal Edgar Titan, no centro de Castanhhal, às 12:00 h. Quem não consegue resolver seus compromissos na cidade nesse curto período de tempo, é forçado a pagar moto taxi, carro de aplicativo, taxi ou carona para voltar para casa.

Internamente, as relações de troca baseadas na reciprocidade também mudaram. A prestação de serviços dos mais variados tipos e a troca de produtos, excetuando raras exceções, é feita com base no pagamento em dinheiro, a moeda alienada e alienante sobrepujou o princípio da reciprocidade que também representava e gerava valor. Na atualidade, São Pedro é um quilombo periurbano totalmente dependente (sobretudo em termos econômicos) de sua cidade polo – Castanhhal e está precariamente inserido na sociedade de classes.

Nessa transição entre economia tradicional mista à dependência de uma economia de mercado, em que a agricultura familiar deixou de ser a principal fonte de renda, a Assembleia de Deus mostrou-se indiferente, em uma postura bastante distinta da Igreja Católica que desde

os anos de 1970-1980 atua junto às comunidades quilombolas reforçando o ativismo dessas comunidades e seus modos de vida tradicionais, por meio da Comissão Pastoral da Terra (CPT).

Ao indagar um assembleiano de São Pedro acerca do que a igreja fala sobre o deslocamento da agricultura familiar na economia do quilombo, ouvi: “Eu não vejo isso, irmão, até porque a igreja se interessa mais com assuntos espirituais. O que não é disso, vida material, ela até influencia **porque ensina pra gente o que Deus quer, mas não orienta a gente sobre nossa terra ou nossas escolhas de trabalho**” (Natã, grifo meu). A fala de Natã fez eu me perguntar “Então, o que Deus quer, em relação ao trabalho dessas pessoas?” – Pessoas que, reitero, há pouco tempo tinham no uso da terra sua principal ocupação laboral e fonte de renda.

Voltei para conversar sobre o assunto e percebi que, para os assembleianos, a preocupação de Deus não está em que tipo de trabalho seus servos fazem, mas sim se esse trabalho é justo, e a justiça, nesse caso, é definida pela moral e pela lei em harmonia aos mandamentos bíblicos<sup>38</sup>. Por exemplo, a prostituição, agência de jogo do bico, e outros tipos de serviços não regulamentados em lei ou moralmente reprovados não podem ser a fonte de renda de um crente.

Ora, a proximidade com a cidade; a inserção em escolas que promovem valores urbanos e capitalistas, bem como um imaginário racista sobre as “colônias” e mais ainda sobre os quilombos; o acesso aos meios de comunicação de massa que disseminam o consumismo e o modo de vida urbano; e a falta de tecnologias e incentivos políticos e fiscais para o cultivo da terra, além de outros motivos, levaram paulatinamente os quilombolas a abandonarem a antiga economia tradicional e se inserirem no mercado de trabalho capitalista como trabalhadores assalariados.

E, curiosamente, a forma como os quilombolas estão inseridos no mercado de trabalho revela contradições com o que a fé evangélica prega, pois a situação de informalidade em que se encontra a maioria dos quilombolas (apenas pessoas de 9 famílias trabalham de carteira assinada e o restante não possui vínculo formal) se choca com a determinação bíblica de se sujeitar às autoridades, uma vez que mesmo após a r(d)eforma trabalhista do Governo Temer ter permitido contratação fora da CLT, nenhum vínculo empregatício pode desrespeitar a obrigação da formalização de contrato devidamente assinado, o que não ocorre com descrentes e crentes de São Pedro que aceitam trabalhar a partir da contratação “boca a boca” e sem a obrigatória “segurança” do contrato formalizado.

---

<sup>38</sup> Por sinal, pareceu-me que para meus interlocutores, a moral (burguesa) e a lei do país sempre estão em acordo com a Bíblia.

“Eu creio assim o Evangelho, né?! Ele tem uma colocação de lhe instruir naquilo que você precisa e que é seu de direito” (Antunes).

Deus ouviu-o com infinita complacência [...] e disse-lhe: [...] As capas de algodão têm agora franjas de seda, como as de veludo tiveram franjas de algodão [...] é a eterna contradição humana.<sup>39</sup>

(MACHADO DE ASSIS, 1986, p. 144).

## 4.2 VULNERABILIDADE ECONÔMICA

Pagar não é necessário a casa que lá hei de ter  
E meu eternal vestuário no céu, nunca vai se romper  
Jamais viverei em pobreza, aflito no meu santo lar  
Ali há bastante riqueza da qual poderei desfrutar

Irei eu pra linda cidade, Jesus me dará um lugar  
Com os crentes de todas idades, a Deus hei de sempre louvar  
Do céu tenho muitas saudades, das glórias que lá hei de ver  
Oh, que gozo vou ter quando eu vir meu Senhor  
Rodeado de grande esplendor!

(Trecho do Hino 422, Harpa Cristã).

Na atualidade, após ter abandonado uma economia outrora confluyente, a maioria das famílias, 19, vivem com uma renda mensal de até um salário mínimo; e 10 famílias vivem com até meio salário mínimo por mês, lembrando que o Bolsa Família já está contabilizado nesses valores. 13 famílias vivem com até 02 salários mínimos; 02 famílias com até 04 salários mínimos e apenas 03 famílias com mais de 04 salários mínimos. Em termos de condição econômica, a regra para a maioria absoluta é a pobreza ou a extrema pobreza<sup>40</sup>. E as famílias em condição relativamente abastada, considerando o contexto, nada mais são que a exceção que confirma a regra.

Em face de algumas críticas de Nego Bispo (SANTOS, 2015) à aplicação do conceito de pobreza às comunidades quilombolas – o mestre quilombola com razão vê em certos usos desse conceito um viés capitalista, acredito que algumas observações são necessárias. Por ora, estou convencido de que, em termos antropológicos, não há um modelo universal de pobreza.

<sup>39</sup> Fala alentadora de Deus ao Diabo que acabara de descobrir a dimensão contraditória dos seres humanos – conto A Igreja do Diabo.

<sup>40</sup> Afim de dar uma certa concretude a essa definição, inclusive considerando a capitalização da vida dos quilombolas, trabalho com a definição do Banco Mundial, também usada pela ONU, que fixa a linha da pobreza como a renda per capita menor que 1,90 \$ USD (10,20 \$ RS) por dia. Disponível em < <https://news.un.org/pt/audio/2015/10/1149481>>. Acesso em: 13 fev. 2021.

O significado desse termo e da situação que ele nomeia é sempre contingente e local; é preciso considerar no mínimo os fluxos econômicos, as condições de sobrevivência e as percepções das pessoas sobre suas próprias condições de vida. Em relação aos quilombos, essa é uma tarefa complexa porque, como também observa Nego Bispo,

Não existe um quilombo igual no Brasil. Todo quilombo é diferente, apesar dos antropólogos, e dos arqueólogos e dos historiadores quererem colocar os quilombos todos na mesma caixinha. Eles pesquisam um e dizem que todos são iguais; não há um quilombo igual porque os quilombos eles são uma organização confluyente com o ambiente. A gente vive de forma confluyente com todos os viventes, então, de acordo com o ambiente onde o quilombo é composto, ele tem um modo diferente dos outros quilombos<sup>41</sup>.

Assim sendo, é preciso que se tenha consciência da singularidade de São Pedro que, em primeiro lugar, é um quilombo periurbano com uma população (precariamente) inserida na economia mercantil e que depende dos bens materiais produzidos na cidade para sobreviver; em segundo lugar, as famílias passam muitas privações e carências por falta de dinheiro e essas privações não são privações voluntárias ou baseadas na cultura quilombola; e, em terceiro lugar, a percepção que as pessoas possuem de suas próprias condições de vida, pautada no acesso a bens de consumo e tecnologia, permite pensá-las a partir de critérios criados no contexto capitalista, mas que não necessariamente têm a sociedade capitalista como fim.

Sobre a existência de pobreza no quilombo, meus interlocutores responderam que “Sim. Eu diria que tem níveis de pobreza, **pois pobres aqui somos todos nós**, porém tem aqueles que passam mais dificuldades que outros, por isso defendo níveis de pobreza” (Petronilha, grifo meu). Há, porém, quem proponha a suavização do termo e sua troca pelo termo “humilde”: “eu até tiraria a palavra ‘pobre’ e colocaria ‘pessoas humildes’. Porque pobreza ela vem de uma questão muito forte, que é a questão de pobreza em tudo, e a humildade, de pessoas humildes, que não têm bens materiais, podemos falar assim, né?!” (Oscar).

Para Oscar, “humildade” é um termo mais adequado porque “todo mundo tem sua riqueza” mesmo que tenha uma série de carências. “Humildes são aquelas [pessoas] que [...] extremamente passam situações difíceis na questão da compra do pão, da compra do calçado, na compra da vestimenta, mas são pessoas que sobrevivem e você percebe que sobrevivem felizes” (Oscar). Vê-se que sua compreensão sobre pobreza é determinada, antes de tudo, por critérios imateriais.

---

<sup>41</sup> Trecho da palestra Confluências: o modo quilombola de vida, e a sociedade do século XXI. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=CQoJOiHyaTY&t=726s>>. Acesso em 12 mar. 2021.

Pelo fato de considerar não só as percepções (em boa parte conflitantes) dos quilombolas sobre suas condições de vida, mas também considerar os fluxos econômicos e as condições de sobrevivência, chamo de pobreza a situação de carência por motivos econômicos / socioeconômicos, e não baseada em privação voluntária ou baseada na cultura quilombola.

A amplitude da condição de pobreza em São Pedro é evidenciada pelos dados quantitativos. Das 47 famílias do quilombo, 18 famílias (39% do total), que corresponde a 79 pessoas (43,8% da população do quilombo) vivem abaixo da linha da pobreza, isto é, vivem com menos de dez reais e vinte centavos (1,90 \$ USD) ao dia. A distribuição dos extremamente pobres nas regiões do quilombo é a seguinte: 28 pessoas (04 famílias) residem no Sítio Si bemol; 35 pessoas (9 famílias) residem no Sítio Boa Sombra; 09 pessoas (03 famílias) residem no Sítio São João; e 07 pessoas (2 famílias) residem no Sítio Livramento. Os únicos sítios onde não há pobres em extremo são os sítios Pau Grande e São Benedito.

Vi de perto situações de pobreza, por exemplo, em uma das casas que visitei no Sítio São João, durante a realização do censo, a mãe com seus três filhos vive com uma renda de até um salário mínimo por mês, fato que já os coloca em extrema pobreza. No decorrer da semana, a menina de sete anos apresentava sangue nas fezes e a mãe confessou não ter dinheiro para levar a filha a um atendimento médico na cidade para averiguar o problema de saúde da criança. Sem condições financeiras e meios de acesso à saúde adequada na comunidade, estava tratando o sangramento com chás, até que o mês se findasse e o pai da criança enviasse dinheiro, ou, então, que recebesse o Bolsa Família.

Esse é um exemplo claro de carência por motivos econômicos/socioeconômicos que não está baseado em privação voluntária por motivos culturais. É alguém que não consegue dispor de um simples exame laboratorial, atendimento médico e remédios para um mal que pode, inclusive, ser simples, tal como uma verminose, ou uma lesão de menor importância no intestino. Sem falar que em um caso de grave de doença, o tempo pode ser determinante para o sucesso do tratamento, então, era possível que a menina estivesse correndo perigo.

É verdade que a menina não estava sem tratamento, pois no quilombo existe acesso à saúde, haja vista que há uma série de tratamentos tradicionais que são cultivados, a chamada “medicina tradicional”, cujo uso a mãe tinha lançado mão. Entretanto, saliento que depender exclusivamente desse tipo de tratamento sem qualquer possibilidade de escolha, sobretudo quando a lei estabelece o direito de acesso e o dever do Estado em garanti-lo, não é possuir acesso adequado à saúde. Não acessar cuidados médicos conforme se necessita e se deseja é uma condição histórica imposta pela raça e pela classe a essa família.

Fanon (2020) lembra que o mundo de negros e brancos criado pelo colonialismo, e que funciona na prática sob a forma da exclusão de negros, é baseado em uma ilusão mentirosa para legitimar a posse de poucos sobre bens que são construções coletivas, por esse motivo, diz o pensador martinicano, todas as conquistas da humanidade como a descoberta da bússola, feitos históricos, avanços na ciência e na medicina, por justiça, pertencem igualmente a todos os seres humanos os quais, se não fosse a mentira (farsa) e o roubo do colonialismo, teriam as mesmas condições de acesso a esses bens.

Ao cruzar os dados econômicos com os dados de religião, cheguei à conclusão de que desse total, 45 pessoas (56,9 % da população em pobreza extrema) é evangélica; 22 pessoas (27,8 % da população em extrema pobreza é católica); e 12 pessoas (15,1 % da população em extrema pobreza) não possui religião. Os evangélicos extremamente pobres são mais que o dobro de católicos na mesma situação socioeconômica; e mais que três vezes e meio a população sem religião em situação de extrema pobreza.

Os cruzamentos desses indicadores apontam uma relação que tem se mostrado comum entre pentecostalismo e pobreza ao longo dos anos de estudo sobre esse segmento religioso nas Ciências Sociais. O pentecostalismo nasceu entre classes populares, cresceu em seu interior e apenas nas últimas décadas chegou às classes altas do país. Dado esse caráter *sui generis*, a fé pentecostal possuindo uma miríade de produções discursivas e societárias sobre as condições e realidades sociais das pessoas pobres que integram suas igrejas.

Um dos primeiros pesquisadores do pentecostalismo no Brasil, Cândido Procópio Ferreira de Camargo, ao tecer uma comparação entre umbanda e pentecostalismo, disse que essas religiões

Têm funções sociais e psicológicas significantes. Por exemplo, elas não só satisfazem aspirações em relação a uma visão espiritual e mágica do mundo, mas também fornecem ao crente uma orientação definitiva em relação a sua conduta, assim proporcionando apoio emocional [...] [para essas populações que estão] sujeitas a um sistema econômico e social que os oprime” (CAMARGO, 1976, p. 15)

Quatro anos antes, Peter Fry e Gary Howe (1972) já haviam dito que o pentecostalismo é uma resposta às aflições das classes populares tanto por causa dos significados que dá a pobreza, quanto por criar comunidades onde os sujeitos se ajudam e se apoiam mutuamente encontrando meios de mitigação dos problemas sócias que enfrentam. Nesse sentido, mais recentemente, Patrícia Birman (2017) declara que as igrejas muitas vezes ocupam o espaço



público que deveria ser ocupado pelo Estado, e interferem substancialmente na opinião pública, devido à ausência do ente estatal nos lugares (e funções) que legalmente lhe caberia.

Em São Pedro, os pentecostais também significam os problemas sociais que enfrentam e se organizam para mitiga-los enquanto comunidade. Sem compreensão histórica de seus problemas, eles encontram no mito uma explicação que torna sua realidade compreensível e os ajuda a viver. Entre eles, os problemas sociais dão substancia ao que chamo de “experiência social de fim de mundo”. O nome vem da tradição cristã que propaga a ideia de um fim do mundo futuro em que Cristo voltaria à terra para estabelecer o Reino de Deus (Céu) e encerrar Satanás, seus demônios e os pecadores não arrependidos no inferno (lago de fogo). Essa é uma crença que existe em todos os segmentos do cristianismo, em uns ela é mais enfatizada do que em outros. Mas, em boa parte há a concordância de que o fim do mundo é caracterizado por problemas de ordens diversas: problemas sociais, ambientais, políticos, problemas de salubridade física e psíquica, enfim, uma série de sofrimentos individuais e coletivos.

No catolicismo que vigorava em São Pedro, o fim do mundo era um evento pouco falado, mas, na pregação pentecostal, ele é central. Os crentes acreditam que no período escatológico que a humanidade vive, o Diabo e seus demônios, sabendo que o fim se aproxima, enganam e provocam sofrimentos à humanidade para que, desesperados, os seres humanos se afastem de Deus procurando consolo e refúgios nos lugares errados arranjados pelo próprio Demônio, tais como alcoolismo, drogas ilícitas, luxúria, etc. Quem produz as calamidades do fim do mundo, por permissão divina, nessa perspectiva, é Satanás, pois, “Para as lideranças pentecostais [...] o diabo e os demônios são os responsáveis por todos os males que afetam a humanidade. ‘Doenças misérias, desastres e todos os problemas que afligem o ser humano desde que este iniciou sua vida na terra têm uma origem: o Diabo’” (MARIANO, 2007, p. 130).

Os quilombolas de São Pedro sempre tiveram suas vidas marcadas por muitos infortúnios. Seja durante a colonização da região até o séc. XIX, aos efeitos contemporâneos do projeto genocida da sociedade brasileira contra eles. O cotidiano de problemas sociais revestiu e ainda reveste com ar de facticidade ao discurso apocalíptico pentecostal que afirma serem todos os males presentes causados por Satanás.

Ao mesmo tempo, todo o sofrimento da comunidade é sinal necessário do final dos tempos. Sem ter como dar explicações mais plausíveis às suas vivências, grande parte dos quilombolas aceitaram a pregação do pentecostalismo e se convertem. Porém, essa conversão trouxe consigo um problema: o fundamentalismo pentecostal que tem sido um entrave à conscientização das causas históricas dos problemas que a comunidade enfrenta. Ocorre então o reforço da colonialidade do poder entre os pentecostais que naturalizam suas mazelas e a

ordem social como acontecimentos necessários do fim dos tempos, e, assim, muitos se fecham para aquisição de a consciência histórica, que é condição *sine qua non* de uma transformação substancial na ordem de mundo que vivem.

As mitigações das dificuldades de subsistência ocorrem a partir de ações sociais entre os crentes, a chamada “missão social”. Mensalmente a igreja realiza um culto em que cada crente leva um quilo de alimento para que cestas básicas sejam dadas às famílias mais carentes da congregação. O problema é que a carência é muito maior do que a capacidade da igreja que só consegue fazer duas cestas básicas a cada mês.

#### 4.3 MORADIA

Eu avisto uma terra feliz  
Onde irei para sempre morar  
Há mansões nesse lindo país  
Que Jesus foi pra mim preparar

Vou morar! Vou morar  
Nessa terra celeste porvir!  
Vou morar! Vou morar!  
Nessa terra celeste porvir!

(Trecho do hino 614 da Harpa Cristã).

As narrativas sobre o passado me permitiram entrever uma comunidade isolada, cujo acesso se dava apenas por meio de um trecho de igapó de aproximadamente 200 metros. Não havia energia elétrica, esta, chegou apenas no ano de 2003 com o Programa Luz Para Todos; sem energia elétrica consequentemente não haviam eletrodomésticos. Algumas pessoas possuíam radinhos à pilha e, em algum momento do dia, todos se juntavam para ouvir alguns programas. A matriarca dos Maias, Mãe-velha Bila, do sítio Si bemol, possuía um gerador que fornecia energia para execução de algumas tarefas, principalmente para uso de aparelho de som e iluminação nas festas realizadas em seu sítio. Na AD, os cultos eram feitos à luz de lâmpões e sem aparelho de som, porém, quando haviam festas e vinham crentes de outras congregações somando um grande número de pessoas, Pai-velho Pedro sempre emprestava o motor de Mãe-velha Bila e nesses dias os cultos contavam com uso de aparelhos de som e iluminação elétrica.

Todos dependiam sumariamente dos rios. Essa dependência não era apenas de tráfego, mas também alimentar e de higiene, afinal, nos igarapés os quilombolas pescavam, coletavam água, tomavam banho e lavavam roupas e louças. Além disso, o intenso fluxo nos igarapés fazia desses locais importantes pontos de socialidades. Com 27 anos, Rosilândia Rodrigues (Rose), permite-nos visualizar, através de sua memória, um desses momentos no igarapé:

Lembro com a alegria de minha infância, época da qual tenho tantas saudades, pois os banhos de igarapés junto de meus primos eram tão gostosos e divertidos, porém também perturbadores para alguns, pois mães, tias, avós, primas, enfim, as donas de casa, realizavam atividades como lavar roupas, louças, banhos e preparo de alimentos como frango, peixe, caças, etc. sendo que nós, enquanto crianças, não nos importávamos com isso; tudo que queríamos era pular na água, pular na água era o que as nossas mães e as demais mulheres nos diziam enquanto tomávamos banho. Para elas tudo o que fazíamos era sujar a água e atrapalhar nas atividades por elas desenvolvidas, mas mesmo por debaixo de esculhambação não desistíamos dos nossos banhos e brincadeiras de piras dentro da água (RODRIGUES, 2018, p. 16).

Desconsiderando variações, fazendo, portanto, uma descrição aproximada a partir de conversas, as casas de um ou dois cômodos eram de taipa e/ou madeira, com chão de terra batida e cobertura de palha. Todo o material era retirado do terreiro e das matas que, como me disseram “era mata grande, tinha muito pau [madeira de corte], muito bicho, muita onça” (Seu Benjamin). O que se tinha dentro das casas eram as redes penduradas nas paredes, mesa e cadeiras feitas ali mesmo, um cômodo para guardar roupas; lampiões espalhados no teto.

As moradias eram distantes de escolas. A escola mais próxima (atualmente fechada e com o prédio sem uso) foi construída no final da década de 1970, em Pitimandeuá. Até então a quase totalidade dos moradores era analfabeta. Os serviços médicos eram praticamente inacessíveis e estavam restritos ao espaço urbano, as “médicas” e “médicos” eram os pajés, os experientes, as benzedeiras e parteiras que de modo muito comum exerciam todas ou mais de uma dessas funções.

No presente, essas condições se alteraram, mas ainda com muitas limitações. Por exemplo, as vias de acesso ao quilombo variam conforme as estações do ano. Durante o verão elas podem ser classificadas como ruins e no inverno, se tornam péssimas. A depender da chuva, alguns caminhos ficam intrafegáveis. Eu mesmo, em março do ano passado, quase fiquei preso em uma imensa enchente próxima à PA 136, todas as motos de porte menor que a minha ficaram no “prego”. Quando essas enchentes acontecem, muitas pontes do Ramal Galho Grande são levadas pela enxurrada e todos precisam dar uma volta de mais 5 quilômetros pelo Quilombo Itaboca para poder chegar em São Pedro.

Durante o período de chuvas, o perigo do isolamento geográfico é uma constante. De um lado há o risco do açude do Ramal Cupiuba transbordar e cobrir a pista e, do outro, quase que como uma regra, as pontes sobre o igarapé Pitimandeuá, na outra estrada à altura do Sítio Pau Grande, todos os anos eram levadas pelas águas. O que olhando para a antiga estrutura das pontes não é difícil de compreender esse dano (figura 10). Em 2019, quando mais uma vez a

estrada ficou sem pontes, a Prefeitura de Castanhal construiu pontes mais resistentes (figura 11) que, apesar de terem sido cobertas pela enxurrada em 2020, dessa vez, não foram levadas.

Outro problema relacionado ao acesso à comunidade, é o perigo dos assaltos. Devido ao contínuo e intenso fluxo de pessoas em direção ao trabalho e para casa, os assaltantes já possuem pontos de ação e horários estratégicos. O perigo fica muito maior no final e início do mês, quando ocorrem os pagamentos. A maioria absoluta daqueles que fazem esse trajeto diário já foi assaltada pelo uma vez e a perda de bicicletas e motos nos roubos é frequente. Inclusive foi esse perigo que fez Fernando e Conceição Rodrigues me oferecerem hospedagem em sua casa. Nas primeiras semanas de campo em São Pedro, era muito comum retornar ao final do dia a Castanhal e, com medo de que eu fosse assaltado, o casal me aconselhou a não mais fazer esse retorno frequente para minha residência.

A existência de casas de taipa ou madeira ocorreu de maneira ampla até meados de 2012. Atualmente, das 47 principais moradias erguidas<sup>42</sup>, 29 são de alvenaria; 11 de madeira e apenas 7 de taipa. Apesar da alteração no tipo das construções, os moradores de 28 residências (59,5% do total) consideram o tamanho de suas moradias ainda insuficiente para suas famílias e afirmam que a construção de suas casas ainda está inacabada. 29 moradias, conforme os moradores, apresentam problemas como rachaduras, cupim, infiltrações, falhas no telhado, calor excessivo por causa da baixa altura das construções, e apenas uma residência apresenta adequação para os idosos que lá moram, as demais não possuem e seus moradores apontam a falta de condições financeiras como causa da atual inadequação.

Os moradores do quilombo ainda não dispõem de serviço de abastecimento de água, aguardam a construção do serviço (três caixas d'água comunitárias com poços) que está sendo construído como parte das compensações da Equatorial Energia por causa da construção do Linhão que passará imediatamente próximo ao território quilombola (figura 22). Por ora, a maior parte das residências possui “poços de boca larga” com bombas e poucos possuem caixa d'água própria, como na figura 19. Mas algumas famílias ainda dependem das cacimbas (figura 20) para buscar a água usada para beber e para preparar alimentos. Poucas famílias, como a de Dona Berenice, ainda dependem amplamente do igarapé para higiene pessoal (banho e lavagem de roupas e louças).

Sem saneamento básico, os moradores despejam o esgoto doméstico no quintal das casas (figura 23). O problema nesse procedimento é que, muitas vezes, esse esgoto vai parar

---

<sup>42</sup> Digo principais, porque algumas famílias moram em mais de uma casa, porém, no momento do censo, pediram-me para considerar apenas a residência principal, pois as outras serviriam praticamente apenas como dormitório. Então, não considerei essas edificações na pesquisa.

nos cursos d'água (figura 24), o que compromete a qualidade da água que ainda é usada por alguns seja para beber, seja para execução de serviços domésticos, ou mesmo para pesca e lazer.

O esgotamento sanitário é descartado por meio da aplicação de duas técnicas: fossas rudimentares, chamadas de “sanitários” e “sentinas” e as fossas sépticas onde são depositados os rejeitos dos vasos sanitários. Somente 20 residências possuem fossa séptica, e em 27 residências, os moradores fazem suas necessidades fisiológicas em fossas rudimentares. Muitas vezes, as fossas rudimentares não possuem qualquer refinamento, por exemplo, em uma residência onde moram apenas 8 crianças (com idade entre 07 meses e 12 anos) e a mãe, o “sanitário” nada mais é que um buraco no chão que após a realização das necessidades fisiológicas é apenas tampado com uma placa de fogão, não havendo qualquer cobertura ou proteção contra chuva e sol (Figura 25 e 26).

A fossa séptica e muito mais a fossa rudimentar são nocivas ao meio ambiente. Ambas representam grande risco de contaminação aos lençóis freáticos da região que durante o inverno tendem a chegar muito próximos da superfície. Infelizmente, até o momento não há qualquer iniciativa coletiva para implementação de outros tipos de técnicas de descarte de esgoto sanitário, como fossas biodegradáveis, nem por parte da AQSP e menos ainda por parte do poder público.

Sem coleta de lixo pela prefeitura, também não existem iniciativas da AQSP ou de algum morador individualmente para reciclar e/ou coletar seletivamente os resíduos sólidos. Todas as 47 famílias fazem o descarte do lixo da mesma forma: o lixo é empilhado “*no fundo do quintal*” por períodos de tempo que variam de família para família (dias ou semanas) e depois é queimado e enterrado em um “*cuvão*” (covão).

A qualidade da água dos cursos d'água nos quilombos do Vale do Inhangapi precisa ser verificada. Lembro que sempre ficava pasmado com a grande elevação do volume das águas nos igarapés no quilombo, mesmo quando a chuva tinha sido pouca, então eu ouvia: “deve ter chovido muito em Castanhal”. Fui olhar o mapa e constatei que pelo menos três grandes canais de Castanhal desaguam no igarapé Pitimandeuá. São eles: o braço direito do Igarapé Castanhal – que recebe as águas pluviais e o esgoto dos bairros Nova Olinda, Centro, Saudade I, Saudade II e Pirapora; o igarapé que passa por trás da comunidade Oscar Reis, no Jaderlândia – que recebe parte das águas pluviais e esgoto do Bairro Santa Lídia e da comunidade Oscar Reis; e o canal do Jaderlândia que recebe as águas pluviais e o esgoto de praticamente todo o Bairro Jaderlândia (maior e mais populoso bairro de Castanhal) e Bom Jesus. Por estar próximo à cidade, o território quilombola é diretamente impactado pelo esgoto urbano que é despejado sem qualquer tipo de tratamento nos igarapés que chegam ao território.

A falta de saneamento básico e a poluição dos mananciais do quilombo pelo esgoto da área urbana de Castanhal evidenciam o racismo ambiental que a comunidade sofre. De acordo com Herculano (2006), esse conceito revela que os grupos racializados também são os que mais sofrem com as consequências da degradação ambiental porque são segregados para as áreas mais ambientalmente degradadas, ou, como ocorre de modo comum entre as comunidades e povos tradicionais, esses grupos têm seus espaços de moradia ambientalmente comprometidos (poluídos ou devastados) por pessoas, instituições ou mesmo pelo Estado que consideram que esses grupos, racialmente inferiorizados, podem ser violentados sem quaisquer ou maiores consequências.

Sobre essa situação, os evangélicos, assim como os quilombolas de São Pedro em geral, seguem praticamente lacônicos e inertes. No âmbito geral, cercados pela floresta, mesmo flagrantemente degradada, a vegetação primária existe somente em alguns trechos de matas ciliares, os quilombolas têm a sensação falsa de que estão livres dos problemas ambientais que assolam as cidades e o planeta. Particularmente, entre os crentes, como já tive a oportunidade de discutir em outro momento, verifiquei que

Certas demandas causadas pela atual crise socioambiental levaram a Assembleia de Deus à elaboração de um discurso ecológico que reflete a cosmologia fundamentalista do grupo, porém, esse discurso ainda não foi capaz de modificar a experiência prática dos fiéis porque, além de recente, choca-se com elementos doutrinários e com o *habitus* religioso (MONTEIRO, 2020d, p. 97)

Os problemas ambientais já foram objeto de estudo na EBD da Congregação Monte Moriá, no terceiro trimestre de 2019, mas a pneumatologia e a escatologia, que ainda caracterizam o pentecostalismo, desviam os fiéis de uma ética de cuidado ambiental. Grosso modo, os assembleianos entendem que é uma perda de tempo lutar contra a degradação ambiental que é um inevitável sinal da volta de Cristo e acreditam que o que mais importa neste mundo é ser cheio do Espírito Santo através de uma ascese promotora de êxtase.

#### 4.4 EQUIPAMENTOS PÚBLICOS

No território, o único equipamento de serviço público é a Escola Municipal Quilombola Fernando Nunes Rodrigues (Figura 31) construída em 2009, mas que já começou a funcionar em 2006 no prédio da AD e na casa do Prof. Fernando Feitosa Rodrigues. A escola atende aos moradores de São Pedro, do Ramal Cupiuba, Ramal Bacuri e Quilombo Pitimandeuá. Apesar de ser uma vila muito maior que São Pedro, Pitimandeuá está sem escola no momento, um fato que faz parte do fechamento massivo de escolas do campo em todo o estado do Pará; processo

amplamente denunciado pelo movimento negro e sua célula quilombola, bem como por Instituições de Ensino Superior (IES) que até o momento têm sido ignoradas pelo Estado.

A escola de São Pedro oferece até o 5º ano do Ensino Fundamental, para continuar os estudos, os alunos são transferidos para escolas da zona urbana, geralmente concluindo o Ensino Fundamental na Escola Municipal São João Bosco e o Ensino Médio na Escola Estadual Inácio Couri Gabriel, ambas responsáveis por receber os alunos quilombolas do município. Um ônibus escolar faz o transporte dos estudantes. Recentemente, com a inauguração da escola municipal do Assentamento João Batista e a criação de um polo de Ensino Médio nessa escola, em parceria com a SEDUC/PA, alguns alunos do quilombo deixaram as escolas da zona urbana e passaram a estudar no Assentamento, dirigindo-se até a escola também em ônibus escolar.

O atendimento básico de saúde é feito no posto médico da Agrovila Bacuri, de lá também vem a Agente Comunitária de Saúde (ACS) que mesmo antes da pandemia de coronavírus já não fazia visitas na comunidade há muito tempo, dizem os moradores. Em caso de alguma urgência de saúde que demande o transporte de doente para Castanhal, os quilombolas recorrem àqueles moradores que possuem carro, pois não há ambulância disponível no posto médico que atende a comunidade. A família do doente arca com os custos do combustível e o proprietário do automóvel faz o traslado do doente. E, apesar da ausência de equipamento local de segurança pública, não existe qualquer atendimento móvel especial para essa comunidade. A Seccional Urbana do Bairro Jaderlândia que fica mais próxima do quilombo, por falta de pessoal, não funciona à noite.

## 5 CAPÍTULO FOTOGRÁFICO

Figura 04: Seu Lu (Carlos Benedito) torrando farinha no retiro do Sítio São Benedito.



Fonte: Acervo do autor, 2020.

Figura 05: Raspagem / descasca da mandioca para produção de farinha no retiro do Sítio São Benedito.





Fonte: Acervo do autor, 2020.

Figura 06: Plantio de mandioca no Sítio Boa Sombra.



Fonte: Acervo do autor, 2020.

Figura 07: Plantio de mandioca no Sítio São Benedito.



Fonte: Acervo do autor, 2020

Figura 08: Plantio de Abacaxi no Sítio São João



Fonte: Acervo do autor, 2020.

Figura 09: Área destinada ao plantio e preparada com o uso da técnica coivara.



Fonte: Acervo do autor, 2020.

Figura 10: Uma das antigas pontes sobre o Igarapé Pitimandeuca, na entrada do Quilombo São Pedro.



Fonte: Google Maps, (2012) 2020.

Figura 11: Uma das novas pontes sobre o Igarapé Pitimandeuca, na entrada do Quilombo São Pedro.



Fonte: Acervo do autor, 2020.

Figura 12: Estrada de acesso ao Quilombo São Pedro – Ramal Cupiuba.



Fonte: Acervo do autor, 2020.

Figura 13: Ramal de acesso ao Sítio Livramento – Quilombo São Pedro.



Fonte: Acervo do autor, 2020.

Figura 14: Residência no Sítio São benedito – Quilombo São Pedro.



Fonte: Autor, 2020.

Figura 15: Residência no Sítio Livramento – Quilombo São Pedro.



Fonte: Acervo do autor, 2020.

Figura 16: Residência no Sítio Boa Sombra – Quilombo São Pedro.



Fonte: Acervo do autor, 2020.

Figura 17: Residência no Sítio Si bemol – Quilombo São Pedro.



Fonte: Acervo do autor, 2020.

Figura 18: Interior de uma residência de madeira no Sítio Si bemol – Quilombo São Pedro.



Fonte: Acervo do autor, 2020.

Figura 19: Exemplo de “poço de boca aberta” com bomba e caixa d’água.



Fonte: Autor, 2020.

Figura 20: Cacimba destinada ao fornecimento de água para beber e cozinhar.



Fonte: Acervo do autor, 2020.

Figura 21: Exemplo de área de igarapé destinada ao banho e lavagem de roupas e louças.



Fonte: Acervo do autor.



Figura 22: Construção do Linhão da Equatorial Energia próximo do Território Quilombola de São Pedro



Fonte: Acervo do autor, 2020.

Figura 23: Esgoto doméstico sendo despejado no quintal A.



Fonte: Autor, 2020.

Figura 24: Esgoto doméstico sendo despejado no quintal B.



Fonte: Autor, 2020.

Figura 25: Despejo de esgoto doméstico em curso d'água.



Fonte: Autor, 2020.

Figura 26: Sanitário precário de uma família composta por mãe e 8 crianças A



Fonte: Acervo do autor, 2020.

Figura 27: Sanitário precário de uma família composta por mãe e 8 crianças B



Fonte:

Acervo do autor, 2020.

Figura 28: Exemplos de fossas rudimentares e banheiros usados por famílias do Quilombo São Pedro.



Fonte: Acervo do autor, 2020.

Figura 29: Área de queima e enterra de resíduos sólidos no quintal de uma residência no Sítio Boa Sombra.



Fonte: Acervo do autor, 2020.

Figura 30: Produção de farinha no sítio Pau Grande A.



Fonte Acervo do autor.

Figura 31: Produção de farinha no sítio Pau Grande B.



Fonte Acervo do autor.

Figura 32: Irmã Conceição batendo açaí para vizinhos.



Fonte: Acervo do autor, 2020.

Figura 33: Único comércio de São Pedro.



Fonte: Acervo do autor, 2020.

Figura 34: Escola Municipal de Educação Infantil e Fundamental Quilombola Fernando Nunes Rodrigues.



Fonte: Acervo do autor, 2020.

Figura 35: Campo de futebol no Sítio Si bemol.



Fonte: Acervo do autor, 2020.

Figura 36: Fachada do primeiro templo de alvenaria da AD em São Pedro (atualmente residência).



Fonte: Acervo do autor, 2020.



Figura 37: Fachada do templo atual da AD em São Pedro.



Fonte: Acervo do autor, 2020.

Figura 38: Vista panorâmica do exterior do templo atual da AD em São Pedro.



Fonte: Acervo do autor, 2020.

Figura 39: Placa de restrição da circulação de pessoas não-quilombolas, por causa da pandemia de coronavírus, na entrada do Quilombo Pitimandeuca – mesma estrada de acesso ao Quilombo São Pedro.



Fonte: Acervo do autor, 2020.

## 6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nós queremos ter vida abundante  
De amor, que o Pai nos tem dado  
Em Jesus, o Seu Filho amado  
Cuja vida por nós derramou

(Trecho do hino 374 da Harpa Cristã)

A consciência da história e do atual contexto político e econômico global não deixa dúvidas, o Quilombo São Pedro é a expressão, um dentre os muitos exemplos de um projeto que no contexto brasileiro já tinha sido indicado por Abdias Nascimento (2016), mas que encontra uma possibilidade de leitura ainda mais ampla a partir do conceito de Necropolítica formulado por Achille Mbembe (2016).

O filósofo camaronês observa que as formas de soberania nas sociedades capitalistas, mais do que tentar exercer o controle sobre dimensões da vida (biopoder), exercem “a instrumentalização generalizada da destruição material de corpos humanos e populações” (MBEMBE, 2016, p. 125). Nesse contexto, diferente do que se supõe, a morte não é um acidente, uma falha das políticas, uma consequência da incompetência, ao contrário, ela é o próprio princípio e o fim de decisões políticas que possibilitam a vida de uns à custa da degradação da vida de outros.

Nessa leitura, a política aparece como trabalho da morte, da soberania expressada predominantemente como “o direito de matar” (MBEMBE, 2016, p.127-128) e esse “direito” só foi e é possível graças a certas ferramentas tecnológicas. Foucault, Diz Mbembe (2016), pensava o racismo enquanto tecnologia destinada à permissão do exercício do biopoder quando, na verdade, o racismo é uma tecnologia que permite o exercício da morte como política, e acrescenta: “tecnologias de assassinato visam não só ‘civilizar’ os caminhos da morte, mas também eliminar um grande número de vítimas em espaço relativamente curto de tempo (MBEMBE, 2016, p.129).

A necropolítica engendra uma ordem social em que pessoas têm sua condição de existência degradada – a existência física e cultural é destruída, e, quando essas populações reagem de formas legais ou ilegais elas são mortas e seu extermínio é legitimado pela lei, e/ou pela opinião pública que determina os limites da jurisprudência. A necropolítica oferece o mesmo caminho para os que não reagem ou para os que se revoltam: morrer ou morrer.

No campo das políticas públicas contemporâneas, o filósofo diz que a necropolítica mantida desde a colonização se deixa entrever na presença ou ausência de políticas governamentais, em situações que restringem o acesso de certas populações às condições

mínimas de sobrevivência. A consequência é a criação de áreas ou regiões onde a vida é precarizada e onde a morte na prática é autorizada. O Quilombo São Pedro é uma dessas áreas, e seus moradores têm dado distintas significações a essa situação de genocídios e a partir dessas significações eles se organizam para agir.

Nesta dissertação, meu objetivo foi descrever conexões existentes entre crenças do pentecostalismo assembleiano de São Pedro e aspectos da territorialização dessa comunidade. Dentre as possibilidades de aspectos, escolhi apenas três: ocupação, identificação e uso do território, e elucidei algumas relações que cada um mantém com as crenças cultivadas pela congregação desse quilombo castanhalense.

O território tem uma formação política recente, antes de 2005 as comunidades eram apenas sítios com um grande contingente populacional negro que não se identificava enquanto grupo etnicamente diferenciado. Após terem sido alcançados pela ação educadora do Movimento Negro, os sítiantes se uniram em um único território afim de reivindicar os seus direitos de quilombolas, em especial, o título das terras onde habitam há séculos.

Além do direito à terra e outros direitos sociais específicos, a etnogênese da comunidade implica no rompimento com o que Vargas (2016) chama de “a lógica da exclusão antinegra no Brasil”, isto é, a desidentificação negra que suprime o reconhecimento histórico e o legado de resistência e direito das populações nascidas na Diáspora. Ao se identificar enquanto quilombolas, os antigos sítiantes passaram a lidar com alguns marcadores étnicos que “já vieram prontos”, porque foram construídos e consagrados pelo Movimento Negro e sua célula quilombola no decorrer da história, a saber, a negritude, o antirracismo e a consciência da história e cultura dos africanos e afro-brasileiros.

Esses marcadores étnicos, contudo, de chocam com o discurso da AD que está presente no território desde o ano de 1961. A AD naturalizou o racismo e os problemas sociais da comunidade, que são expressões do genocídio do negro brasileiro e da necropolítica, mas que por essa igreja são interpretados como sinais necessários da volta de Jesus. Um elemento fundamental da resposta imaginária da igreja à situação escatológica que supõe existir é a identidade de “cidadãos do céu”. Os quilombolas convertidos consideram a identidade religiosa mais importante que a identidade quilombola e balizam essa última a partir da identificação produzida pela igreja.

Ser “cidadão do céu”, na prática, consiste em viver de acordo com os princípios do pentecostalismo, uma religião sincrética, mas, ao mesmo tempo, afeita ao espírito do capitalismo e ao racismo à brasileira e suas “máscaras brancas” (SOUZA, 2015; FANON 2020)

As consequências da adoção da identidade religiosa como condicionante da identidade quilombola podem ser vistas na significação da ocupação do território (no imaginário assembleiano o ato de resistência da comunidade ao ocupar suas terras atuais é algo restrito ao passado e que não se liga à ocupação no presente); na identificação com o espaço ocupado (ser quilombola é algo passageiro, o mais importante é o direito à terra e outros marcadores étnicos conflitantes com a identidade religiosa podem ser descartados); e no uso do espaço biofísico (a religião foi conivente com o abandono da economia tradicional mista pela economia capitalista de mercado, como também fragilizou a ética de cuidado e preservação do meio ambiente que a crença nos encantados mães ou donos dos espaços biofísicos engendrava). Por ora, a AD em São Pedro contribui com a situação de autofagia cultural e política que ao mesmo tempo enfraquece as fronteiras étnicas da comunidade e reforça a necropolítica que a vitima.

Infelizmente, a fala de Fanon, com as devidas atualizações contextuais, ainda é regra:

É preciso situar no mesmo plano o DDT que destrói os parasitas, vetores de doença, e a religião cristã, que combate no germe as heresias, os instintos, o mal. O recuo da febre amarela e os progressos da evangelização fazem parte do mesmo balanço. Mas os comunicados triunfantes das missões informam, na realidade, a importância dos fermentos de alienação introduzidos no seio do povo colonizado. Falo da religião cristã, e ninguém tem o direito de chocar-se. Uma Igreja nas colônias é uma Igreja de brancos, uma Igreja de estranhos. Ela não chama o homem colonizado para o caminho de Deus, mas para o caminho do branco, o caminho do senhor, o caminho do opressor. E como sabemos, nessa história há muitos chamados e poucos escolhidos (FANON, 2005, p. 58-59).

A despeito do quadro atual, contudo, quero terminar este trabalho indicando a possibilidade de sua superação. Essa possibilidade existe dentro do quilombo via Movimento Negro Quilombola que tem desconstruído, com sua prática educadora e militante, a colonialidade presente na mentalidade e no imaginário religioso de muitos moradores de São Pedro. Alguns crentes cultivam uma religiosidade descolonizada e resistem no interior da AD, e da comunidade em geral, aos mais variados discursos e ações que contrapõem a “cidadania celeste” à etnicidade quilombola.

É verdade que ao se opor ao discurso institucionalizado, esses crentes são relegados para a periferia da comunidade religiosa e passam a ser mal vistos pela maioria de seus “irmãos em Cristo”. Não obstante, eles permanecem firmes e não encontro motivos para supor uma tendência de decréscimo no número dessa parcela de assembleianos que cresceu juntamente com alguns fatores que seguem aumentando no quilombo, tais como a maior presença do Movimento Negro na comunidade e o aumento do nível de escolaridade.

## REFERÊNCIAS

- ACOSTA, Alberto. **O bem viver**: uma oportunidade para imaginar outros mundos. São Paulo: Autonomia Literária; Elefante, 2016.
- ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **Americanah**. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.
- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. **Quilombolas e novas etnias**. Manaus: UEA Edições, 2011.
- ALVES, Isidoro. **O carnaval devoto**: um estudo sobre a festa de Nazaré, em Belém. Petrópolis: Vozes, 1980.
- AMADOR DE DEUS, Zélia. **Ananse tecendo teias na diáspora**: uma narrativa de resistência e luta das herdeiras e dos herdeiros de Ananse. Belém: Secult/Pa, 2019.
- ANZALDÚA, Glória. Falando em línguas: uma carta para as mulheres escritoras do terceiro mundo. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 8, n. 1, p. 229-236, jan./jun. 2000.
- \_\_\_\_\_. Como domar uma língua selvagem. **Cadernos de Letras da UFF**, Niterói, n. 39, p. 305-318, 2009.
- ARÊDA-OSHAÍ, Cristina Maria. “Tudo é importante, mas nossa bandeira de luta, mesmo, é o território”. **Aceno**: Revista de Antropologia do Centro-Oeste, Cuiabá, v. 4, n. 8, p. 49-67, ago./dez. 2017.
- ARIÈS, Philippe. A história das mentalidades. In: LE GOFF, Jacques (Org.). **A História Nova**. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 207-240.
- BARRETO, Alessandra Amâncio. **A mulher trabalhadora rural do Assentamento de Reforma Agrária João Batista II, em Castanhal – PA**. Dissertação (Mestrado em Serviço Social). Belém: PPGSS / UFPA, 2012.
- BENTES, Nilma. **Aspectos da trajetória da população negra no Pará**. Belém: GEAM/UFPA, 2013.
- BERGER, Peter. **O dossel sagrado**: elementos para uma sociologia da religião. São Paulo: Paulus, 1985.
- BERNARDINO-COSTA, Joaze; GROSGOUEL, Ramón. Decolonialidade e perspectiva negra. **Sociedade e Estado**, Brasília, v. 31, n. 1, p. 15-24, jan./abril. 2016.
- BIANCHI, Álvaro. O que é um golpe de Estado?. **Junho Blog** (online). 2016. Disponível em: <<http://blogjunho.com.br/o-que-e-um-golpe-de-estado/>>. Acesso em 01 mar. 2021.
- BÍBLIA SAGRADA e Harpa Cristã. Tradução revista e corrigida de João Ferreira de Almeida. Barueri: SBB; Rio de Janeiro: CPAD, 2003.
- BIRMAN, Patricia. Governing the Poor: secular and religious practices in debate. In: Mapril, J., Blanes, R., Giumbelli, E., Wilson, E.K.. (Org.). **Secularisms in a Postsecular Age?**:

religiosities and Subjectivities in Comparative Perspective. London: Palgrave Macmillan, 2017, p. 187-206.

BONDIA, Jorge Larrosa. Notas sobre a experiência e o saber de experiência. **Rev. Bras. Educ.**, Rio de Janeiro, n. 19, p. 20-28, abr. 2002.

BRASIL. Lei **14.026/2020 que atualiza o marco legal do saneamento básico e dá outras providências** (online). Brasília: Palácio do Planalto, 2020. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_Ato2019-2022/2020/Lei/L14026.htm#art6](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2019-2022/2020/Lei/L14026.htm#art6)> Acesso em: 13 fev. 2020.

\_\_\_\_\_. **Decreto nº 6.040, de 7 de fevereiro de 2007 que institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais**. Brasília: Palácio do Planalto, 2007. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2007-2010/2007/decreto/d6040.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/decreto/d6040.htm)>. Acesso em 15 fev. 2021.

CAMARGO, Cândido Procópio Ferreira de. Religious despair gives way to hope”, **The Times**, London, v.6, p. 3-15, 1976.

CAMPELO, Marilu Marcia; MONTEIRO, Alef. Mediunidade e iniciação: notas sobre a iniciação de crianças na umbanda. **Rev. Nufen: Phenom. Interd.** Belém, v. 9 n. 1, 108-126, jan./ago. 2017.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. Problemas e hipóteses relativos à fricção interétnica: sugestões para uma metodologia. **Revista do Instituto de Ciências Sociais**, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, p. 41-91, 1967.

\_\_\_\_\_. **Identidade, etnia e estrutura social**. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1976

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Cultura” e cultura: conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais. In: **Cultura com aspas e outros ensaios**. São Paulo: Cosac Naify, 2009, p. 311-371.

CHAUÍ, Marilena de Souza. **O que é ideologia**. 22. ed. São Paulo: Brasiliense, 1986.

\_\_\_\_\_. Democracia e sociedade autoritária. **Comunicação & Informação**, Goiânia, v. 15, n. 2, p. 149-161, jul./dez. 2012.

CONRADO, Mônica Prates; CAMPELO, Marilu Marcia; RIBEIRO, Alan. Metáforas da cor: morenidade e territórios da negritude nas construções de identidades negras na Amazônia paraense. **Afro-Ásia**, Salvador, n. 51, p. 213-246, jul./dez. 2015.

CORREA, Marina. **Dinastias assembleianas: sucessões familiares nas igrejas das Assembleias de Deus no Brasil**. São Paulo: Editora Recriar, 2020.

CUNHA, Antônio Geraldo da. **Dicionário etimológico da língua portuguesa**. 4. ed. rev. Rio de Janeiro: Lexikon, 2010.

CUNHA, Euclides da. **Os sertões: Campanha de Canudos**. 4. ed. São Paulo: Martin Claret, 2002.

CUNHA JÚNIOR, Henrique. NTU. **Revista Espaço Acadêmico**, Maringá, v. 9, n. 108, p. 81-92, mai. 2010.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares de vida religiosa**: o sistema totêmico na Austrália. 3. ed. São Paulo: Paulus, 2008.

\_\_\_\_\_. **As regras do método sociológico**. 9. ed. Lisboa: Presença, 2004.

EQUATORIAL ENERGIA. **Relatório socioambiental resumido - componente quilombola das comunidades remanescentes de Castanhal e Inhangapi**: Comunidade de Remanescentes de Quilombo de São Pedro do Bacuri. Belém: Equatorial Energia, 2019.

FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2005.

\_\_\_\_\_. **Pele negra, máscaras brancas**. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

FERRETTI, Sergio. **Repensando o sincretismo**. 2. ed. São Paulo: EDUSP; Arché Editora, 2013.

FONSECA, Cláudia. O anonimato e o texto antropológico: dilemas éticos e políticos da etnografia 'em casa'. **Teoria e cultura**, Juiz de Fora, v. 2, n. 1 e 2, p. 39-53, 2007.

FREUD, Sigmund. O mal-estar na civilização. In: **O futuro de uma ilusão, o mal-estar na civilização e outros trabalhos**. Rio de Janeiro: Imago, 1976, p. 75-174.

FRY, Peter; HOWE, Gary Nigel. Duas Respostas à Aflição: Umbanda e Pentecostalismo. **Debate e Crítica**, São Paulo, n. 6, p. 75-94, 1975.

GALVÃO, Eduardo. Vida religiosa do caboclo da Amazônia. **Boletim do Museu Nacional**, Rio de Janeiro, n. 15, p. 1-18, abr. 1953.

\_\_\_\_\_. **Santos e visagens**: um estudo da vida religiosa de Itá, Amazonas. São Paulo: Companhia Editora Nacional 1955.

GEERTZ, Clifford. A religião como um sistema cultural. In: **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008, p. 65-92.

\_\_\_\_\_. **Obras e vidas**: o antropólogo como autor. 3. ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2009.

GOMES, Flavio dos Santos. **Mocambos e quilombos**: uma história do campesinato negro no Brasil. São Paulo: Claro Enigma, 2015.

GOMES, Flavio dos Santos.; CAMPELO, Marilu Marcia. Brincadeiras de Santa Barbara: narrativas e notas de pesquisas sobre religiosidades, identidades e memória. In: GOMES, F. S.; ACEVEDO, R.; COELHO, M. C.; QUEIROZ, J. M.; PRADO, G. M. (Org.). **Meandros da História**: trabalho e poder no Grão-Para e Maranhão. Belém: Unamaz, 2005, p. 191-207.



GOMES, Nilma Lino. **O movimento negro educador**: saberes construídos nas lutas por emancipação. Petrópolis: Vozes, 2017.

GONZALES, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. **Revista Ciências Sociais Hoje**, São Paulo, v. 4, p. 223-244, 1984.

GUILHERME JUNIOR, José Antônio. **Reprodução camponesa em área de assentamento na Amazônia**: um estudo no Assentamento João Batista II, Castanhal - Pará. Dissertação (Mestrado em Geografia). Belém: PPGEIO / UFPA, 2013.

INGLÊS DE SOUSA, Herculano Marcos. **Contos amazônicos**. São Paulo, Martin Claret, 2012.

IOKOI, Zilda Marcia Grícoli. **Igreja e camponeses na América Latina**: Teologia da Libertação e a luta pela terra Brasil-Peru (1964-1986). São Paulo: Hucitec, 1996.

JOHNSON, Allan G. **Dicionário de Sociologia**: guia prático da linguagem sociológica. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação**: episódios de racismo cotidiano. São Paulo: Cobogó, 2019.

KOCH, Ingedore Villaça; TRAVAGLIA, Luiz Carlos. **A coerência textual**. 18. ed. São Paulo: Contexto, 2011.

LAPLANTINE, François; TRINDADE, Liana. **O que é imaginário**. São Paulo: Brasiliense, 1996.

LE GOFF, Jacques. **História e memória**. Campinas: Editora da Unicamp, 1990.

LEITE, Ilka Boaventura. Os quilombos no Brasil: questões conceituais e normativas. **Etnográfica**, Lisboa, v. 4, n. 2, p. 333-354, jul./dez. 2000.

LÉVI-STRAUSS, Claude. A estrutura dos mitos. In: **Antropologia estrutural**. São Paulo: Cosac Naify, 2012, p. 293-332.

LIMA, Antônio Carlos de Souza. **Um grande cerco de paz**: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil. Petrópolis: Vozes, 1995.

LITTLE, Paul E. Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma Antropologia da territorialidade. **Série Antropologia**, Brasília, n. 322, 2002.

LÖWY, Michael. **A guerra dos deuses**: religião e política na América Latina. Petrópolis: Vozes, 2000.

LUKÁCS, Georg. **El assalto a la razón**; la trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1959.

LUZ JUNIOR, Raimundo Silva da. História e memória da formação do Bairro do Jaderlândia na cidade de Castanhal – Pará. In: ANAIS do XXVI Simpósio Nacional de História. São Paulo: ANPUH, 2011, p. 1-15.

MACHADO, Joana Carmen do Nascimento; HAGE, Salomão Antonio Mufarrej; PEREIRA, Ricardo Augusto Gomes. Panorama da educação escolar quilombola na Amazônia paraense: perspectivas e impasses. In: MONTEIRO, Alef; NERY, Maira Martins; CAMPELO, Marilu Marcia (Orgs.). **Negritude em movimento**: lutas debates e conquistas da negritude amazônica. Belém: GEAM, 2019, p. 27-43.

MACHADO DE ASSIS, Joaquim Maria. **O alienista e outros contos**. 2. ed. São Paulo: Círculo do Livro, 1986.

MALINOWSKI, Bronislaw Kasper. **Argonautas do Pacífico Ocidental**: um relato do empreendimento e das aventuras dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné melanésia. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

MANNHEIM, Karl. **Ideologia e utopia**. Rio de Janeiro: Zahar, 1972.

MARIANO, Ricardo. O futuro não será protestante. **Ciências Sociais e religião**, Campinas, v. 1, n. 1, p. 89-114, 1999.

\_\_\_\_\_. Pentecostais em ação: a demonização dos cultos afro-brasileiros. In: SILVA, Vagner Gonçalves da (Org.). **Intolerância religiosa**: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro. São Paulo: EDUSP, 2007, p. 119-148.

MARIN, Rosa Elisabeth Acevedo. Camponeses, donos de engenhos e escravos na região do Acará nos séculos XVIII E XIX. **Papers do NAEA**, Belém, n. 153, p. 3-29, out. 2000.

\_\_\_\_\_.; CASTRO, Edna. Mobilização política de comunidades negras rurais. Domínio de um conhecimento praxiológico. **Novos Cadernos NAEA**, Belém, v. 2, n. 2, p. 73-106, jul./dez. 1999.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**. São Paulo: Boitempo, 2007.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. **Padres, pajés, santos e festas**: catolicismo popular e controle eclesial. Um estudo antropológico numa área do interior da Amazônia. Belém: Cejup, 1995.

MAUÉS, Raymundo Heraldo; VILLACORTA, Gisela Macambira. Pajelança e encantaria amazônica. In: PRANDI, Reginaldo (Org.). **Encantaria Brasileira**: o livro dos mestres, caboclos e encantados. Rio de Janeiro: Pallas, 2011, p. 11-58.

MBEMBE, Achille. Necropolítica. **Arte e ensaio**, Rio de Janeiro, n. 32, p. 123-151, jul./dez. 2016.

MIGNOLO, Walter. **Historias locais, diseños globales**: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo. Madrid: Ediciones Akal, 2003.

MONTEIRO, Alef. A atuação dos Cientistas Sociais no Reconhecimento e Conquistas dos Afro-religiosos em Belém. (XVIII Encontro Nacional dos Estudantes de Ciências Sociais - 28º ENECS). Fortaleza: UFC; ANECS, 2013 (inédito).

\_\_\_\_\_. A dança no Candomblé Angola: mais que um rito, um espaço de negociação de significados. In: ANAIS ELETRÔNICOS do VIII Congresso Brasileiro de Pesquisadores/as Negros/as. Belém ABPN; UFPA, 2014 (online). Disponível em: < [https://998dd9a3-334b-44a6-a181f9a4f97d5cf9.filesusr.com/ugd/45f7dd\\_8c0b534830b44fb3b647bd067b5951e7.pdf](https://998dd9a3-334b-44a6-a181f9a4f97d5cf9.filesusr.com/ugd/45f7dd_8c0b534830b44fb3b647bd067b5951e7.pdf)>. Acesso em 16 fev. 2021.

\_\_\_\_\_. Notas sobre a corporificação da cultura na dança ritual no Candomblé Angola. (IV Seminário Negritude em Movimento). Belém: GEAM/UFPA, 2015 (inédito).

\_\_\_\_\_. Deus é branco? Um estudo sobre a racialização das representações de Deus no pentecostalismo. **Revista da ABPN**, [S.l.], v. 12, n. 34, p. 746-773, nov. 2020a.

\_\_\_\_\_. Metodologia científica e decolonialidade. In: BATISTA; Marcos dos Reis; AQUINO, Rafael Leme de. **Práticas de ensino e apropriação de metodologia científica**. São Paulo: Mentis Abertas, 2020b, p. 113-125.

\_\_\_\_\_. A fundação da Assembleia de Deus no Quilombo São Pedro, na versão de seus moradores. In: ANAIS eletrônicos do XV Encontro Nacional de História Oral: narrativas orais, ética e democracia. Belém: ABHO; UFPA, 2020c. Disponível em: <<https://www.encontro2020.historiaoral.org.br/anais/trabalhos/trabalhosaprovados#A>>. Acesso em 10 mar. 2021.

\_\_\_\_\_. O “mito indígena” da formação social da Amazônia no conto O rebelde, de Inglês de Sousa. **Palimpsesto**, Rio de Janeiro, v. 20, n. 35, mai./ago 2021 (no prelo).

\_\_\_\_\_. O que realmente importa neste mundo? Reflexões antropológicas sobre a ecopentecostalidade assembleiana. **Sacrilegens**, Juiz de Fora, v. 17, n. 2, p. 97–114, jul./dez. 2020d.

MUNANGA, Kabengele. **Negritude: usos e sentidos**. 2. ed. São Paulo: Ática, 1988.

NASCIMENTO, Abdias. O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado. 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 2016.

\_\_\_\_\_. **O quilombismo: documentos de uma militância pan-africanista**. 3. ed. rev. São Paulo: Perspectiva; Rio de Janeiro: Ipeafro, 2019.

NASCIMENTO, Beatriz. O conceito de quilombo e a resistência cultural negra. In: RATTS, Alex. **Eu sou atlântica: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento**. São Paulo: Instituto Kuanza; Imprensa Oficial, 2006, p. 117-125.

NOVAES, Sylvia Caiubi. Antropologia e imagem. **Teoria e cultura**, Juiz de Fora, v. 15, n. 3, p. 13-27, set./dez. 2020.

OLIVEIRA, Alex Sandro Júnior de. *et al.* **Quilombolas do Pará**: condições de vulnerabilidade nas comunidades de remanescentes de quilombo. Assis – SP: Triunfal Gráfica e Editora, 2011.

OLIVEIRA, David Mesquiati de. A leitura bíblica dos pentecostais e a noção de performance. **REVER**: Revista de Estudos da Religião, São Paulo, v. 17, n. 2, p. 119-140, mai./ago. 2017.

ONU. **Compilação de Instrumentos Internacionais de Direitos Humanos**. Díli: ONU-Timor Leste, 2011.

PAES LOUREIRO, João de Jesus. **Cultura Amazônica**: uma poética do imaginário. São Paulo. Escrituras Editora, 2000.

PARÁ. **Folder de apresentação do Programa Raízes**. Belém: Programa Raízes, 2003.

PARETO, Vilfredo. Tratado de sociologia geral. In: **Sociologia**. Organização de José Rodrigues. São Paulo: Ática, 1984.

PEREIRA GOMES, Mércio. **O índio na história**: o povo Tenetehara em busca da liberdade. Petrópolis: Vozes, 2002.

POPPER, Karl. **A sociedade aberta e seus inimigos**. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1974.

\_\_\_\_\_. **Lógica das ciências sociais**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro; Brasília: Ed. UnB, 1978.

\_\_\_\_\_. **Conjecturas e refutações**: o progresso do desenvolvimento científico. Brasília: Ed. UnB, 1982.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, E. (Org.). **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires, Argentina: CLACSO, 2005.

QUIJANO, Aníbal.; WALLERSTEIN, Immanuel. La americanidad como concepto, o América en el moderno sistema mundial. **Revista Internacional de Ciencias Sociales**, Paris, v. 134, p. 583-591, dez. 1992.

RIBEIRO, Ana Clara Torres. Outros territórios, outros mapas. **Observatorio Social de América Latina**, Buenos Aires, ano 6, n.16, p. 263-272, jan./abril. 2005.

RODRIGUES, Ananias Lima; RODRIGUES, Fernando Feitosa. **Formação histórica da Comunidade São Pedro no município de Castanhal, Nordeste do estado do Pará**. Monografia (Especialização em Políticas de Promoção da Igualdade Racial na Escola, III Curso Sabres Africanos e Afro-brasileiros na Amazônia, Implementação da Lei 10.639/2003). Castanhal: UFPA, 2015.

RODRIGUES, Rosilândia de Souza. **Panorama da educação na Comunidade Quilombola São Pedro no município de Castanhal - PA**. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Pedagogia). Castanhal: FAPED / UFPA, 2018.

SAFATLE, Vladimir. **Bem-vindo ao Estado suicidário**. São Paulo: n-1 Edições, 2020.

SAID, Edward. **Cultura e imperialismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

SALLES, Vicente. Cachaça, Pena e Maracá. **Brasil Açucareiro**, Rio de Janeiro, v. 37, n. 2, p. 46-55, ago. 1969.

\_\_\_\_\_. **O negro na formação da sociedade paraense**. Belém: Paka-Tatu, 2004.

SANTOS, Antônio Bispo dos. **Colonização, quilombos: modos e significações**. Brasília: INCTI/UnB, 2015.

SANTOS, Milton. O retorno do território. **Observatorio Social de América Latina**, Buenos Aires, ano 6, n.16, p. 251-261, jan/abril. 2005.

SECADI. **Objetivos dos Fóruns Estaduais de Educação e Diversidade Étnico-Racial**. (Panfleto). Brasília: Ministério da Educação, 2004.

SIMMEL, George. **Questões fundamentais da sociologia: indivíduo e sociedade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006.

SOUZA, Bárbara Oliveira. **Aquilombar-se: panorama histórico, identitário e político do Movimento Quilombola Brasileiro**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Brasília: PPGAS / UnB, 2008.

SOUZA, Cleiton. Racismo estrutural, dissimulação do preconceito e pentecostalismo brasileiro. **Reflexus**, Vitória, v. 9, n. 14, p. 275-293, jul./dez. 2015.

SOUZA, Marina de Mello e. Catolicismo negro no Brasil: santos e minkisi, uma reflexão sobre miscigenação cultural. **Áfro-Ásia**, Salvador, v. 28, p. 125-146, 2002.

STRATHERN, Marylin. O efeito etnográfico. In: **O efeito etnográfico e outros ensaios**. São Paulo: Cosac Naify, 2014, p. 345-406.

\_\_\_\_\_. **O gênero da dádiva: problemas com mulheres e problemas com a sociedade na melanésia**. Campinas: Editora da Unicamp, 2006.

THOMPSON, Paul. **A voz do passado: História Oral**. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1998.

TRECCANI, Girolamo Domenico. **Terras de Quilombo: caminhos e entraves do processo de titulação**. Belém: Secretaria Executiva de Justiça, Programa Raízes, 2006.

TRINDADE, Liana. **Conflitos sociais e magia**. São Paulo: Hucitec; Terceira Margem, 2000.

VALE DE ALMEIDA, Miguel. *Ser mas não ser, eis a questão. O problema persistente do essencialismo estratégico. Workin Paper CRIA*, Lisboa, n. 1, 2009.

VANSINA, Jan. A tradição oral e sua metodologia. In: KI-ZERBO, Joseph (Org.). **História geral da África, I: Metodologia e pré-história da África**. 2.ed. rev. Brasília: UNESCO, 2010, p. 139-166.

VARGAS, João H. Costa. “Desidentificação”: a lógica da exclusão antinegra do Brasil. In: PINHO, Osmundo; VARGAS, João H. Costa. **Antinegitude: o impossível sujeito negro na formação social brasileira**. Cruz das Lmas: EDUFRC; Belo Horizonte: Fino Traço, 2016, p. 31-58.

VELLOSO, Euda Cristina Alencar. Estruturas de apropriação de riqueza em Belém do Grão-Pará, através do recenseamento de 1778. In. ACEVEDO MARIN, Rosa Elizabeth (Org.). **A escrita da história paraense**. Belém: NAEA/UFPA, 1998.

VERGOLINO E SILVA, Anaíza. **O tambor das flores**. Belém: Paka-Tatu, 2015.

VERGOLINO-HENRY, Anaíza; FIGUEIREDO, Arthur napoleão. **A presença africana na Amazônia colonial: uma notícia histórica**. Belém: Arquivo Público do Pará, 1990.

WAGLEY, Charles. **Uma comunidade amazônica: estudo do homem nos trópicos**. São Paulo: Companhia Editora nacional, 1957.

WALLERSTEIN, Immanuel. **Análisis de Sistemas-Mundo: uma introducción**. 2. ed. Madrid: Siglo XXI, 2005.

WILLIAMS, Raymond. **Culture and society**. London: Chatto end Windus, 1958.

WINKIN, Yves. Descer ao campo. In: **A nova comunicação: da teoria ao trabalho de campo**. Campinas: Papyrus, 1998, p. 129-156.

## GLOSSÁRIO

**Auxiliar:** na hierarquia eclesial da AD, é a mais baixa escala de obreiros. O auxiliar, como o nome indica, é o ajudante dos ministros superiores (diáconos, presbíteros, evangelistas e pastores).

**Campo:** é como se chama, na AD, uma circunscrição eclesiástica presidida por um pastor presidente. Em comparação à Igreja Católica, cuja estrutura em geral é mais conhecida, equivale a uma diocese.

**Círculo de Oração:** é o grupo de oração formado inicialmente só por mulheres de uma igreja pentecostal. Este grupo não se limita a reuniões de oração, mas também se apresenta sob a forma de coral de mulheres nos cultos. Ele está subdividido para que também visite as residências de todos os congregados realizando reuniões de oração nos lares. Hoje já existem igrejas com círculo de oração feminino e masculino, porém, devido à tradição das mulheres, quando se fala em “círculo de oração”, geralmente um pentecostal está se referindo ao círculo de oração feminino.

**Congregação:** Na Assembleia de Deus, é como chamam cada uma das comunidades que estão sob o comando administrativo de uma igreja matriz/sede, chamada de Templo Central. A diferença entre Templo Central e as congregações é apenas burocrática, a organização comunal é a mesma.

**Congregado:** É como se classifica, na Assembleia de Deus, as pessoas que ainda não foram batizadas nas águas. Essas pessoas ainda não são membros da igreja, por isso, não participam da Ceia e não podem assumir determinados cargos na comunidade. Em geral, os congregados são novos convertidos (pessoas que aceitaram a Jesus recentemente) e também crianças que por não terem idade mínima para o batismo (12 anos) ainda não são membros.

**Consagração:** quando aplicado à pessoas, equivale à ordenação; consagrado – ordenado. Quando aplicado a objetos, significa separação para o trabalho religioso. Consagração também pode significar o ato de buscar a Deus através de orações, jejum e leitura da bíblia – “Sábado teremos uma consagração aqui na igreja, às 8h”; “o crente precisa ter uma vida consagrada / uma vida de consagração”.

**Desviado(a):** Nome que classifica alguém que saiu da igreja (deixou de ir aos cultos e reuniões afins e que abandonou a prática dos princípios morais do grupo).

**Dirigente:** é o ministro que dirige uma congregação.

**Escola Bíblica Dominical (EBD) / Escola Dominical:** é uma reunião de ensino realizada todos os domingos pela manhã. Nela são ensinadas as doutrinas da igreja. O funcionamento dessa reunião é mesmo de uma escola: possui um diretor, secretaria, professores, classes. As classes são divididas por idade e, para os casados, ela também é dividida por sexo. Há ainda uma classe especial para os novos convertido, eles ficam nessa classe durante seis meses e depois são direcionados a uma correspondente às suas idades e sexos.

**Harpa Cristã:** é o hinário oficial das Assembleias de Deus no Brasil.

**Membro:** é como se chamam, no meio assembleiano, as pessoas que já foram batizadas nas águas. De acordo com a crença grupal, ao passar por esse ritual (que tem uma série de estudos que o antecede), as pessoas passam a fazer efetivamente parte da Igreja de Cristo com todas as suas prerrogativas. Por isso, depois de batizados, os crentes podem participar da Ceia e assumir qualquer cargo na igreja, desde que se mantenham em comunhão, isto é, se mantenham fiéis às ordenanças da igreja.

**Ministério:** é como o corpo eclesiástico formado por auxiliares, diáconos, presbíteros, evangelistas e pastores é chamado. Esses cargos são respectivamente crescentes em nível hierárquico, salvo presbítero e evangelista que estão no mesmo patamar.

**Ministro:** sacerdote; integrante do corpo eclesiástico.

**Nascido no evangelho:** aquele que nasceu em lar evangélicos e desde a primeira infância foi educado na igreja.

**Pastor Presidente:** é o pastor que preside um determinado campo, por esse motivo, é a autoridade máxima da igreja que preside.



**Ponto de pregação:** geralmente é a fase inicial de uma congregação, o ponto de pregação é constituído por um lugar para realização de cultos rotineiros e algumas pessoas que ainda não formam um número suficiente para que sua comunidade seja classificada como congregação. Por esse motivo, o ponto de pregação fica sob a responsabilidade e gestão da congregação mais próxima. Em geral, as congregações abrem pontos de pregação como parte do seu processo de expansão, mas, pode ser que crentes, individualmente, criem pontos de pregação que depois são ajudados por congregações até se ascenderem ao *status* de uma.

**Santa Ceia / Ceia:** ritual que faz alusão à última refeição comida por Jesus e seus apóstolos. A tradição cristã instituiu essa prática como um memorial do sacrifício de Cristo para redimir a humanidade.

**Templo Central:** Na Assembleia de Deus é a igreja matriz / sede da igreja em uma determinada jurisdição (chamadas de campo) que pode ser uma cidade, município, vila, bairro, etc. O Templo Central é a igreja que controla o funcionamento ritual e burocrático das congregações sob o seu poderio. É a igreja do Pastor Presidente da igreja naquele campo. Nas mãos do Pastor Presidente, como “anjo da igreja” que é considerado, reside todo poder decisório sobre tudo o que deve ser feito burocrática e ritualmente.