



SERVIÇO PÚBLICO FEDERAL
UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
INSTITUTO DE ESTUDOS SOCIOAMBIENTAIS
Programa de Pós-Graduação em Geografia

ROSIANE DIAS MOTA

**O PROTESTANTISMO NAS TERRITORIALIDADES E NA
IDENTIDADE TERRITORIAL DA COMUNIDADE QUILOMBOLA
KALUNGA – GOIÁS**

GOIÂNIA

2016

TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO PARA DISPONIBILIZAR AS TESES E DISSERTAÇÕES ELETRÔNICAS NA BIBLIOTECA DIGITAL DA UFG

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Goiás (UFG) a disponibilizar, gratuitamente, por meio da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD/UFG), regulamentada pela Resolução CEPEC nº 832/2007, sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a Lei nº 9610/98, o documento conforme permissões assinaladas abaixo, para fins de leitura, impressão e/ou *download*, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

1. Identificação do material bibliográfico: ☐ Dissertação ☒ Tese

2. Identificação da Tese ou Dissertação

Nome completo do autor: Rosiane Dias Mota

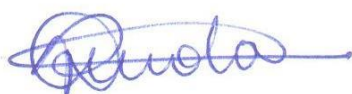
Título do trabalho:

O PROTESTANTISMO NAS TERRITORIALIDADES E NA IDENTIDADE TERRITORIAL DA COMUNIDADE QUILOMBOLA KALUNGA – GOIÁS

3. Informações de acesso ao documento:

Concorda com a liberação total do documento ☒ SIM ☐ NÃO¹

Havendo concordância com a disponibilização eletrônica, torna-se imprescindível o envio do(s) arquivo(s) em formato digital PDF da tese ou dissertação.



Data: 26 / 09 / 2016

Assinatura do (a) autor (a)
Assinatura da autora

¹ Neste caso o documento será embargado por até um ano a partir da data de defesa. A extensão deste prazo suscita justificativa junto à coordenação do curso. Os dados do documento não serão disponibilizados durante o período de embargo.

ROSIANE DIAS MOTA

**O PROTESTANTISMO NAS TERRITORIALIDADES E NA
IDENTIDADE TERRITORIAL DA COMUNIDADE QUILOMBOLA
KALUNGA – GOIÁS**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Geografia, Área de Concentração: **Natureza e Produção do Espaço**, e Linha de Pesquisa: Dinâmica Socioespacial, do Instituto de Estudos Socioambientais da Universidade Federal de Goiás como requisito para conclusão do Curso de (Doutorado) em Geografia.

Orientador: Profa. Dra. Maria Geralda de Almeida

GOIÂNIA

2016

Ficha catalográfica elaborada automaticamente com os dados
fornecidos pelo (a) autor (a), sob orientação do Sibi/UFG.

MOTA, Rosiane Dias

O PROTESTANTISMO NAS TERRITORIALIDADES E NA
IDENTIDADE TERRITORIAL DA COMUNIDADE QUILOMBOLA
KALUNGA – GOIÁS [manuscrito] / Rosiane Dias MOTA. - 2016.
339 f.: il.

Orientador: Profa. Dra. Maria Geralda de Almeida.

Tese (Doutorado) - Universidade Federal de Goiás, Instituto de Estudos
Socioambientais (IESA), Programa de Pós-Graduação em Geografia, Goiânia,
2015.

Bibliografia. Anexos. Apêndice.

Inclui lista de figuras, lista de tabelas.

1. Evangelismo. 2. Comunidade Tradicional. 3. Conflitos Culturais. I.
, Maria Geralda de Almeida, orient. II. Título.



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
INSTITUTO DE ESTUDOS SOCIOAMBIENTAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: NATUREZA E PRODUÇÃO DO ESPAÇO

MEC-UFG
Confere com o original
em 09/05/2016
Thomaz David Felix
Assist. Em Adm. IESA/UFG

Thomaz David Felix
Assist. Em Adm. IESA/UFG
Mat. Siape 1801697

ATA DA SESSÃO PÚBLICA DE JULGAMENTO DA DEFESA DE TESE DE DOUTORADO DE

Roslane Dias Mota

Aos cinco do mês de maio do ano de dois mil e dezesseis (2016), a partir das 14h e 00min, no Instituto de Estudos Socioambientais da Universidade Federal de Goiás, teve lugar a sessão de julgamento da Tese de Doutorado de Roslane Dias Mota, intitulada "O protestantismo nas territorialidades e na identidade territorial da comunidade Quilombola Kalunga – Goiás". A Banca Examinadora foi composta, conforme Portaria n.º 037/2016 da Diretoria do IESA, pelos seguintes Professores Doutores: Prof. Dr. **Maria Geralda de Almeida** (Presidente), Prof. Dr. **Carlos Eduardo Santos Mala** (membro titular interno), Prof. Dr. **Eguimar Felício Chaveiro** (membro titular interno), Prof. Dr. **Maria Idelma Vieira D'Abadia** (membro titular externo) e Prof.ª Dr.ª **Zeny Rosendahl** (membro titular externo). Os examinadores arguíram na ordem citada, tendo o candidato respondido satisfatoriamente. Às 17.20 horas a Banca Examinadora passou a julgamento, em sessão secreta, tendo o candidato obtido os seguintes resultados:

Profa. Dra. Maria Geralda de Almeida (Presidente) – Ass. M. Almeida

Aprovado (x) Reprovado ()

Profa. Dra. Carlos Eduardo Santos Mala – Ass. C. Mala

Aprovado (x) Reprovado ()

Prof. Dr. Eguimar Felício Chaveiro – Ass. E. Chaveiro

Aprovado (x) Reprovado ()

Profa. Dra. Zeny Rosendahl – Ass. Z. Rosendahl

Aprovado (x) Reprovado ()

Profa. Dra. Maria Idelma Vieira D'Abadia – Ass. M. D'Abadia

Aprovado (x) Reprovado ()

Resultado final: Aprovado (x) Reprovado ()

Houve alteração no Título? Sim () Não (x)

Em caso afirmativo, especifique o novo título: _____

Outras observações: que ela elabore artigos para publicação.

Reaberta a Sessão Pública, a Presidente da Banca Examinadora proclamou o resultado e encerrou a sessão, da qual foi lavrada a presente ata, que segue assinada pelos membros da Banca Examinadora e pela Secretária do Programa de Pós-Graduação em Geografia.

Secretaria

Thomaz David Felix
Thomaz David Felix
Assist. Em Adm. IESA/UFG
Mat. Siape 1801697

À Deus que se fez e se faz presente em todos os momentos de minha caminhada.

Aos meus familiares pelo amor, pelas orações, pela compreensão e incentivo.

Aos Kalunga e aos pastores pelo acolhimento e carinho.

À minha orientadora pela dedicação e orientação.

A aqueles que estiveram de passagem em meu caminho nestes últimos anos, vocês deixaram um pouco de si e levaram um pouco de mim durante esta pesquisa.

A todos estes dedico estas páginas. Vocês contribuíram para que eu pudesse me tornar antes de uma pesquisadora, uma pessoa melhor.

AGRADECIMENTOS

Começo esta com uma reflexão sobre as perguntas “por que fazer um doutorado?” e “por que escolher este tema?”. Estes questionamentos foram realizados uma centena de vezes por meus colegas, amigos, e familiares ao longo destes anos. E nem sempre consegui responde-los satisfatoriamente. Ora por eles não aceitarem minha resposta, por considerarem a argumentação insuficiente. Ora porque por algumas vezes nem para mim mesma era claro tal fator motivacional diante destes questionadores.

Agora, ao concluir esta tese, consigo entender o que realmente me levou a enveredar pelo âmbito acadêmico, e principalmente, o porquê da escolha desta temática. Posso afirmar que esta tese não foi desenvolvida com o único objetivo de dar visibilidade acadêmica aos Kalunga. Pois, acredita-se que estes já possuem uma expressiva visibilidade no âmbito científico, conforme uma provocação que ouvi certa vez “existem mais pesquisadores que estudavam e publicações sobre a Comunidade Kalunga do que Kalunga propriamente dito”. No entanto, no âmbito científico esta investigação vem acrescentar uma reflexão crítica a essa visibilidade.

Saliento ainda, que não teve-se o objetivo de agradar alguém, algum laboratório, ou departamento. Pelo contrário, esta tese é fruto de questionamentos sobre mim mesma. O meu eu é um “ser” pesquisador, e iniciou sua construção desde a graduação, e que chega aqui com a certeza de que este texto é o começo do caminho que a minha curiosidade científica está por trilhar.

Deste modo, para mim, o percurso para concluir o doutorado consistiu em um caminho tão tortuoso que fico na dúvida se ser doutora era para mim apenas um sonho. Se fosse acredito que não superaria tantos desafios e tantas dificuldades para conseguir realizá-lo. Foram muitas noites de insônia, vários trabalhos de campo, leituras e mais leituras, encontros e desencontros com a orientadora, e um desejo ínfimo de término deste processo. No entanto, ao fim dessa trajetória, o sentimento mais importante que permanece é o de gratidão.

Agradeço a Deus, que me deu graça, força, perseverança e sabedoria para conseguir concluir esta tese. Esta foi uma das etapas mais difíceis vividas por mim na academia, foram colocados em “xeque” todos os valores e crenças construídos desde minha infância. Por outro lado, serviu para mostrar para mim mesma o quanto são fortes minhas crenças.

A meus pais, Marli Maria Amaro Mota e João Dias Mota, por me apoiarem e acreditarem que seria possível aquela menina alfabetizada em um colégio público de periferia

chegar onde está hoje. Eles pagaram comigo o preço para eu conseguir concluir esta tese. A honra e a alegria da defesa são tão minhas quanto deles.

Agradeço à Professora Dra Maria Geralda de Almeida pela orientação nesta difícil tarefa. Sou grata pela contribuição na minha formação que se iniciou no mestrado, e continuou com a mesma dedicação no doutorado. Com essa pessoa fantástica aprendi que a pós-graduação é uma escola para a vida, onde aprendi a pesquisar, a escrever projetos, a comemorar a aprovação de vários destes, a prestar contas, a estabelecer *networks*, a reconhecer a dedicação e as habilidades de nossos colegas, e muito mais. É um privilégio tê-la em minha trajetória acadêmica e na minha vida. Tenho certeza que após o término desta pós-graduação permanece entre nós duas uma relação de respeito, de reconhecimento, de admiração, de carinho eterno, assim como de parceria em futuras pesquisas e projetos.

Meu reconhecimento também é destinado aos sujeitos desta pesquisa, aos Kalunga, aos pastores, e aos missionários. Todos aqueles que tiveram um importante papel para a realização desta investigação. A voz e o discurso destes deram vida e sentido à esta tese. Estas pessoas me receberam em suas casas e igrejas e compartilharam comigo suas histórias de vida e seus testemunhos de fé. Muito obrigada!

Agradeço também a todos os meus amigos da pós-graduação, em especial aos meus colegas de orientação, carinhosamente denominamos de “Família Almeida”. Estes compartilharam comigo nas orientações coletivas, suas experiências, trocaram sugestões para a produção dos mapas e de métodos adotados, e me ouviram falar sobre esta pesquisa por mais de uma dezenas de vezes. Compartilhamos uns com os outros as alegrias de sucessos nos campos, de participação nos eventos, enfim são pessoas que sorriram comigo nos dias ensolarados. Os momentos de angústia também foram compartilhados, como os prazos esgotados para qualificação e defesa, as cobranças nas orientações, enfim, as dificuldades foram muitas, e por isso agradeço-os por comigo estarem, também, nos dias nublados e chuvosos.

À Lara Cristine, Giselle Lima de Brito, Ednamar Fátima Urzedo Vitória, Gianna Benneth Sabóia, e Mairielle Oliveira Vicente, grandes amigas que muito ajudaram nos projetos, trabalhos de campo, viagens e nas angústias cotidianas que a pesquisa elucidava. Elas estão entre as principais pessoas que me incentivaram e acreditaram no sucesso desta pesquisa. Obrigada!

Minha gratidão aos pastores Marcelo Marques, Aline Marques, Luiz Lindofo, e Vera Barros Lindofo. Estas pessoas foram e são mais que amigos. Durante esta investigação me

incentivaram, ouviram meus lamentos, e minhas “incríveis” histórias dos aprendizados obtidos nas viagens e nos trabalhos de campo.

Agradeço ao meu grande amigo Ismar Lima pelas reflexões e pela tradução do abstract, assim como a Lélia Clemencia pela tradução do Resumen, e a Thais Elizabeth Pereira Batista por prontamente realizar a revisão desta Tese. Aos professores do Programa de Pós-graduação, fica o meu agradecimento. Muito obrigada por todas as contribuições tanto nas aulas, quanto na produção de artigos, e desta tese. Agradeço também o Instituto de Estudos Sócio-ambientais – IESA, ao Laboratório de Estudos e Pesquisas das Dinâmicas Territoriais – LABOTER, e à Universidade Federal de Goiás – UFG, por possibilitarem apoio logístico para a realização de parte dos trabalhos de campo. Assim como aos professores Constancio Augusto Machanguana e Mario Alberto Jessen da Escola Superior de Negócios e Empreendedorismo de Chibuto – ESNEC, da Universidade Eduardo Mondlane - UEM, de Moçambique, por me receberem e me ensinarem sobre a cultura moçambicana durante a Mobilidade Internacional (AULP).

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) por conceder a Bolsa de Doutorado pelo período de produção desta tese. Esta Bolsa foi fundamental para uma melhor dedicação à pesquisa, cumprimento das disciplinas, trabalhos de campo e participação em eventos.

Todas estas pessoas me fizeram pensar na pergunta, “por que quero ser doutora?”. Ser doutora indica em ir além da escrita e defesa de uma tese, está relacionada a escrita de minha própria história. Ser doutora consiste em contribuir para que a história de outras pessoas seja diferente, sem a pretensão de mudar o mundo, mas com a intenção de dar voz a elas, e buscar entender a nós mesmos, como sujeitos e o espaço no qual produzimos nossas relações. E “por que escolher esse tema?”. A religião aqui estudada me acompanha, e eu a acompanho, desde meu nascimento. Eu optei por esta temática por acreditar que ser cristão vai além de um conjunto de denominações. Ser cristã, para mim, é a fé no invisível, no inaudível, no desconhecido. É acreditar em Deus sem as amarras do dogmatismo, mas na certeza de que é no irracional e no intangível que a fé se fortalece².

² Adaptada da concepção de Cristão apresentada por Unamuno (2008).

“Silas Malafaia: - Meu desejo é que esse Deus que eu creio se revele cada vez mais a você [...] Que Deus se manifeste a você trazendo paz e alegria.

Gabi: - Que o meu, que não sei se é o mesmo seu, te perdoe”.

(Entrevista do Pastor Silas Malafaia no Programa “de Frente com Gabi” - 03/02/2013)

“Qual é a tua religião?”

“E responderei: A minha religião é buscar a verdade na vida e a vida na verdade, apesar de saber que não a encontrarei enquanto viver; a minha religião é lutar incessante e incansavelmente com o mistério; a minha religião é lutar com Deus desde o romper da aurora até ao cair da noite, como dizem que com Ele lutou Jacob. Não posso transigir com isso do Inconhecível – ou Incognoscível, como escrevem os pedantes – nem com aquilo do ‘daqui não passarás’”.

(UNAMUNO, 2008, p.5)

RESUMO

MOTA, Rosiane Dias. **O Protestantismo nas Territorialidades e na Identidade Territorial da Comunidade Quilombola Kalunga – Goiás**. 2016. 336 f. Tese (Doutorado em Geografia) – Orientadora: Profa Dra Maria Geralda de Almeida – Instituto de Estudos Sócio Ambientais, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2016.

Resumo:

A Comunidade Quilombola Kalunga, situada no Sítio Histórico e Patrimônio Cultural Kalunga – SHPC, regiões norte e nordeste do estado de Goiás, consiste em uma comunidade rural. Trata-se de um povo em uma condição subalterna, os quais vivem às margens da sociedade, e possuem sua história e identidade descritas por meio de narrativas oficiais de órgãos governamentais e instituições de modo em geral. Contudo, esse povo tem seu modo de vida e sua identidade territorial construídos dentro de um imaginário coletivo, permeado por distintas práticas culturais associadas ao catolicismo popular. Nas últimas décadas essa comunidade passou a ser evangelizada por agentes protestantes. As ações destes, inicialmente esporádicas, se tornaram cada vez mais frequentes, isso culminou na abertura de Igrejas Protestantes nos limites do território Kalunga. Neste contexto, a temática principal desta tese está relacionada a uma leitura geográfica sobre o protestantismo e essa comunidade tradicional. São abordadas questões voltadas para os discursos religiosos, os conflitos identitários, a resignificação de práticas culturais, entre outras que envolvem a cultura local e a identidade territorial Kalunga. Tem-se como objetivos gerais analisar a influência do protestantismo na Comunidade Quilombola Kalunga, ressaltando a produção da sacralidade do espaço protestante, da resignificação de práticas territoriais e identitárias do Kalunga convertido, e da paisagem cultural lida pelo quilombola. Assim como também se propôs a investigar as novas relações territoriais estabelecidas pelo Kalunga subalterno após a entrada da Igreja Protestante frente aos discursos religiosos proferidos pelos pastores, e de que forma o discurso do quilombola retrata a resignificação de suas identidades territoriais. Escolheu-se como categorias espaço, território e paisagem. Dividiu-se a metodologia em método e instrumentos metodológicos. O método escolhido permeou a abordagem da geografia cultural adensando na espiritualista apresentada por Andreotti (2002, 2003). Utilizou-se como instrumentos metodológicos a pesquisa bibliográfica e a pesquisa de campo. No tratamento dos dados realizou-se a análise dos discursos com base em Orlandi (2005), Foucault (1986, 1996, e 1999), Fernandes (2005), e Possenti (2002). E, como procedimentos uma reflexão sobre a relação da religião com as categorias geográficas: espaço vivido, território, territorialidades, identidades territoriais, e paisagem cultural. Uma análise histórica é feita sobre a expansão do cristianismo, inclusive no território brasileiro e como essa religião atingiu as comunidades tradicionais. Uma leitura do modo de vida Kalunga e de que forma o discurso religioso proporciona uma resignificação das suas práticas territoriais e identitárias, e de suas paisagens culturais, é também concernente a este estudo. Com este estudo houve a identificação de novas formas de relações territoriais estabelecidas no Sítio após a entrada do Protestantismo. O Kalunga convertido se aproxima com o “de fora” por causa da identificação religiosa, dos benefícios sociais, de aspectos e experiências espirituais, e ora se aproxima, ora se distancia dos “de dentro” por causa dos conflitos de ideias gerados pelos discursos religiosos. Verificou-se, ainda, que o Quilombola ao se converter ao Protestantismo resignifica as estruturas de suas crenças de acordo com os novos dogmas e doutrinas religiosas apreendidos discursivamente.

Palavras-chave: Evangelismo. Comunidade Tradicional. Conflitos Culturais.

ABSTRACT

MOTA, Rosiane Dias. **Protestantism in the Territorialities and in the Kalunga Quilombo Community's Territorial Identity – Goiás State**. 2016. 336 pages. Thesis (PhD in Geography) – Supervisor: Prof Dr. Maria Geralda de Almeida - Instituto de Estudos Sócio Ambientais, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2016.

Abstract

The Kalunga Quilombo Community, located in the Historic and Heritage Site of the Kalunga - SHPC, in the north and northeast regions of the state of Goiás, Brazil, consists of a rural community. This is a community facing an undeveloped condition living on the margins of society which has its history and identity mostly described and reported by government agencies and by other institutions in general. Kalunga people usually used to have their way of life and territorial identity built from within based on a collective self-view and perceptions, permeated by different cultural practices associated with popular Catholicism. However, in recent decades this community has faced an evangelization process led by Protestant agents. Their actions initially sporadic became increasingly recurrent resulting in the opening of Protestant Churches within the limits of the Kalunga territory. By taking into account these factors and context, the main approach of this thesis is a critical reading of an expanding Protestantism over a traditional community; an analysis to be done within the perspective of the Geography. Issues addressed by this study are related to religious discourses, identity conflicts, the reinterpretation of cultural practices, among other things that involve the local culture and territorial identity of the Kalunga. It has as a general objective to analyze the influence of the Protestantism on the Kalunga Community with special attention given to the production of the sacredness of the Protestant space, as well as the reframing and the new meanings of the territorial identity and practices of converted Kalunga, and the cultural landscape as perceived by the Quilombo dwellers. The proposal is to investigate the new set territorial relations by under-positioned Kalunga after the incursions of the Protestant Church and the religious speeches made by the preachers, and the way the Quilombo discourse reframes the community territorial identities. As part of the study, it was chosen 'space', 'territory' and 'landscape' as categories. The methodology was split into method and methodological tools. The chosen method permeated the cultural geography in densifying spiritualist approach as presented by Andreotti (2002; 2003). Literature review and field research were the methodological tools. For assessing the data, it was used discourse analysis based on Orlandi (2005), Foucault (1986, 1996 and 1999), Fernandes (2005), and Possenti (2002). And as part of the procedures, it was offered insights on the relation between religion and the geographical categories: living space, territory, territoriality, territorial identities, and cultural landscape. A historical analysis on the spread of Christianity, including in Brazil, as well how this religion reached the traditional communities. A reading of the Kalunga way of life and on how the religious discourse propitiated a reinterpretation of its territorial practices and identities, as well as of its cultural landscapes is part of this investigation. This study was the identification of new forms of territorial relations established in the Kalunga site with the introduction and spread of Protestantism. The converted Kalunga feel themselves much closer to outsiders due to common religious bonds, to social benefits, and to spiritual aspects and experiences, and yet, conversely, in reason of conflicting ideas evolved from religious discourses, the converted Kalunga experienced blinking periods of strong and weak bonds with non-converted Kalunga. Yet, it was found that the Quilombo community converted to Protestantism has reframed the structures of its beliefs according to new dogmas and religious creeds as discursively conformed.

Keywords: Evangelism. Traditional community. Cultural conflicts.

RESUMEN

MOTA, Dias Rosiane. **El Protestantismo en las Territorialidades y en la Identidad Territorial de la Comunidad Quilombola Kalunga – Goiás**. 2016. 336 f. Tesis (Doctorado en Geografía) - Asesor: Prof. Dr. Maria Geralda de Almeida - Instituto de Estudos Sócio Ambientais, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2016.

Resumen:

La Comunidad Quilombola Kalunga, localizada en el Poblado Histórico y Patrimonio Cultural Kalunga – SHPC, regiones norte y nordeste del estado de Goiás, consiste en una comunidad rural. Se trata de un pueblo en una condición subalterna, los cuales viven al margen de la sociedad y poseen su historia e identidad descritas por medio de narrativas oficiales de órganos gubernamentales e instituciones en general. No obstante ese pueblo tiene su modo de vida y su identidad territorial construidos dentro de un imaginario colectivo, permeado por diferentes prácticas culturales asociadas al catolicismo popular, En las últimas décadas esa comunidad pasó a ser evangelizada por protestantes. Las acciones de estos, inicialmente esporádicas, se volvieron cada vez más frecuentes, eso llevó a la apertura de Iglesias Protestantes en los límites del territorio Kalunga. En este contexto, la temática principal de esta tesis está relacionada a una lectura geográfica sobre el protestantismo y esa comunidad tradicional. Son tratadas cuestiones sobre los discursos religiosos, los conflictos de identidad, la re significación de prácticas culturales y otros que envuelven la cultura local y la identidad territorial Kalunga. Se tiene como objetivos generales analizar la influencia del protestantismo en la Comunidad Quilombola Kalunga, resaltando la producción de la sacralidad del espacio protestante, de la re significación de prácticas territoriales e identidad del Kalunga convertido, y del paisaje cultural leído por el quilombola. De esta forma también se propuso investigar las nuevas relaciones territoriales establecidas por el Kalunga subalterno después de la entrada de la Iglesia Protestante frente a los discursos religiosos proferidos por los pastores y, de qué forma el discurso del quilombola retrata la re significación de sus identidades territoriales., Fueron escogidas como categorías espacio, territorio y paisaje. La metodología fue dividida en métodos e instrumentos metodológicos, El método escogido permitió el abordaje de la geografía cultural aumentando la espiritualista presentada por Andreotti (2002, 2003). Se utilizaron como instrumentos metodológicos la investigación bibliográfica y la investigación de campo, En el tratamiento de los datos se realizó el análisis de los discursos con base en Orlandi (2005), Foucault (1986, 1996, e 1999), Fernandes (2005), y Possenti (2002). Y, como procedimientos una reflexión sobre la relación de la religión con las categorías geográficas: espacio vivido, territorio, territorialidades, identidades territoriales y paisaje cultural. Un análisis histórico es hecho sobre la expansión del cristianismo, incluso en el territorio brasileño y cómo esa religión alcanzó las comunidades tradicionales. Una lectura del modo de vida Kalunga y de qué forma el discurso religioso proporciona una re significación de sus prácticas territoriales, de identidad, y de sus paisajes culturales, también es concerniente a este estudio. Con este estudio hubo la identificación de nuevas formas de relaciones territoriales establecidas en el Pueblo después de la entrada del Protestantismo. El Kalunga convertido se aproxima con el “de fuera” por la identificación religiosa, de los beneficios sociales, de aspectos y experiencias espirituales, y otras veces se aproxima o distancia de los “de dentro” por los conflictos de ideas generados por los discursos religiosos. También se verificó que el quilombola al convertirse al Protestantismo, resignifica las estructuras de sus creencias de acuerdo con los nuevos dogmas y doctrinas religiosos aprendidos discursivamente.

Palabras-clave: Evangelismo. Comunidad Tradicional. Conflictos Culturales.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

FIGURAS

Figura 1: Períodos e caracterização da Evangelização do Território Brasileiro	103
Figura 2: Ondas do Pentecostalismo no Brasil	110
Figura 3: Estrutura Organizacional das Igrejas Protestantes Brasileiras	113
Figura 4: Estrutura Organizacional das Igrejas Assembleia de Deus Ministério Madureira no Estado de Goiás	114
Figura 5: Ramificações do Cristianismo no Brasil	115
Figura 6: Famílias da Colônia Agrícola da Região Ceres em frente a primeira igreja fundada por eles – Década de 1940	129
Figuras 7 a e b: Produtos alimentícios comercializados no Engenho II.	151
Figuras 8 a e b: Roça em localidade Kalunga - Monte Alegre de Goiás.	152
Figura 9: Chamada do sobre o programa Luz Para Todos e sua Inauguração na Comunidade Kalunga (Engenho II)	160
Figuras 10 a e b: Instalação dos visitantes no espaço da festa – Vão de Almas - 2013.	168
Figuras 11 a e b: Festa Folia de Santo Antônio - Engenho II - 2010	173
Figuras 12 a e b: Batismo Católico no Festejo de Vão de Almas - 2013	181
Figuras 13: Batismo Protestante realizado em Igreja Assembleia de Deus – Campo Campinas, localizada em Diadema – 2015.	182
Figuras 14 a e b: Atividades do “Projeto Crianças Kalungas para Cristo 2013” – Teresina de Goiás	184
Figuras 15 a e b: Ação de sensibilização sobre o uso de preservativos alunos da Licenciatura em Educação do Campo – LEDOC-UnB - Festa no Vão de Almas - 2013	185
Figura 16: Programação social que se inicia com a sussa e termina com o funk – Festa no Vão de Almas (2013)	188
Figura 17: Garrafas de bebida alcoólica consumida por jovens durante a Festa de Santo Antônio – Engenho II (2010)	188
Figuras 18 a e b: Igreja Assembleia de Deus – Campo Minaçu (2015)	195
Figuras 19 a e b: Carnê da Associação Missionária Mundial de Evangelização – AMME.	196
Figuras 20 a e b: <i>Rally</i> Missionário 2015	196
Figuras 21 a e b: IV Congresso de Missões da Igreja de Diadema (2015)	197

Figura 22: Igreja Protestante e Casa pastoral no Engenho II (2013)	200
Figura 23: Igreja Assembleia de Deus, do Campo Minaçu, pertencente ao Ministério Madureira, e casa pastoral – Vão do Muleque (2013).	202
Figuras 24 a e b: Casa de Apoio Ebenézer – IBCA – Localidade: Diadema.	203
Figura 25: Igreja Assembleia de Deus – Campo de Campinas – Comunidade Diadema.	203
Figura 26: Kalunga assistindo culto na Igreja Assembleia de Deus – Campo de Campinas – Comunidade Diadema.	203
Figuras 27 a e b: Igreja Assembleia de Deus – Ministério Minaçu – Vão de Almas.	205
Figuras 28 a e b: Igreja Assembleia de Deus em Riachão – Campo Minaçu	207
Figuras 29 a e b: Devoção ao catolicismo na localidade de São Pedro.	209
Figuras 30 a e b: Ações Sociais da equipe da Evolução 4X4	214
Figuras 31 a e b: Construção da igreja no Vão de Almas.	214
Figuras 32 a e b: Ações evangelísticas da Evolução 4X4 no Vão de Almas.	215
Figura 33: Logo do Projeto: “Crianças Kalungas Para Cristo”	215
Figuras 34 a e b: Ações do Projeto Crianças Kalungas para Cristo realizado no Vão de Almas, 25 de abril até 4 de maio de 2014.	216
Figura 35: Temas das Pregações dos Cultos Televisivos (2014)	228
Figura 36: A comunicação entre os corpos dos Quilombolas no Território Kalunga com o Protestantismo.	262
Figura 37: Representação gráfica da relação das igrejas visíveis e invisíveis	338

GRÁFICOS

Gráfico 1: Número de Fiéis de Igrejas Evangélicas de Origem Pentecostal - Teresina de Goiás (2010).	133
Gráfico 2: Número de Fiéis de Igrejas Evangélicas de Missão - Cavalcante - Go (2010).	135
Gráfico 3: Número de Fiéis de Igrejas Evangélicas de Origem Pentecostal - Cavalcante - Go (2010).	135
Gráfico 4: Fiéis das Religiões Evangélicas por categoria Censitária - Monte Alegre de Goiás - 2010 (%)	137
Gráfico 5: Número de Fiéis de Igrejas Evangélicas de Origem Pentecostal - Monte Alegre de Goiás - 2010	137

MAPAS

Mapa 1: Localização do Sítio Histórico Cultural Kalunga (2014)	22
Mapa 2: Localidades visitadas no Sítio Histórico Patrimônio Cultural Kalunga (2012-2015)	34
Mapa 3: Espacialização do Catolicismo no Brasil (2010)	121
Mapa 4: Espacialização do Protestantismo no Brasil (2010)	122
Mapa 5: Estado de Goiás – Os Católicos Romanos (2010)	128
Mapa 6: Estado de Goiás – Os Evangélicos (Evangélicos Pentecostais, Evangélicos de Missão, e Evangélicos Não determinados) (2010)	130
Mapa 7: Espacialização dos Kalunga na Área Urbana de Cavalcante – GO (2015)	140
Mapa 8: Espacialização dos Kalunga na Área Urbana de Teresina de Goiás – GO (2015)	141
Mapa 9: Espacialização dos Kalunga na Área Urbana de Monte Alegre de Goiás – GO (2015)	142
Mapa 10: Relevo e Cursos d'água do Sítio Histórico Patrimônio Cultural da Comunidade Kalunga (2015)	150
Mapa 11: Espacialização do Sítio Histórico Patrimônio Cultural Kalunga quanto as suas Localidades e detalhamento dos Mapas Falados produzidos (2012 - 2015)	154
Mapa 12: Mapa Falado: Saco Grande e Buriti Cumprido (2013)	155
Mapa 13: Mapa Falado: Mochila e Terra Vermelha (2013)	156
Mapa 14: Igrejas e Instituições Protestantes instaladas no Sítio Histórico Patrimônio Cultural Kalunga (2015)	199
Mapa 15: Mapa Falado: Engenho II e Localidades do Entorno (2013)	201
Mapa 16: Mapa Falado – Diadema e Ribeirão: Localização das casas e espacialização dos Kalunga convertidos ao Protestantismo (2015)	204
Mapa 17: Mapa Falado: Maiadinha e Capela - Protestantes localizados no Vão de Almas (2013)	206
Mapa 18: Mapa Falado: Localidades Kalunga em Monte Alegre de Goiás – Espacialização dos Protestantes na Região (2015)	208
Mapa 19: Mapa Falado: Capela e Vargem Grande - Localidades às margens do Rio Branco (2013)	211

QUADROS

Quadro 1: Períodos de visitas e Trabalhos de Campo – Comunidade Kalunga	33
Quadro 2: Cadeia Temática – Protestantismo e Comunidade Kalunga	38
Quadro 3: Principais Diferenças entre as Igrejas Católicas do Ocidente e do Oriente	98
Quadro 4: Religiões de Teresina de Goiás – 2010	132
Quadro 5: Igrejas e Instituições Religiosas de Teresina de Goiás (2015)	132
Quadro 6: Religiões de Cavalcante – 2010	134
Quadro 7: Igrejas e Instituições Religiosas de Cavalcante (2015)	136
Quadro 8: Religiões de Monte Alegre de Goiás – 2010	137
Quadro 9: Igrejas de Monte Alegre de Goiás (2015)	138
Quadro 10: Calendário Festivo da Comunidade Kalunga - 2014	166
Quadro 11: Características do ritual	177
Quadro 12: Ritos de Passagem Kalunga e sua ligação com as religiões presentes no Sítio	180
Quadro 13: Igrejas e Instituições Protestantes instaladas Sítio Kalunga (2015)	198
Quadro 14: Localidades com ações protestantes esporádicas e planejadas no Sítio Kalunga (2015)	210
Quadro 15: Ações Protestantes identificadas no Sítio Kalunga (2015)	212
Quadro 16: Subdivisões dos livros do Novo e Antigo Testamento das Bíblias Sagradas Católicas e Protestantes.	224
Quadro 17: Liturgia do Culto Protestante na Comunidade Kalunga (2015)	235
Quadro 18: Discursos sobre os Temas: pregações sobre fé, cura física e espiritual	238
Quadro 19: Discursos sobre os Temas: Pregações sobre arrependimento, perdão, Volta de Cristo/Arrebatamento, e Salvação	242
Quadro 20: Discursos sobre os Temas: Pregações sobre a restauração da família, quebra de maldição, e libertação	246
Quadro 21: Discursos do Tema: Pregações sobre Dízimo e Ofertas	253
Quadro 22: Momento, posição, gestos e expressões no Culto Racional.	258
Quadro 23: Discursos dos Kalunga sobre o protestantismo no Sítio: Relações territoriais	265
Quadro 24: Discursos dos Pastores sobre o protestantismo no Sítio: Relações territoriais da IBCA – Teresina de Goiás	269

Quadro 25: Discursos dos Kalunga sobre o protestantismo no Sítio: Conversão ao Protestantismo	272
Quadro 26: Discursos dos Pastores sobre o protestantismo no Sítio: Conversão	274
Quadro 27: Discursos dos Kalunga sobre o protestantismo no Sítio: Denominacionalismo, Regras da Igreja e os conflitos com os Saberes e Fazeres Kalunga	276
Quadro 28: Discursos dos Pastores sobre o protestantismo no Sítio: Denominacionalismo	279
Quadro 29: Discursos dos Kalunga sobre o protestantismo no Sítio: Participação nas Festas	280
Quadro 30: Discursos dos Pastores sobre o protestantismo no Sítio: Participação nas Festas	282
Quadro 31: Discursos dos Pastores e dos Kalunga sobre o protestantismo no Sítio: Assistencialismo e Família	284
Quadro 32: Detalhamento dos sujeitos entrevistados citados na tese	332
Quadro 33: Comparação entre a Igreja Visível e Invisível	337
Quadro 34: Comparação entre os Pastores da Igreja Visível e Invisível	339

TABELAS

Tabela 1: Religião no Brasil: número de fiéis entre 1980 e 2010.	118
Tabela 2: Sexo Da População Segundo os Grupos De Religião - Brasil – 2010 (%*)	124
Tabela 3: Domicílio da População segundo os Grupos de Religião - Brasil (2010)	125
Tabela 4: População residente segundo os grupos de religião - Centro-Oeste – 2010	126
Tabela 5: População residente segundo os grupos de religião - Goiás – 2010	126

SUMÁRIO

	Pág.
INTRODUÇÃO	20
Caminhos Teóricos e Metodológicos da Pesquisa	23
I. O subalterno	23
II. A Tese	27
III. Percurso Metodológico	29
a. <i>O Método</i>	29
b. <i>Procedimentos teórico-metodológicos</i>	31
c. <i>Procedimentos da Análise dos Discursos</i>	36
d. <i>A divisão do texto</i>	40
CAPÍTULO 1: Religião e categorias geográficas	41
1.1 Religião e Geografia	42
1.2 Religião e Religiosidade no Espaço vivido	49
1.2.1 Espaço e sua relação com o vivido, o visível e o invisível	49
1.2.2 A sacralidade do espaço invisível no cristianismo	57
1.3 O homem religioso e a construção de seu território	62
1.3.1 Território, territorialidade, identidade territorial e religiosidade	63
1.3.2 Identidades territoriais	77
1.4 Paisagem cultural, religiosidade e imaginário	81
CAPÍTULO 2 Religiosidade Protestante: aspectos históricos e geográficos para sua compreensão	91
2.1. Cristianismo: a onipotência de Deus como princípio fundador	91
2.2 Protestantes, evangélicos, “Porque há um só Deus”	95
2.2.1 A Grande Cisma: início dos questionamentos	97
2.2.2 Reforma Protestante: “a religião dos crentes”	98
2.2.3 Protestantismo no Brasil: invasão, imigração e conversão	102
2.3 O Cristianismo no cenário brasileiro e goiano	117
2.3.1 O cristianismo no Estado de Goiás	127
2.3.2 A geografia da fé nos municípios de Teresina de Goiás, Cavalcante e	131

CAPITULO 3: Comunidade Kalunga e a presença do Protestantismo	144
3.1 Comunidade Kalunga: breve histórico	144
3.1.1 Espaço vivido e percebido da Comunidade Kalunga	149
3.1.2 Marcas histórico-espaciais e composição do Território Kalunga	158
3.2 Modos de Vida, Ritos de Passagem, Saberes e Fazeres e Kalunga da Comunidade	162
3.2.1 O “festar” do Kalunga, o protestantismo e a produção de fronteiras festivas	165
3.2.2 Ritos de Passagem: “Quando eu era menino, falava como menino”	176
3.3. A Religião e a “Reconversão” do Kalunga	189
3.3.1 A antiga, a nova ou a outra Religiosidade Kalunga?	190
3.3.2 Pastores, missionários e a conversão ao protestantismo	193
3.3.3 Cartografia e paisagens da Igreja Protestante no Sítio Kalunga	198
 CAPITULO 4: Análise dos Discursos: o Kalunga e o Protestantismo	 218
4.1 A Bíblia Sagrada como meio de comunicação escrita no protestantismo	221
4.1.1 A comunicação midiática e o evangelho no Território Kalunga	226
4.2 A Mensagem dos discursos nos Espaços dos Cultos Protestantes na Comunidade Kalunga	234
4.2.1 Análise do Discurso: Palavra Bíblica e Pregação	236
4.2.2 Corporeidade e Protestantismo: o corpo e a produção de espaços e paisagens nos cultos e no cotidiano Quilombola	254
4.3 Outros Discursos dos Kalunga e dos pastores	261
4.3.1 As relações territoriais, os conflitos, e a produção dos discursos religiosos	261
 CONCLUSÃO	 286
REFERÊNCIAS	299
APÊNDICES	328

INTRODUÇÃO

O Brasil desde o seu processo de achamento pelos europeus e de colonização se tornou um país composto por distintas matrizes culturais e crenças. Estas últimas têm se intensificado com o conjunto de religiões criadas e/ou instaladas por imigrantes e povos autóctones ao longo da história da formação do território brasileiro. No que diz respeito às crenças, os indígenas tinham suas crenças associadas ao xamanismo e a pajelança, os portugueses trouxeram para o país o catolicismo romano, e os escravos as religiões de matrizes afro, como o candomblé, entre outras. Além dessas religiões, historicamente, o país recebeu por meio dos imigrantes outras religiões, como é o caso do protestantismo.

A religião protestante tentou se estabelecer no Brasil desde o início da colonização do país. Contudo, sua entrada e permanência de maneira segura e pacífica se deu durante a Constituição Imperial, na qual autorizou-se a liberdade de culto no país (BRASIL, 1824). Desde então, com intensificação nas últimas décadas, a disseminação das práticas religiosas do culto protestante no país intensificou seus principais fundamentos, pautados na Bíblia Sagrada e na negação dos dogmas³ impostos pelo catolicismo, um dos fatos que historicamente levou a Reforma Protestante.

Essa religião e suas ações evangelísticas cumprem, de acordo com os pastores e missionários, o propósito de manter vivo o compromisso do *ide*⁴ deixado por Jesus Cristo. Esse “ide” consiste na tarefa do cristão de evangelizar, *fazer missões*, por meio das pregações do evangelismo e da abertura de novas congregações, assim como de novos grupos de oração em residências de recém-convertidos. O campo de atuação dos obreiros⁵ do protestantismo é ilimitado e tem alcançado comunidades nos meios urbano e rural. A ação desses agentes religiosos transpôs fronteiras geográficas, éticas e religiosas, e se espalha na atualidade em comunidades tradicionais como as ribeirinhas, as indígenas e as quilombolas.

Entre as comunidades tradicionais presentes no país que tiveram a entrada do protestantismo pode-se destacar, entre outras, as Comunidades indígenas, como o povo

³ Dogmas são entendidos nesta tese como doutrina ou crença religiosa. Os dogmas protestantes estão centrados na Bíblia Sagrada, principalmente no Novo Testamento.

⁴ O cristianismo tem como missão disseminar o evangelho. Esse compromisso consiste em uma incumbência dada por Jesus Cristo, registrada na Bíblia Sagrada - “Ide por todo o mundo, pregai o evangelho a toda criatura” (BIBLIA, 2005 - Marcos, 16:15).

⁵ Agentes pregadores/disseminadores do evangelho.

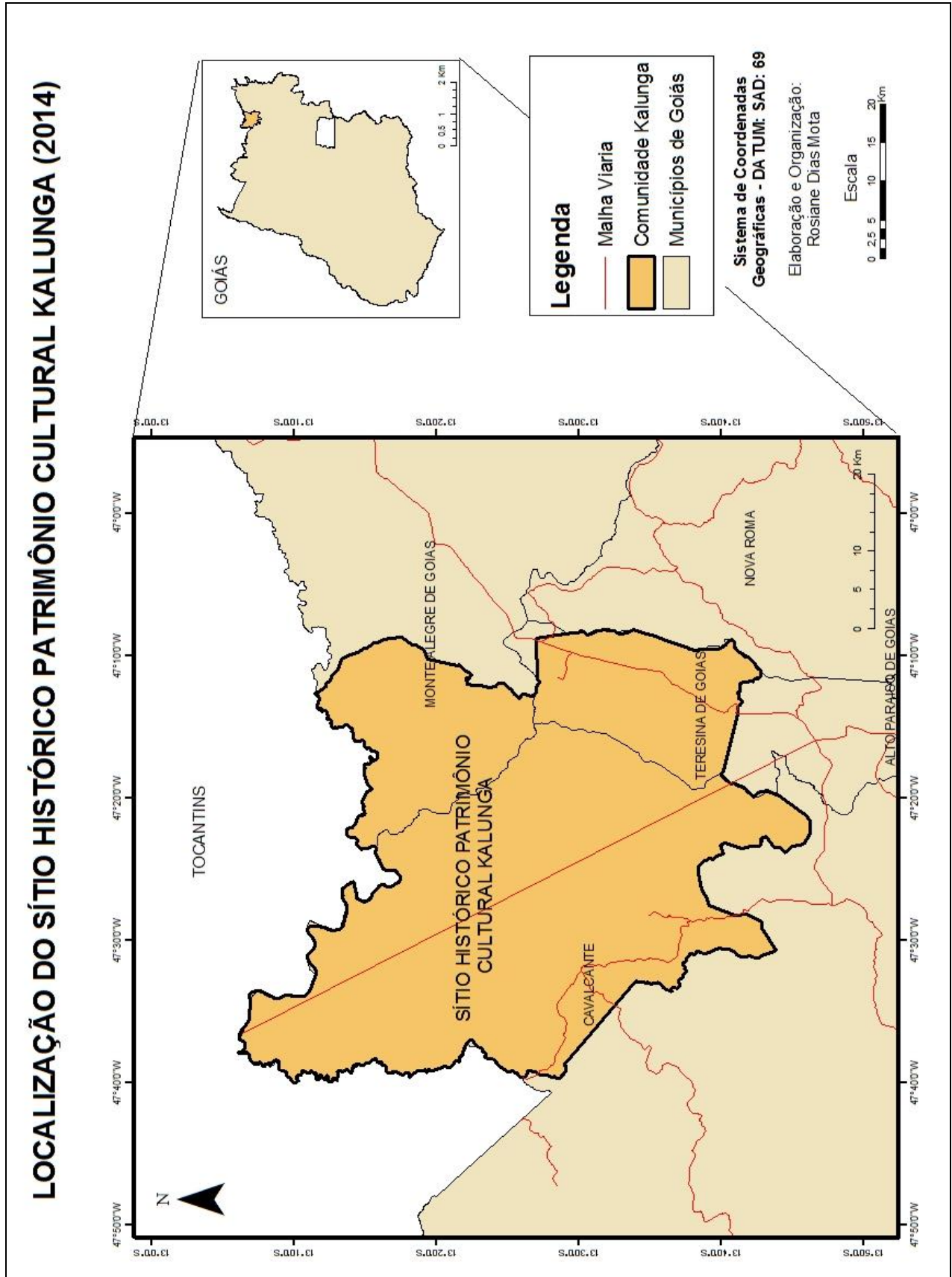
Yanomami da aldeia Marari (RR) e da Reserva Indígena Sucuruí (RO), e as Comunidades Quilombolas, como é o caso dos Kalunga (GO). A influência do protestantismo na Comunidade Kalunga consiste no principal objeto de estudo desta investigação.

Essa comunidade é constituída, originalmente, de afrodescendentes que se estabeleceram na região da Chapada dos Veadeiros, no norte do Estado de Goiás (Mapa 1). Ela está localizada no Sítio Histórico e Patrimônio Cultural Kalunga (SHPCCK), e ocupa uma área de 261,999.6987 mil hectares (INCRA, 2014), situada nos municípios de Monte Alegre de Goiás, Teresina de Goiás e Cavalcante. Cerca de 71% do Sítio encontra-se no município de Cavalcante, 13% em Monte Alegre, e 15% em Teresina de Goiás (ALMEIDA, 2010b).

A comunidade está situada em um local de difícil acesso, e por vários anos seus moradores tiveram pouco contato com as cidades próximas. Com a expansão dos estudos sobre os Kalunga, com a criação de políticas públicas voltadas para as comunidades tradicionais, e até mesmo com a autoatribuição deles próprios como quilombolas, ocorreu a progressiva presença de externalidades na comunidade nas últimas décadas. Entre outras, pode-se destacar as ações advindas de políticas públicas específicas para comunidades quilombolas, o interesse de pesquisadores de distintas áreas do conhecimento com a realização de projetos de pesquisa e/ou de extensão universitária, a entrada de Organizações Não Governamentais (ONGs), e a instalação de missionários e igrejas protestantes no território Kalunga.

Os objetivos gerais deste estudo foram: analisar a influência do protestantismo na Comunidade Quilombola Kalunga, ressaltando a produção da sacralidade do espaço protestante, da ressignificação de práticas territoriais e identitárias do Kalunga convertido, e da paisagem cultural lida pelo quilombola; investigar as novas relações territoriais estabelecidas pelo Kalunga com a presença da Igreja Protestante, e os discursos religiosos proferidos pelos pastores, e de que forma o discurso do quilombola retrata a ressignificação de suas identidades territoriais.

Os objetivos específicos foram: investigar a relação da religião com o espaço vivido, com a construção do território, das territorialidades, e a relação das identidades territoriais com a produção das paisagens culturais; discutir a forma como esses elementos são ressignificados pela presença das igrejas e missionários protestantes; investigar, por meio de uma análise histórica, a expansão do protestantismo no Brasil, no estado de Goiás e a sua entrada em comunidades tradicionais; refletir o modo de vida, os saberes e fazeres, e a religiosidade da Comunidade Kalunga, apresentando uma discussão sobre as territorialidades e o papel social das celebrações do catolicismo popular no Sítio.



Mapa 1: Localização do Sítio Histórico Cultural Kalunga (2014)

E por último, analisar o discurso dos Kalunga e dos agentes religiosos sobre o protestantismo no território Kalunga, refletindo sobre a relação do discurso com a ressignificação das práticas territoriais e identitárias e da leitura da paisagem cultural da comunidade.

Caminhos Teóricos e Metodológicos da Pesquisa

Os caminhos teóricos e metodológicos da pesquisa são compostos de reflexões sobre o subalterno e os discursos proferidos pelos agentes religiosos em um contexto pós-colonial às comunidades tradicionais, conforme se apresenta a seguir.

I. O subalterno

A questão da subalternidade das Comunidades tradicionais, em especial aquela do Kalunga, compõe a discussão desta tese tanto nas relações sociais e econômicas, quanto nas religiosas. Esta discussão teve início no fim do século XX, e é debatida na corrente de pensamento denominada de pós-colonialismo, na qual Bonnici (2005) a define como estudos que relacionam a ligação do ex-colonizador com o colonizado. Trata-se da compreensão de quebra do colonialismo.

No caso da Comunidade Kalunga, mesmo com o fim da antiga colonização, os quilombolas também continuaram em uma condição de subalternidade. Essa condição é discutida pelo autor, e aqui também é entendida, no contexto do pós-colonialismo.

As reflexões acerca desse tema se iniciaram com Gramsci no início do século XX. O autor buscou na expressão subalterno uma maneira de caracterizar aquele grupo desprovido da consciência de seu poder e papel na política o que o mantém em uma condição primitiva. É uma relação entre o poder hegemônico e sua dominância. Entende-se que essa relação levou à concepção de que o subalterno é “construído” por meio de discursos dominantes em um processo/contexto histórico (RODRIGUEZ, 1998). Para o autor:

el concepto mismo de subalterno o subalternidad es tan resbaladizo como controversial. En la teoría marxista, particularmente en Gramsci, la subalternidad se construye a partir de la relación del sujeto con su **circunstancia histórica**, inscrita dentro de los medios de producción. Esta constitución suscribe entonces los principios de la ‘determinación económica’ y de la economía como “instancia última”. La subalternidad es pensada como una condición ontológica en relación a contextos históricos pre-determinados. ‘El hombre piensa como vive’, dicen en Cuba. Para Gramsci, el sujeto también se piensa como vive. Y dado que el sujeto subalterno es un sujeto dominado, el pensamiento sobre y desde él aparece

primariamente como una negación, como un límite. Esta negación invoca agendas intelectuales que abarcan todo el campo cultural, desde la escolaridad hasta las representaciones disciplinarias. La dinámica entre estas determinaciones y condiciones viene a constituirse en agencias. (RODRIGUEZ, 1998, p.12 – grifo nosso)⁶.

A relação da subalternidade com a circunstância histórica apresentada nos estudos de Gramsci foi um dos elementos de inspiração para que essa expressão ganhasse força com pesquisadores indianos, eles constituíram um grupo dedicado aos “estudos subalternos”. Entre aqueles pertencentes a esse grupo pode-se destacar Guha (1989).

O subalterno, de acordo com Guha (1989, p.35), é “a name for general attribute of subordination [...] whether this is expressed in terms of class, caste, age, gender and office or in any others way”⁷. Esse sujeito foi ao longo do tempo visto como aquele que tem sua história contada a partir de um dominador. Diante desse fato, o autor (1989), juntamente com outros pesquisadores, passou a refletir sobre a história desses sujeitos a partir deles mesmos, distante da intervenção de um discurso dominador.

Historicamente as narrativas e a memória da Comunidade Kalunga são contadas a partir dos fatos históricos relacionados ao processo de dominação e de lutas vividas pelo grupo. A subalternidade, neste contexto, pode ser entendida por meio “da análise de narrativas históricas, ou da própria historiografia dos documentos e da configuração dessa documentação” (SILVA, 2013a, p.47). Por meio da fala dos sujeitos subalternos, ou da ausência da fala, é possível compreender sua história e os elementos discursivos e dominadores presentes em seu cotidiano. A fala, a narrativa, nesta investigação é constituída dos discursos dos sujeitos tanto dominantes quanto dominados.

O subalterno é visto como um indivíduo presente em uma fronteira da narrativa histórica com a lógica (SPIVAK, 1988)⁸. Esse sujeito torna possível a percepção da diferença

⁶ Tradução Livre: “o mesmo conceito de subalterno ou de subalternidade é tanto escorregadio como polêmico. Na teoria marxista, particularmente em Gramsci, a subalternidade se constrói a partir da relação do sujeito com sua circunstância histórica, inscrita dentro dos meios de produção. Essa constituição subscreve em seguida os princípios da ‘determinação econômica’ e da economia como ‘última instância’. A subalternidade é pensada como uma condição ontológica em relação aos contextos históricos pré-determinados. ‘O homem pensa como vive’, dizem em Cuba. Para Gramsci, o sujeito também se pensa como vive. E já que o sujeito subalterno é um sujeito dominado, o pensamento sobre e a partir dele aparece principalmente como uma negação, como um limite. Essa negação invoca agendas intelectuais que abarcam todo o campo cultural, desde a escolaridade até as representações disciplinares. A dinâmica entre essas determinações e as condições torna-se agências” (RODRIGUEZ, 1998, p.12).

⁷ Tradução Livre: “um nome geralmente atribuído para subordinação [...] esta é expressa em termos de classe, casta, idade, atividade profissional e gênero ou de qualquer outro caminho” (GUHA, 1989, p.35).

⁸ Conforme citação de Spivak (1988, p.16) “the absolute limit of the place where history is narrativized into logic” - Tradução Livre: “o subalterno é, necessariamente, o limite absoluto do lugar onde a história é narrativizada para a lógica”.

entre o discurso do dominador e a realidade historicamente construída. O Kalunga vive no limite daquilo que “os outros” afirmam que a comunidade é com o que eles realmente são como pessoas, como grupo identitário, como pertencimento, como história, como memória, como imaginário coletivo, enfim como modo de vida.

Outros autores, como Said (1996) e Bhabha (1998), também refletem sobre o subalterno. Said (1996) na obra “Orientalismo”⁹, publicada em 1970, apresentou sua postura de indignação com relação ao tratamento “subalterno” tido pela cultura oriental. O autor no artigo “*Representar al Colonizado*” afirma que “el estatus de los pueblos colonizados ha quedado fijado en zonas de dependencia y periferia, estigmatizado en la categoria de subdesarrollados, menos desarrollados” (SAID, 1996, p.26)¹⁰. Neste contexto, ele destaca entre os subalternos as mulheres e os moradores de áreas rurais e menos desenvolvidas.

Outro estudioso que discute a temática é Bhabha (1998). Para ele, os subalternos são submetidos a uma precária autoridade e autonomia cultural. Ele utiliza a comparação entre países desenvolvidos e aqueles ditos “em desenvolvimento”, ou denominados em alguns de seus textos como “subdesenvolvidos”. Para ele, o subalterno vive em um intervalo híbrido “em que não há distinção”, ele afirma “que o sujeito colonial *tem lugar*, sua posição subalterna inscrita naquele espaço de interação” (BHABHA, 1998, p.95). Nesse espaço os subalternos têm “voz”, assim como os Kalunga também têm “voz”, mas esta é estanque dentro da comunidade, e não é ouvida em seu exterior.

Para o autor, os subalternos vivem em um anonimato no qual soltam sua voz em “discursos de minoria que falam em um espaço intermediário e entre tempos e lugares” (op. cit., p.223). Essa voz, esse discurso ressoa e se limita somente entre a minoria, entre os subalternos, entre o grupo.

As definições desse autor (1998) sobre o tema concordam com as ideias de Spivak (2010). Para esta última, o fato do subalterno estar ligado às classes/camadas mais baixas da sociedade, por ser marcado pela exclusão, o impossibilita de falar frente a camadas consideradas dominantes. Neste sentido, a autora reconhece o subalterno como o sujeito que não tem sua voz ouvida. Os Kalunga são considerados subalternos por se caracterizarem efetivamente como sujeitos estabelecidos às margens da sociedade, tanto no meio rural quanto

⁹ A expressão “Orientalismo”, cunhada pelo autor, pode ser compreendida como “um conjunto de conhecimentos relativos ao espaço da cultura islâmica, expressa nas línguas árabe, persa e turca, correspondendo, grosso modo, ao Próximo Oriente, ao Norte de África [...] e, numa perspectiva histórica, aos territórios, outrora islâmicos, da Península Ibérica, da Sicília e dos Balcãs” (KEMNITZ, 2009, s/p).

¹⁰ Tradução Livre: “a situação dos povos colonizados foi definida em áreas de dependência e de periferia, estigmatizado na categoria de subdesenvolvidos, menos desenvolvidos” (SAID, 1996, p.26).

no urbano. Também por estarem excluídos das relações mercadológicas dos centros urbanos do país, e por, apesar de serem representados por líderes comunitários, estes possuírem pouca influência na obtenção de respostas políticas.

Com base em Bhabha (1998) e Spivak (2010), afirma-se que os Kalunga, como subalternos, possuem sua fala reprimida pelo discurso do sujeito dominador. Este último é demasiadamente persuasivo, dotado de visibilidade política e social. Contudo, o quilombola fala com seu silêncio, suas atitudes e suas práticas festivas, como é o caso das celebrações realizadas periodicamente no Sítio.

Spivak (2010), ao descrever sobre a ausência do poder de fala do subalterno, utiliza-se da leitura de autores como Derrida e Marx. A maior parte de sua discussão se apoia também no diálogo de Foucault e Deleuze e Guattari a respeito do poder e do desejo para discutir a realidade indiana. A autora afirma: “o exemplo indiano que utilizo pode ser visto como uma nostálgica investigação das raízes perdidas de minha própria identidade”¹¹ (SPIVAK, 2010, p.49).

Distante da ideia de falar pelo outro, e dentro da proposta de Spivak (2010) a pesquisadora nesta investigação está impossibilitada de falar pelo subalterno assim como o subalterno estaria impossibilitado de falar pelo “outro”. Os pesquisadores da religião na geografia devem “procurar discernir, no conjunto de fatores explicativos [...] das transformações do espaço seu peso relativo nesse processo” (SANTOS, 2006, p.167). Esses agentes investigativos devem levar em conta a dinamicidade da religião. Na leitura do espaço, do território, das territorialidades, e das paisagens, o pesquisador dá voz ao subalterno, e deixa ecoar suas falas e seus discursos, com suas características respeitadas.

A análise dos discursos está diretamente ligada à produção de sentidos do discurso. A fala do subalterno é composta de sentidos tanto em sua oralidade quanto na ausência desta. A análise dos discursos “procura compreender a língua fazendo sentido, enquanto trabalho simbólico, parte do trabalho social geral, constitutivo do homem e da sua história” (ORLANDI, 2005, p.15). Para fins desta investigação, valoriza-se para a análise dos discursos os sentidos como um forma de conteúdo discursivo transmitido pelo sujeito, o quilombola, a ideologia refletida em sua fala, assim como o discurso em si. Esses aspectos possuem distintos sentidos, de acordo com o lugar.

¹¹ O exemplo indiano citado por Spivak (2010) refere-se a história de uma mulher indiana cujo seu comportamento considerado como “rebelde” a faz sumir, e não ser mais vista pelos familiares e amigos. Deste modo, a mulher indiana “não pode falar e quando tenta fazê-lo não encontra os meios para se fazer ouvir” (ALMEIDA, 2010c).

Apesar de aparentemente não ter voz audível, o Kalunga subalterno tem ação e iniciativa de ressignificar, da maneira considerada por ele mais apropriada, os discursos religiosos apreendidos. Do mesmo modo que ele utiliza sua imaginação para desenvolver o seu potencial expressivo, a sua própria paisagem cultural, o seu espaço invisível, e o seu território na dimensão da fé. O discurso do que é “ser Kalunga”, para os próprios quilombolas, passou nas últimas décadas por diversas alterações. Este foi construído histórico e antropológicamente em que “ser Kalunga” era entendido como ser descendente de escravos fugidos. Essa concepção ainda está presente nas falas, nas narrativas de alguns dos moradores do Sítio. Contudo, nesse discurso institucionalizado é inexistente a relação do Kalunga com a própria comunidade, assim como suas práticas culturais, seu modo de vida.

A instalação de missionários e igrejas protestantes nas localidades do território Kalunga influenciam o “ser Kalunga”, assim como seu modo de vida e suas práticas culturais receberam novas leituras a partir da perspectiva dos agentes religiosos. Os discursos construídos e proferidos nos territórios protestantes criados no Sítio ressignificam as territorialidades e as identidades territoriais dessa comunidade tradicional.

A presença do protestantismo no território quilombola tem resultado na propagação de novos discursos sobre as formas de ser e de se produzir as territorialidades e as identidades territoriais dos quilombolas. Acredita-se ainda que, por meio do discurso empreendido, o espaço invisível, produzido imageticamente em uma dimensão espiritual, é permeado de signos e significados associados aos dogmas protestantes. Estes são compreendidos pelos agentes emissores e receptores do discurso, devido sua relação de pertencimento estabelecida no espaço vivido. A religiosidade protestante é inserida nesse espaço vivido por meio das crenças, dos ritos e rituais adquiridas pelos seus participantes e membros da comunidade convertidos, fato que ressignifica práticas cotidianas e festivas.

Construiu-se a tese com base na reflexão do espaço, do território, das territorialidades e das paisagens produzidas pelo protestantismo na Comunidade Kalunga, e na análise dos discursos dos pastores e quilombolas do Sítio.

II. A Tese

A presente tese teve como “fio condutor” as relações socioespaciais estabelecidas entre o Kalunga subalterno e a religião protestante. Hipotetiza que as territorialidades dos Quilombolas constituídas após a conversão ao protestantismo se apresentam como pendulares, ora de aproximação com a nova religião, ora de distanciamento devido aos

dogmas e doutrinas religiosas, ora com a continuidade de práticas culturais do catolicismo popular de forma ressignificada.

Aponta-se como tese que o Protestantismo imprime, por meio dos discursos religiosos, distintas marcas nas identidades territoriais, nos espaços, nos territórios, nas territorialidades, e nas paisagens produzidas nas Comunidades Tradicionais. Essas marcas se dão no campo da imaterialidade, da intangibilidade, e da invisibilidade, e estão associadas às construções espirituais, emocionais, discursivas e do imaginário dessas Comunidades.

A influência dessa religião está situada em uma dimensão pós-colonial, e é resultado do poder exercido pelas Igrejas Protestantes sobre as Comunidades Tradicionais. As relações territoriais estabelecidas entre as Comunidades e os Agentes Religiosos são marcadas por sentimentos ora de obediência, de respeito, de subordinação ao sagrado e à liderança religiosa terrena; ora de desconfiança, de aversão, e de indignação ante a consciência de manipulação religiosa. Acredita-se que os “obreiros” assemelham-se a “colonizadores” religiosos, com discursos dominantes que, por meio de afirmações advindas de “verdades” espirituais e virtuais, ressignificam as práticas e o modo de vida dessas comunidades. Esses “colonizadores” trazem consigo o atendimento às necessidades sociais dos indivíduos subalternos como forma de garantir o acesso ao território.

Neste contexto, o SHPCK é exibido pelos órgãos oficiais como uma Área de Proteção Ambiental, e como um Território com a função de garantir a continuidade das tradições, o respeito ao modo de vida, à memória cultural, à dignidade, à inclusão social, e à segurança de qualidade de vida aos quilombolas. Contudo, este apresenta-se como um território formado por marcas produzidas invisível e intangivelmente pelas intervenções da religião protestante. Esse Território Quilombola constitui-se em um palco de distintas relações de poder e de conflitos que envolvem a religiosidade, as necessidades sociais e a intolerância religiosa com suas práticas tradicionais.

Para tal discussão, a presente tese é centrada na Geografia, e é permeada de distintos questionamentos norteadores para a realização da investigação: O que leva os Kalunga a se converterem ao protestantismo? De que forma o protestantismo influencia na produção das territorialidades, ressignificação da identidade territorial e formação da paisagem cultural da Comunidade Quilombola Kalunga? Como as ações da Igreja Protestante interferem na socioespacialidade Kalunga? Qual a relação das missões evangelísticas com a qualidade de vida e com as relações territoriais da comunidade local? Como as externalidades protestantes trazem seus efeitos para o Sítio e no modo de vida do quilombola subalterno? De que forma os Kalunga, como subalternos, recebem e reagem aos discursos e às práticas protestantes?

Enfim, como a presença do protestantismo no Território Kalunga gera metamorfoses nas relações territoriais, nas práticas culturais e no modo de vida de seus moradores?

Na busca por respostas a essas perguntas definiu-se o método e ferramentas metodológicas, conforme apresentados a seguir.

III. Percurso Metodológico

De acordo com Alves (2008, p.227), a metodologia consiste em “procedimentos utilizados pelo pesquisador, material e métodos, em uma determinada investigação, sendo as etapas a seguir em um determinado processo”. A metodologia divide-se, portanto, em método e procedimentos teórico-metodológicos. Teve-se como base para sua construção, entre outros, às contribuições de Marinho (2008), Baiocchi (1995, 2006), Seppir (2004), Almeida (2003, 2010a, 2010b) no que se refere aos estudos realizados sobre a Comunidade Quilombola Kalunga e sobre leituras relacionadas a território, identidade territorial e comunidades tradicionais no cerrado. Haesbaert (1999, 2001, 2007) e Sposito (2004) subsidiaram com estudos referentes ao território; Boice, Veith Júnior, e Horton (1999) contribuíram com as bases históricas da reforma protestante; Said (1996), Bhabha (1998) e Spivak (2005, 2010) com uma reflexão sobre o sujeito subalterno; e Orlandi (2005), Foucault (1986, 1996, 1999), Fernandes (2005), e Possenti (2002) com a análise dos discursos.

a. O Método

A escolha do método de pesquisa consiste em uma das tarefas mais difíceis na realização desta investigação. De acordo com George (1972, p.8,9), a “pesquisa geográfica recorre sucessiva ou simultaneamente aos métodos de cada uma das ciências de que se vale para chegar ao conhecimento analítico dos dados incluídos nas combinações que constituem o objeto de seus estudos fragmentários ou globais”.

Para o autor, há uma ausência de métodos unicamente geográficos que permitam a “abordagem dos dados sociais, econômicos, demográficos e culturais” e que “existe [na realidade] uma maneira geográfica de confrontar os resultados” (op. Cit., p. 35). Essa concepção foi apresentada também por Tricart (2006). De acordo com ele, há uma ausência de métodos exclusivos para a ciência geográfica, o que leva os métodos adotados nos estudos geográficos serem apoiados em outras ciências. Esses métodos são associados à análise das categorias geográficas, no caso desta investigação, espaço, território e paisagem.

De acordo com George (1972), para a realização de uma investigação na Geografia o pesquisador deve buscar o melhor ou os melhores métodos que se adequem à proposta daquilo que será realizado, pois cada método é acompanhado de posições epistemológicas e ideologias distintas.

Para reflexão dos aspectos apresentados nos objetivos e para a realização da análise dos discursos na presente investigação escolheu-se como método aquele que permeia a abordagem espiritualista da Nova Geografia Cultural¹². Essa abordagem é representada por Andreotti (2002; 2003) e envolve, conforme a autora, a consciência humana, os valores simbólicos e espirituais, a possibilidade de aprofundamento de questões religiosas e espirituais, e uma sensibilidade na leitura das paisagens culturais.

Associada a esta abordagem também faz-se nesta tese um estudo no qual valoriza-se o espaço vivido, o lugar, as representações, enfim, os elementos ligados ao subjetivismo e à religiosidade. Portanto, isso possibilita, as percepções, a interpretação de signos, a análise dos aspectos imateriais, e a leitura das paisagens culturais. Ao refletir sobre a experiência humana, procura-se “o essencial na experiência particular” (GOMES, 2003, p.331).

Destaca-se que o espaço no contexto deste método “é sempre um lugar, isto é, uma extensão carregada de significações variadas” (op. cit., p.310). Este espaço é estudado sob a perspectiva de suas particularidades, de sua relação com o tempo e de pertencimento do indivíduo com o lugar. Este assunto é discutido por Tuan (2011, p.1). Para ele, “na experiência vivida eles [espaço, tempo e lugar] estão indissolivelmente ligados”. Deste modo, a noção de lugar, de pertencimento, só passa a ter sentido com o tempo.

Valoriza-se ainda, nesta investigação, a relação do homem com o espaço, e faz-se uma leitura das relações territoriais e identitárias dos sujeitos estudados. Reflete-se, também, sobre o espaço vivido e o modo de vida Kalunga, sobre a sacralidade de espaço, a dimensão imaterial das paisagens e do território, assim como sobre as territorialidades estabelecidas entre os quilombolas por meio das práticas religiosas.

Destaca-se que Geografia Cultural não está centrada em um único método, neste contexto a presente investigação mesclou outros métodos para a realização da Análise do Discurso – AD na qual valorizou-se entre outros aspectos os sentidos do “dito” e do “não-dito”. Assim. Os métodos adotados foram essenciais para a realização desta investigação por permitirem uma reflexão da realidade e das relações sociais envolvidas no protestantismo na

¹² Almeida (2009a) descreve a existência de três abordagens na Geografia Cultural, são elas a Semiótica, voltada para o estudo dos signos e dos significados; a Espiritualista ligada à investigação de aspectos estéticos e à consciência humana, e por último, a Eclética associada à pesquisas de temas interdisciplinares.

Comunidade, e para a contribuição de subsídios que possibilitem a compreensão e AD dos Kalunga. Na concepção de Sorre (2003, p.138), um dos principais problemas da “Geografia Humana consiste em elucidar as relações entre o homem e o meio, a partir do ângulo espacial”. Ao refletir sobre o método da Geografia Humana, o autor reafirma, o homem e suas relações são o principal objeto/sujeito de estudo.

As relações territoriais produzidas no encontro do protestantismo com a Comunidade Kalunga são objeto desta investigação. No estudo do Kalunga, como sujeito subalterno, e sua relação com a religiosidade protestante leva-se em consideração que “cada ser humano possui um mundo somente seu, em contraponto ao mundo único objetivo das ciências positivistas” (NOGUEIRA, 2004, p.229). O modo de vida do quilombola aqui estudado é dotado de simbologias e percepções de mundo próprias distintas daquelas vividas pelos sujeitos externos à Comunidade¹³. Essas percepções e a forma como os Kalunga apreendem a presença da Igreja Protestante levam a pesquisadora desta investigação a concordar com Andrade (2008) e a refletir que a Geografia é feita no andar e no pensar.

Deste modo, para a realização do estudo nesta comunidade tradicional se fez necessário andar, conversar, observar, refletir e, sobretudo, ouvir, dar voz aos Kalunga para que se pudesse analisar, por meio de suas narrativas, os seus discursos sobre como o protestantismo influencia na produção dos espaços, das territorialidades, das identidades territoriais e das paisagens culturais pelos moradores convertidos do Sítio.

b. Procedimentos teórico-metodológicos

Os procedimentos teórico-metodológicos se dividiram em três fases. A primeira, Pesquisa Bibliográfica e Documental, possibilitou o aprofundamento da base teórico-conceitual necessária para o início e realização das demais etapas da pesquisa, como a coleta de dados em campo. Nesta, buscou-se o instrumental necessário para concretização da pesquisa. O levantamento e discussão de bibliografia produzida consistiu no levantamento e análise de artigos, revistas, livros, dissertações, teses, vídeos e documentários sobre a temática. Para realizar o levantamento bibliográfico fez-se consultas *on-line* nas Bibliotecas da Universidade Presbiteriana Mackenzie de São Paulo, Universidade de Campinas - Unicamp, Universidade de São Paulo - USP, Universidade Federal de Goiás - UFG, e

¹³ Para Houtart (1994, p.25) “a religião faz parte das idealizações, ou seja, das representações que os seres humanos fazem de seu mundo e de si mesmos”.

Pontifícia Universidade Católica de Goiás – PUC/GO. Também pesquisas em bancos de teses e dissertações disponíveis *on-line* como o Banco de Teses da CAPES e a Biblioteca Digital do Portal Domínio Público. Para pesquisa nestes bancos e bibliotecas *online* utilizou-se as palavras-chave: Protestantismo; Comunidades Tradicionais; Kalunga; Missões; Evangelismo; Identidade; Sujeito Subalterno; Análise do Discurso.

A discussão da bibliografia produzida foi realizada em orientações individuais e coletivas proporcionadas pela orientadora. O objetivo foi de apresentar os progressos da pesquisa, assim como, receber orientações sobre o melhor direcionamento a ser tomado ao longo da investigação, e estabelecer um diálogo com os demais colegas de orientação sobre as bases teóricas escolhidas para a realização da pesquisa.

A segunda fase da pesquisa consistiu na identificação dos sujeitos de pesquisa e definição dos instrumentos e localidades nas quais foram realizadas as coletas de dados empíricos. Os sujeitos da presente investigação foram divididos em dois grupos: o primeiro e principal grupo foi composto pelos Kalunga, tanto os sujeitos evangelizados (convertidos ao evangelho), quanto aqueles indivíduos que se denominavam devotos de outras religiões, entre elas destaca-se a católica. Buscou-se nesta tese apresentar uma análise dos discursos desses sujeitos, para tal, promoveu-se diálogos nos quais incitou-se a fala dessas pessoas sobre a temática protestantismo na Comunidade. Os sujeitos entrevistados vivem tanto na área urbana quanto rural dos municípios de Cavalcante, de Monte Alegre de Goiás e de Teresina de Goiás.

Os diálogos foram gravados em um gravador de voz, mediante autorização. Estes foram transcritos e analisados com base na metodologia proposta por Orlandi (2005) e Foucault (1996, 1999), nos quais orientam a realização da análise de discurso por meio da interpretação dos enunciados.

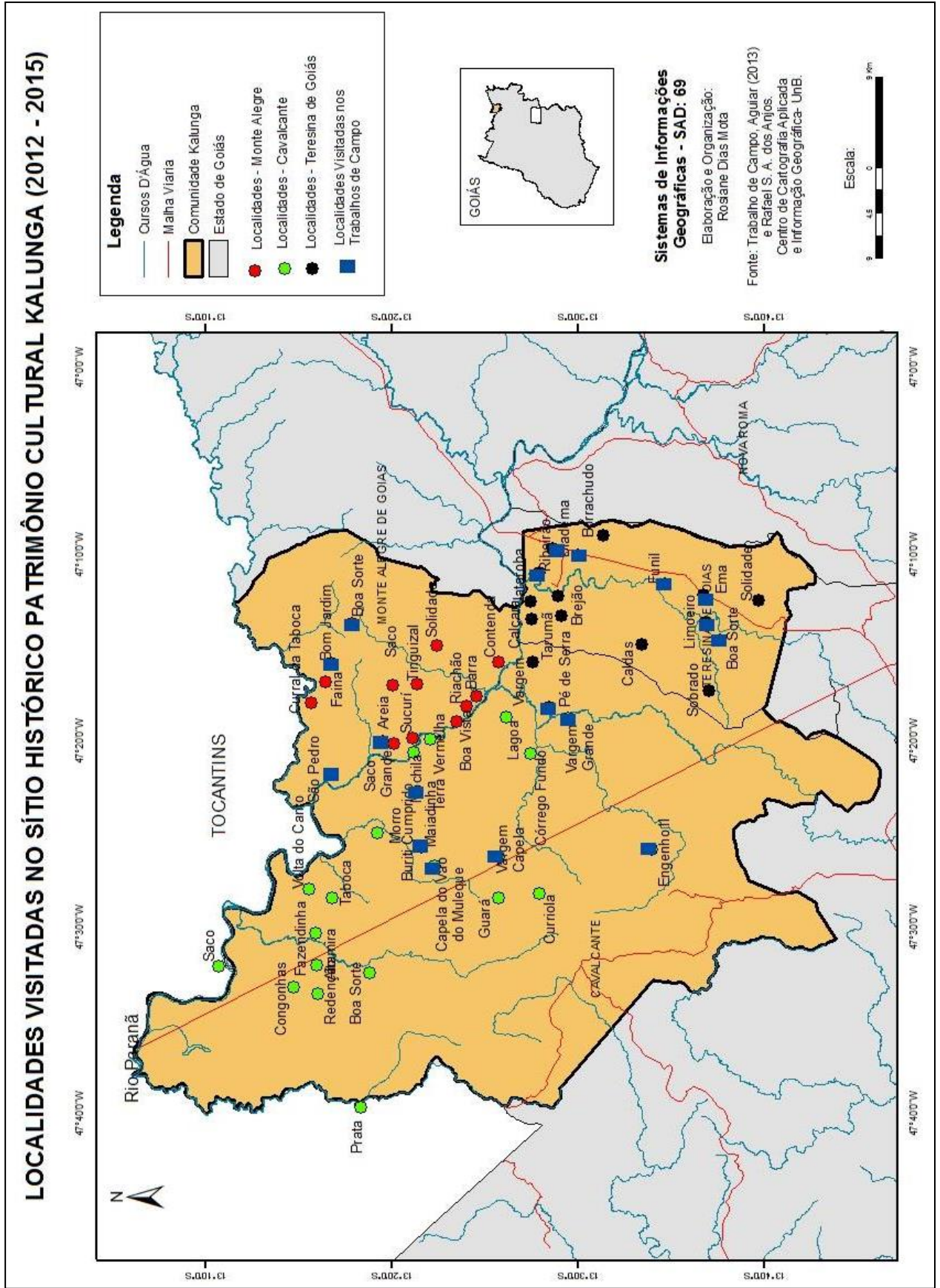
O segundo grupo consistiu nos sujeitos evangelizadores – pastores, missionários, presbíteros, diáconos, cooperadores - entre outras instâncias eclesiais presentes nas instituições religiosas permanentes ou visitantes do Sítio Histórico, e da zona urbana dos municípios de Cavalcante, de Monte Alegre de Goiás e de Teresina de Goiás. Foram entrevistadas lideranças eclesiais protestantes com o objetivo de apreender sobre as relações territoriais estabelecidas entre estes e os Kalunga, e os interesses existentes nas ações desenvolvidas pelo grupo na comunidade tradicional. Esse grupo foi abordado também por meio de diálogos nos quais os assuntos foram direcionados com o objetivo de compor um conjunto de informações que permitisse analisar o protestantismo no contexto da produção do espaço, das territorialidades, da identidade territorial, e das paisagens culturais da Comunidade Quilombola Kalunga.

Após a delimitação dos sujeitos da pesquisa, realizou-se a Pesquisa de Campo composta de três momentos: o primeiro consistiu na aproximação com a comunidade. Este foi realizado por meio de uma vivência dos fazeres e saberes dos Kalunga durante distintos períodos do ano para o qual propôs-se a coleta de dados com o auxílio de gravador digital e do caderno de campo. Durante esse momento recolheu-se informações sobre a presença de instituições protestantes com ações permanentes e sazonais nas várias localidades do Sítio, e como os Kalunga viam a presença desses sujeitos na comunidade.

As primeiras visitas de vivências foram realizadas durante os períodos das festas dos ciclos junino e natalino dos anos de 2012 e 2013 nas localidades do território Kalunga dos três municípios envolvidos. Em todas as oportunidades fez-se registro fotográfico, entrevistas, e captura de pontos georreferenciados. A escolha da visita nos períodos festivos, principalmente para esse primeiro momento, foi com o objetivo de se obter acesso a um maior número de quilombolas. Isso maximizou o levantamento de informações sobre a presença das instituições pesquisadas e permitiu vivenciar os conflitos presentes nas festas devido à divergência de concepções religiosas (Quadro 1 e Mapa 2).

PERÍODOS DE VISITAS E TRABALHOS DE CAMPO – COMUNIDADE KALUNGA	
Período da Visita	Atividade desenvolvida
25 a 30 de junho de 2012	Visita à Comunidade de Engenho II – Cavalcante, saída e entrega de folias juninas.
11 a 15 de julho de 2013	Visita à Comunidade de Engenho II – Cavalcante, e de Ribeirão e de Diadema – Teresina de Goiás. Participação na festa de Santo Antônio – Engenho II.
10 a 16 de agosto de 2013	Visita às localidades de: Ema, Limoeiro, Funil e Sobrado.
24 a 27 de dezembro de 2013	Visita às famílias da localidade de São Pedro, Areia, Boa Sorte, Bom Jardim, Tinguizal em Monte Alegre de Goiás. Participação na festa do Menino Jesus na localidade de São Pedro. Visita às igrejas protestantes Kalunga de Monte Alegre.
13 a 18 de agosto de 2014	Visita ao Vão de Almas – Festa de Nossa Senhora d’Abadia. Visita à igreja e ao grupo de oração protestante na localidade. Visita às localidades de Capela, Maiadinha, Jurema, Salinas, Vagem Grande, Pé de Serra.
13 a 16 de setembro de 2014	Visita às localidades de Vão do Moleque e Mochila. Festa de Nossa Senhora do Livramento e de São Gonçalo. Visita à Igreja Protestante na localidade.
11 a 13 de junho de 2014	Visita ao Engenho II. Visita à Igreja Protestante na localidade.
11 e 12 de outubro de 2014	Visita à Ema, Riachão e Diadema. Visita à Igreja Protestante e à Casa de Apoio na localidade. Participação na festa de Nossa Senhora de Aparecida.
10 a 16 de junho de 2015	Visita às igrejas localizadas na zona urbana de Teresina de Goiás, Cavalcante e Monte Alegre de Goiás.
8 a 24 de julho de 2015	Visita às igrejas e aos Kalunga protestantes localizados no Sítio em Monte Alegre de Goiás, Teresina de Goiás e Cavalcante.
10 a 14 de setembro de 2015	Visita aos Kalunga protestantes de Teresina de Goiás e de Monte Alegre de Goiás.

Quadro 1: Períodos de visitas e Trabalhos de Campo – Comunidade Kalunga
Organização: Mota (2016).



Mapa 2: Localidades visitadas no Sítio Histórico Patrimônio Cultural Kalunga (2012-2015)

No segundo momento fez-se a coleta das narrativas com os Kalunga católicos e com os evangelizadores. Estas foram realizadas em diferentes períodos, prioritariamente, nas localidades onde havia igrejas ou ações de instituições protestantes. Além disso, nesse momento foram construídos mapas falados das localidades visitadas. Esses mapas foram produzidos por agentes de saúde que atendem às residências Kalunga juntamente com moradores das localidades do sítio nos municípios citados. Os mapas permitiram a compreensão da espacialização das igrejas e famílias protestantes no Sítio, e possibilitou a realização de uma leitura de como esses sujeitos interpretam a presença da igreja em seu território.

O terceiro momento, iniciado em 2013, voltou-se especificamente para os diálogos com pastores permanentes e quilombolas convertidos. Analisou-se também os discursos presentes nas pregações realizadas nos cultos protestantes do Sítio, para isso frequentou-se os cultos das igrejas durante os trabalhos de campo. Nessa oportunidade verificou-se o interesse dos sujeitos pelos cultos televisivos. Diante desse fato incluiu-se na pesquisa uma análise da existência ou não de um padrão nos assuntos e na linguagem dos programas das três igrejas citadas pelos quilombolas: Igreja Universal do Reino de Deus, Igreja Mundial do Poder de Deus, e Igreja Internacional da Graça de Deus. No período de janeiro de 2014 a maio do mesmo ano, assistiu-se e analisou-se os programas dessas igrejas, tendo como elementos de observação as temáticas das pregações, a linguagem empregada, os elementos figurativos empregados, e os aspectos sociais atingidos pelos discursos dos pastores. Apesar dos cultos televisivos não serem o principal foco da discussão desta tese, verificou-se que a linguagem e o formato destes contribuem para a formação de uma identidade territorial ressignificada.

Juntamente com essas atividades fez-se uma coleta de informações georreferenciadas por meio de GPS. Com ela permitiu-se a construção de mapas e a produção de um banco de imagens do modo de vida Kalunga e das marcas protestantes presentes no Sítio, mediante a autorização da Associação Kalunga. Acompanhada da coleta das narrativas aplicou-se alguns dos instrumentos do Diagnóstico Rural/Rápido Participativo (DRP).

O DRP é constantemente relacionado com outras metodologias de pesquisa, como a pesquisa-ação e como a pesquisa participante. Essa situação foi estudada por vários autores como é o caso de Chambers (1993, 1995), Bhandari (2003), e Doyle e Krasny (2003), responsáveis pela construção das bases teóricas do DRP. Tais bases contribuíram para a consolidação de diversos instrumentos metodológicos. Dentre aqueles propostos por Verdejo (2006) para fins desta investigação utilizaram-se dois: entrevistas semiestruturadas e mapas.

As entrevistas semiestruturadas foram realizadas em um formato de diálogo no qual as perguntas foram inseridas, e realizadas de acordo com a abertura do sujeito para tal. A produção de mapas ocorreu por meio de mapas georreferenciados e mapas falados. Estes últimos foram construídos pelos próprios sujeitos de pesquisa, em uma escala própria. Os mapas foram utilizados para a própria interpretação do território quilombola e da distribuição territorial das igrejas e famílias protestantes e não convertidas.

A última fase consistiu na tabulação e análise do material categorizado. Nesta fez-se a transcrição das narrativas e análise dos discursos. A essa fase também foi destinada a produção das cartas cartográficas, discussão dos resultados obtidos e conclusão e defesa da Tese. Apresenta-se a seguir os procedimentos utilizados na Análise dos Discursos.

c. Procedimentos da Análise dos Discursos

A análise dos discursos dos Kalunga e dos agentes evangelizadores sobre o Protestantismo no Sítio Quilombola seguiu as orientações, entre outros, de Orlandi (2005), Possenti (2002), Silva (2009) e Foucault (1986, 1996, 1999). De acordo com Orlandi (2005), para se realizar a análise de discurso é necessário entender que a formação discursiva “permite compreender o processo de produção dos sentidos, a sua relação com a ideologia”, ela dá “ao analista a possibilidade de estabelecer regularidades no funcionamento do discurso” (op. cit., p.43). Dentro da formação discursiva tem-se o “sujeito da enunciação discursiva”, os “interlocutores” e a “mensagem/discurso”. Nesta investigação os Kalunga e os líderes religiosos são “sujeitos”, tendo em vista que o papel do sujeito dentro do discurso é mais dinâmico e está relacionado a uma maior interação social, fato inexistente no indivíduo (POSSENTI, 2002). O sujeito é entendido como ativo, no contexto histórico-geográfico, e apto a construir um enunciado. O sujeito também pode assumir papel de interlocutor, quando este se posiciona como ouvinte do enunciado.

O enunciado, por sua vez, distingue-se de uma frase. Ele possui “uma função de existência que pertence, exclusivamente, aos signos, e a partir da qual se pode decidir, em seguida pela análise ou pela intuição” que consiste em “uma função que cruza um domínio de estruturas [...] com conteúdos concretos, no tempo e no espaço”, de acordo com Foucault (1986, p.99). Deste modo, o enunciado agrega os sujeitos, aspectos históricos, geográficos, materiais e imateriais do próprio espaço.

A formação discursiva, os discursos e os enunciados são interdependentes e estão organizados hierarquicamente, conforme destaca Silva (2009). Assim, “o dito é um já-dito e

poderá outra vez ser dito. Os sentidos, assim, reportam-se a uma determinada formação discursiva, uma região que é, em si, uma rede de discursos ideologicamente interligados ou postos em algum tipo de relação” (op. cit., p.108). Isso leva à formação de um espaço discursivo que, de acordo com a autora,

ampara as formações discursivas e ideológicas, o trânsito dos sentidos no interdiscurso e demais condições e procedimentos que resguardam as práticas sociais dos sujeitos, por meio da linguagem, passa-se, em seguida, a designar um vínculo social que permite, ao sujeito, interagir no circuito da discursividade: a **memória discursiva** (SILVA, 2009, p.108-109-grifo nosso).

A memória discursiva, portanto, é resultado das atividades existentes no espaço discursivo. Ela está relacionada à dimensão social, e pode se manifestar tanto na presença da verbalização, quanto na sua ausência, conforme afirma Silva (2009). O silêncio, neste caso, também possui significado e é um dos elementos aqui investigados na análise de discurso.

Para a realização da AD desenvolveu-se três procedimentos metodológicos, com base nas reflexões e orientações de Orlandi (2005) e Foucault (1996 e 1999). O primeiro consistiu na coleta das narrativas. Esta foi realizada individual e coletivamente durante as visitas à Comunidade. As entrevistas/diálogos foram realizadas mediante autorização por escrito (Apêndice A - Modelo), e se deram por meio de gravadores digitais. Durante os diálogos buscou-se apreender o “dito” e o “não-dito”, conforme orienta Orlandi (2005), e considerou-se importantes para a AD tanto as falas, quanto os gestos corporais e as entonações. As particularidades dos discursos “não-ditos” foram anotadas em cadernos de campo.

O diálogo entre sujeito-pesquisador foi composto de temas e ideias ora previamente formuladas por meio de uma cadeia temática (Quadro 2)¹⁴, ora inseridos de forma espontânea pelo sujeito de pesquisa. Em ambos os casos, o sujeito foi incentivado/convidado a falar sobre o assunto. A cadeia temática adotada para a coleta das narrativas e análise dos discursos foi construída e reconstruída com base nas conversas, nos cultos assistidos, e nas participações em festas no início das visitas ao Sítio Kalunga.

A cadeia temática aqui proposta consiste em um instrumento norteador e estimulador do diálogo. As análises feitas nesta investigação se atêm a uma reflexão sobre os sentidos dos discursos. Neste contexto, buscou-se no interdiscurso, na memória humana, o “potencial expressivo”, é a carga de todos os conteúdos que compõem o discurso proferido, conforme orientação de Ramos e Salvi (2009). Para as autoras, é no “interdiscurso que os discursos

¹⁴ Outros aspectos surgiram durante os diálogos e que acompanham as reflexões feitas a respeito dos dados obtidos por meio da cadeia temática, conforme apresentado nos capítulos desta tese.

bailam, que se produzem e significam” (op. Cit., p.5), e são entendidos, como aquilo que já foi dito.

Cadeia Temática – Protestantismo e Comunidade Kalunga	
	Ser Kalunga O significado de ser Kalunga O significado de morar no Sítio A Subalternidade
	Relações territoriais Territorialidades Conflitos ocasionados pelo Protestantismo
	Conversão ao Protestantismo O processo de aceitação à nova religião A importância de ser crente O motivo da conversão
	Regras da igreja e Saberes e Fazeres Kalunga Usos e costumes – Mudanças nos hábitos
	Participação nas festas Orientação da Igreja
	Assistencialismo Benefícios de ser crente
	Protestantismo e Família

Quadro 2: Cadeia Temática – Protestantismo e Comunidade Kalunga
Fonte: Mota (2016).

O interdiscurso, para Orlandi (2005, p. 32), consiste em “um eixo vertical onde teríamos todos os dizeres já ditos – e esquecidos que representam o dizível”. Este é permeado por sentidos, memórias, fragmentos de formações discursivas. O interdiscurso guarda elementos da memória discursiva do indivíduo. Ele é denominado pela autora como um eixo de constituição e é entendido por ela como um conjunto de formulações realizadas anteriormente “ditas” e que foram “esquecidas”. O esquecimento, neste caso, está ligado à presença do “já dito” na memória do indivíduo, e apesar do sujeito acreditar tê-lo esquecido, os discursos presentes nos interdiscursos emergem na fala do ser humano, no encontro com o intradiscurso.

Já o intradiscurso é considerado pela autora como o eixo horizontal, e consiste no processo de “formulação” no qual agrupa os sentidos do interdiscurso. Trata-se “[d]aquilo que estamos dizendo naquele momento dado, em condições dadas” (op. cit., p. 33). É o discurso, na dimensão verbal ou não-verbal, expressado pelo sujeito durante a comunicação. A

construção do discurso, nesta perspectiva, leva em consideração os aspectos socioespaciais, temporais, econômicos, e culturais vivenciados pelo indivíduo naquele momento, para então constituir a narrativa.

O interdiscurso e o intradiscurso possuem uma relação de significados opostos, na qual são respectivamente “constituição” e “formulação”. No encontro dos dois ocorre a produção dos discursos (ORLANDI, 2005; MAINGUENEAU, 2006). Para fins desta investigação prioriza-se para a AD o encontro do intra com o interdiscurso, pois os elementos presentes no campo da memória contribuem para o “dito”, acredita-se que o “dito” interfere no discurso historicamente constituído no campo das ideias, em um movimento interpretativo, e sabe-se que o “dito” durante a narrativa recebe influência das condições socioespaciais vivenciadas pelo indivíduo durante o diálogo.

E, neste contexto, a formação discursiva “permite compreender o processo de produção dos sentidos, a sua relação com a ideologia, e também dá ao analista a possibilidade de estabelecer regularidades no funcionamento do discurso” (ORLANDI, 2005, p.43). De acordo com a autora, esse jogo de sentidos é expresso por palavras e frases, e elas nem sempre apresentam seu sentido literal, mas é composto por metáforas. Outra questão abordada por ela na formação discursiva é o fato das palavras usadas no discurso possuírem distintos sentidos, sendo eles compreendidos por meio do contexto dos enunciados e das expressões não-verbais. Sobre esses sentidos foi realizada a aplicação dos instrumentos propostos pela autora para a análise de discurso, nesta investigação.

A AD aqui segue os procedimentos propostos por Orlandi (2005), nos quais orienta a divisão em três etapas. A primeira é a “passagem da superfície linguística para o texto (discurso)”, a segunda é a “passagem do objeto discursivo para formação discursiva”, nesta faz-se a seleção dos discursos a serem analisados e a montagem do “*corpus* de arquivo” em formato de quadros analíticos, e a terceira é a reflexão desse *corpus* dentro do “Processo Discursivo” e da “Formação Ideológica”. Esta última é apresentada nos quadros desta tese como “Análise Reflexiva do Discurso”, e foi realizada após leitura e reflexão dos discursos e a relação destes com as práticas tradicionais da Comunidade e os dogmas e doutrinas do protestantismo. Além destes aspectos o “dito” e o “não-dito”, as palavras e a ausência delas, foram também analisados os procedimentos realizados com apoio das anotações feitas em campo.

Portanto, fez-se como procedimentos metodológicos a coleta de narrativas, a transcrição de todos os diálogos coletados, a análise das anotações sobre o “dito” e o “não-dito” e a construção de uma “Análise Reflexiva do Discurso”. Esses procedimentos foram

aplicados às narrativas coletadas com os Kalunga e os pastores, e às pregações (Apêndice B – Identificação dos Sujeitos os quais tiveram suas narrativas descritas na tese). Além disso, associou-se aos resultados da AD os aspectos apreendidos na observação das corporeidades dos quilombolas convertidos.

Apresenta-se a seguir a estrutura do presente texto.

d. A divisão do texto

Esta tese é dividida em quatro capítulos. No Capítulo 1 “Religião e categorias geográficas” apresentam-se as angústias humanas a respeito de sua origem e o papel da Religião neste processo. Faz-se uma reflexão sobre as categorias geográficas e inicia-se pelo espaço e sua relação com o vivido, com o visível e o invisível, e com o sagrado. Em seguida, realiza uma leitura sobre o homem religioso e a construção de seu território. E encerram-se com uma reflexão sobre a temática paisagem cultural, religiosidade e imaginário.

“Religiosidade Protestante histórico e trajetória até chegar nas comunidades tradicionais”, tema do capítulo 2, faz-se um detalhamento do contexto-histórico do protestantismo, como ocorreu sua entrada no país, e sua inserção nas Comunidades Tradicionais. Neste apresenta-se, ainda, uma reflexão sobre o crescimento do protestantismo no Brasil nas últimas décadas.

“Comunidade Kalunga e a presença do Protestantismo” é discutido no capítulo 3 e, faz-se um detalhamento da Comunidade Kalunga, seus Modos de Vida, Saberes e Fazeres. Também, há uma análise da importância das festas do catolicismo popular para os quilombolas e de que forma o Protestantismo se faz presente nelas.

“Análise do Discurso Kalunga sobre o Protestantismo” é objeto do último capítulo. Este é composto da categorização utilizada para a análise de discurso. Em seguida, faz-se a análise de discurso dos Kalunga sobre o Protestantismo leva a refletir-se como o discurso está associado à ressignificação das práticas territoriais e identitárias. Também, o discurso dos pastores e missionários presentes na Comunidade é analisado considerando a forma que eles veem a ressignificação das práticas territoriais e identitárias pela perspectiva protestante. Encerra-se este texto com a conclusão.

CAPÍTULO 1: Religião e categorias geográficas

*“Qual o sentido da vida, se é que a vida tem algum sentido? Penso que o sentido da vida é o conhecimento que, desse modo, é ilimitado pela amplitude da pergunta. E é, ao mesmo tempo, limitado e útil pelo alcance de nossa capacidade de resposta”
Vogt (2005, p.12)*

Desde seu início, a humanidade anseia por respostas às questões existenciais presentes em uma dimensão imaterial, como: “Quem eu sou?”, “De onde venho?”, “Para onde vou?”. Saber qual a essência de seu ser, como foi criado, o sentido de sua vida, e para onde vai após a morte está entre as várias outras perguntas que fazem parte da história da existência humana. Tais preocupações compõem a dimensão espiritual, e ultrapassam elementos políticos e econômicos, conforme afirma Deffontaines (1948).

A espiritualidade, entendida aqui como elemento da cultura tradicional, assume, portanto, um papel distinto das denominadas culturas globalizadas. Essa cultura tradicional se define “como la configuración compleja de formas simbólicas elaboradas y producidas por un determinado grupo humano a lo largo de su historia con el fin de dar sentido a su vida y de resolver sus problemas vitales”¹⁵ (GIMÉNEZ, 2005, p.180-181). Os problemas vitais apresentados pelo autor são tanto materiais quanto de ordem existencial e espiritual, se apresentam de maneira individual, ou coletivamente na forma das indagações apresentadas.

O homem em busca de respostas para esses questionamentos, “est à la recherche d’une voie spirituelle, guidant sa pensée et son libre arbitre”¹⁶ (DEFFONTAINES, 1948, p.9). O “caminho espiritual” do homem é percorrido, vivido e indagado desde a infância até a velhice. Neste caminho, o ser humano questiona sua própria existência, independentemente de suas tradições ou formação educacional e profissional. A produção de tal caminho está associada à crença na existência de um ser superior que orienta o seu “livre-arbítrio”¹⁷.

¹⁵ Tradução Livre: “como uma configuração complexa de formas simbólicas elaboradas e produzidas por um determinado grupo humano ao longo de sua história com o objetivo de dar sentido à sua vida e de resolver seus problemas vitais” (GIMENEZ, 2005, p.180-181).

¹⁶ Tradução livre: “está em busca de um caminho espiritual, orientando o seu pensamento e seu livre-arbítrio” (DEFFONTAINES, 1948, p.9)

¹⁷ Quanto ao livre-arbítrio humano, Unamuno (2008) destaca que o importante não é a afiliação em uma denominação religiosa, mas a alimentação daquilo que o motiva a acreditar em algo, este provavelmente lhe responderá as dúvidas interiores. A liberdade humana foi abordada também por Nietzsche (1992; 2000), ele a denominava como “espírito livre”. Se por um lado a concepção de “livre-arbitrio” está relacionada ao cristianismo - no qual tudo é considerado lícito ao ser humano, mas nem tudo lhe convém - por outro lado, “espírito livre” é para Nietzsche (2000) “aquele que pensa de modo diverso do que se esperaria com base em

Ao refletir, ainda, sobre os questionamentos humanos frente à sua própria vida, Ribeiro (2004) afirma que “a existência universal de religiões, no tempo e no espaço reflete uma necessidade básica, intrínseca do homem de responder e explicar anseios internos, complexos, com ansiedade, medo e culpa diante do sentido do mundo, da vida e do outro” (op. cit., p.12). O desconhecido e a presença de uma culpa interna levam o indivíduo a se imergir em tantas indagações.

Em meio a tal contexto de dúvidas sobre a existência humana, faz-se neste capítulo uma reflexão sobre a religião e a Geografia, as relações territoriais criadas no contexto da sacralidade do espaço, e a ressignificação de aspectos associados às identidades territoriais. Discute-se como essas categorias geográficas e de análise estão relacionadas ao protestantismo e às comunidades tradicionais. Encerra-se com uma discussão sobre as paisagens culturais produzidas pela religião.

1.1 Religião e Geografia

A jornada feita pelo homem indica uma influência sobre o meio. Este deixa, constantemente, marcas nas paisagens e no espaço, conforme salienta Deffontaines (1948). Algumas marcas ou resíduos não podem ser explicados por meio da ação do próprio homem, ou pela ação das forças da natureza. O homem destina às religiões a função de explicar tais marcas, incluindo elementos místicos, sobrenaturais, crenças em poderes sagrados, entre outros.

De acordo com Otto (2007), essas crenças configuram-se em uma “ante-sala” na história da religião, que são para ele

Coisas como crença nos mortos e culto aos ancestrais, a crença em almas [ou espíritos] e seu culto, feitiço [Zauber], contos e mitos, aforação de objetos da natureza, sejam eles assustadores ou esquisitos, nefastos ou benéficos, a curiosa noção de ‘poder’ (Orenda), fetichismo e totemismo, adoração de animais e plantas, demonismo e polidemonismo (OTTO, 2007 p.155).

sua procedência, em seu meio, sua posição e função, ou com base nas opiniões que predominam em seu tempo. Ele é a exceção, os **espíritos cativos** são a regra; estes lhes objetam que seus princípios livres têm origem na ânsia de ser notado ou até mesmo levam à interferência de atos livres, isto é, irreconciliáveis com a moral cativa. Ocasionalmente tais espíritos livres são entendidos como os derivariam da excentricidade e da excitação mental; mas assim fala a maldade que não acredita ela mesma no que diz e só quer prejudicar: pois geralmente o testemunho da maior qualidade e agudeza intelectual do espírito livre está escrito em seu próprio rosto, de modo tão claro que os espíritos cativos compreendem muito bem. Mas as duas explicações para o livre-pensar são honestas; de fato, muitos espíritos livres se originam de um ou de outro modo. [...] De resto, não é próprio da essência do espírito livre ter opiniões mais corretas, mas sim ter se libertado da tradição, com felicidade ou com fracasso. Normalmente, porém, ele terá do seu lado a verdade, ou pelo menos o espírito da busca da verdade: ele exige razões; os outros, fé.” (NIETZSCHE, 2000, p.157). Com isso o autor critica valores morais da sociedade.

Segundo este autor, todas essas “manifestações” e elementos estão distantes da - por ele denominada - religião autêntica¹⁸. Deste modo, acredita-se neste estudo, que com o passar dos tempos as várias crenças humanas associadas a inúmeros acontecimentos históricos deram origem à concepção atual de religião.

Leloup e Hennezel (2003) explicam a palavra “religião” como possuidora de duas formas de interpretação etimológica. A primeira está ligada à expressão “religare”, que significa “ligar-se”, “entrar em relação com o que se considera como um absoluto ou um essencial. Essa etimologia é o sentido habitual da palavra ‘religião’ que, posteriormente, encarnar-se-á num certo número de ritos, práticas em que essa relação toma forma” (op. cit. p.23). Os ritos e a própria forma que a religião toma refletem na produção das paisagens culturais, dos territórios simbólicos e do espaço, assim como são evidentes nas relações territoriais.

A outra leitura feita pelos autores sobre a religião é a de “religere”, que está relacionada à concepção de “releitura”. É “reler um acontecimento com o objetivo de extrair, descobrir sua significação. Nessa ordem de ideias, uma religião representa um esforço empreendido por homens e mulheres para conferirem sentido ao seu sofrimento, à morte e à sua existência” (*idem*). O sentido atribuído pelos autores está associado diretamente a uma forma de explicar os acontecimentos cotidianos, aqueles pertinentes às práticas culturais, por meio de seus ritos e suas crenças. É a tentativa de construir respostas para questões que envolvem elementos imateriais dentro da dualidade do espaço sagrado e profano.

A religião, neste contexto, constitui-se em um conjunto de ritos, regras e formas de leitura de mundo. Por meio dela o ser humano procura explicações para suas perguntas, dúvidas interiores e, para as coisas deixadas sem explicação pela ciência. A ciência e a religião divergem, e discordam, principalmente, em suas formas de explicar a realidade. Esta seria, portanto, “uma espécie de especulação sobre tudo o que escapa à ciência e, de maneira mais geral, ao pensamento claro” (DURKHEIM, 2003, p. 5).

Essa concepção é confortável para devotos, crentes e religiosos, por permitir que seja atribuído ao religioso tudo aquilo não esclarecido pela ciência. As crenças em vários elementos místicos, religiosos, ou mágicos se desenvolvem no campo da imaterialidade do espaço, dentro da constituição dos atos e fatos religiosos, nesta dimensão imaterial ocorre a

¹⁸Neste contexto se dá o estudo que foge à racionalidade, cunhado conceitualmente pelo autor por meio do termo numinoso. O autor afirma que as manifestações e crenças estão associadas ao numinoso e este por sua vez, está ligado a uma construção da irracionalidade humana. Cf. Otto (2007, p.155).

representação¹⁹ do sagrado e do profano. Tal imaterialidade é constituída pelos fatos religiosos, e se inicia no próprio questionamento do homem sobre sua existência. Este tem nas distintas crenças, justificativas e explicações para os anseios que o cerca e o envolve²⁰.

Apesar da dificuldade em explicá-la, a religião é estudada por distintas áreas do conhecimento. Entre elas destacam-se os estudos antropológicos, históricos, e geográficos. Na perspectiva dos estudos antropológicos e históricos, a religião pode ser entendida como “um sistema comum de crenças e práticas relativas a seres sobre-humanos dentro de universos históricos e culturais específicos” (SILVA; KARNAL, 2002, p. 13-14). Para os autores, o fato de haver uma unidade de crenças e determinados universos históricos e culturais é suficiente para se caracterizar ou conceituar a religião.

Esse conceito se aproxima da concepção apresentada por Durkheim (2003). Ele, inicialmente, descreve a religião como “um sistema solidário de crenças e de práticas relativas às coisas sagradas - isto é, separadas, interditas - crenças comuns a todos aqueles que se unem numa mesma comunidade moral chamada Igreja” (op. cit., p. 79). Contudo, o autor adverte: a “religião vai além da ideia de deuses ou de espíritos, logo, não pode se definir exclusivamente a partir desta última” (op. cit., p. 18). Neste sentido, a religião pode ou não estar associada à crença em deuses, porém, ela sempre estará associada à construção do sagrado e do profano no espaço.

Já a Geografia estuda a religião sob a leitura da relação do espaço com os elementos sagrados e profanos. Essa área do conhecimento possui interesse nos estudos da religião por meio da perspectiva humanista, na abordagem cultural. Nesta “os geógrafos humanistas propõem uma compreensão do homem, não somente em sua percepção do mundo, mas também pelo imaginário que elabora acerca do meio em que vive”, conforme destaca Rosendahl (2008, p.3). Tais formas de leitura da realidade permitem a busca de uma compreensão aprofundada sobre o modo como o homem se relaciona com suas crenças religiosas e limitantes.

Na Psicologia as crenças limitantes consistem em todos os tipos de crenças desenvolvidas pelos indivíduos de forma interna. Estas o limitam a romper seus próprios limites (MATTEU, SITA e OGATA, 2013). A estas crenças podem estar associadas também

¹⁹A representação “é ao mesmo tempo uma imagem e uma textura da coisa imaginada que manifesta não apenas o sentido das coisas que coexistem, mas também preenche lacunas – o que é invisível ou está ausente dessas coisas” (MOSCOVICI, 2003, p.184).

²⁰ Esta ideia vai ao encontro da ideia de religião cunhada por Gil Filho (2007, p.211) na qual ele a entende como um “sistema de ações e não somente de imagens”. Essas ações abrangem tanto o material quanto imaterial, com a prática de ritos e rituais.

as crenças religiosas. Contudo, as crenças limitantes são compostas de outros elementos que extrapolam a dimensão da crença no sagrado, e incluem a relação do homem com o mundo e sua carga emocional constituída por meio de eventos e fatos vivenciados durante toda uma vida.

Tal relacionamento é composto de vários elementos subjetivos. É o vínculo desta subjetividade com a produção espacial o principal aspecto investigado pelos geógrafos humanistas e culturais. Deste modo, a Geografia “ao estudar a religião a faz não em si mesma; mas sim, [...] como se expressa no espaço do ser humano. A sua busca se constrói, então, sobre o fenômeno religioso e suas diversas expressões” (PEREIRA, 2009, p.303). Essas expressões estão ligadas à adoração e devoção de seres sagrados, às penitências realizadas, às celebrações organizadas, e todas as outras formas de manifestação da crença religiosa do ser humano no espaço. Todos esses exemplos compõem o campo de estudo da religião pela vertente geográfica.

Os estudos da religião pela Geografia foram tímidos na denominada Geografia Clássica. Eles se iniciaram com as discussões de Georges Hardy em 1939 na obra *La géographie psychologique*. Nesta o autor aborda questões voltadas para as atividades mentais e sociais do homem, nestas estão situadas, entre outras, as questões da religião, da religiosidade e das crenças místicas (DEMANGEON, 1940).

Todavia, de acordo com Claval (2012a), efetivamente na França com Pierre Deffontaines, com a publicação da obra *Geographie et religions*²¹, em 1948. Esta discutiu a religião na perspectiva do interesse dos geógrafos da época sobre as manifestações físicas da religião²². Outro livro publicado na década seguinte foi *Le monde islamique: Essai de géographie religieuse*, de Xavier de Planhol, no ano de 1957. Neste apresenta-se uma reflexão da religião islâmica em uma leitura geográfica, conforme detalha Claval (1969).

Ambos os livros, apesar de estarem centrados na geografia clássica e valorizarem o determinismo natural, foram os primeiros passos de uma leitura geográfica sobre a religião e a religiosidade. Eles apontavam para o que melhor se estruturaria, posteriormente, como uma

²¹Pierre Deffontaines apresenta nesta obra traços da teoria de Pierre Teilhard de Chardin a concepção de noosfera, que foi associada às demais esferas materiais da Terra para a discussão da religião. Ao buscar na obra de Chardin (1955) a concepção de Noosfera, destaca-se sua definição “A Noosfera, do grego *nous*, ‘espírito’, ‘psique’, e *sphaira*, pelo latim *sphaera*, ‘esfera’, neologismo teilhardiano, é a camada pensante (humana) da Terra, constituindo um novo reino, um todo específico e orgânico, em via de unanização (unificação matéria, união espiritual), e distinto da Biosfera (camada viva não-refletida), se bem alimentado e sustentado por ela” (op. cit., p.210).

²² Mesmo tendo conhecimento dessa perspectiva, ela permitirá ao longo desta tese realizar reflexões pertinentes ao tema estudado.

Geografia da Religião (DEJEAN, 2008). De acordo com o autor, o surgimento dos estudos da religião na Geografia coincide com o próprio desenvolvimento da Geografia Cultural (Apêndice C). Ele destaca autores como Paul Vidal de LaBlache, que também contribuiu para uma leitura da religião, neste caso sob a lente da categoria geográfica denominada paisagem.

Influenciado pela abordagem vidaliana, Josué de Castro, em 1957, publicou no Brasil a obra *Ensaio de Geografia Humana*, na qual aborda, entre outros temas, a religião sob a perspectiva de gênero de vida. Na década de 1960 Gastone Imbrighi publicou em Roma a obra *Lineamenti di Geografia Religiosa*, na qual apresentou análises sobre a Geografia Religiosa. Nas décadas seguintes (em 1972) Maximilien Sorre e Claude Raffestin (em 1980) também abordaram a religião nas suas reflexões sobre o espaço social, a religião e política, respectivamente (FELDHAUS, 2008).

De acordo com Gil Filho (2006), nos Estados Unidos os estudos da religião ganharam visibilidade, entre outros, por meio de Wilbur Zelinski (1973), com o livro *The Cultural Geography of The United States*, no qual apresentava o estudo de distintas denominações religiosas no país, tendo como base a discussão da paisagem material produzida pelas igrejas. Identificou-se também na literatura norte-americana a obra *Dimensions of Human Geography* organizada por Karl W. Butzer (1978) na qual Yi-Fu Tuan e Richard H. Jackson contribuíram com artigos explorando o espaço sagrado e a religião e a paisagem na cultura religiosa mormon, respectivamente.

Entre as obras que impulsionaram os estudos da geografia da religião, nos anos de 1990, está o artigo *Le thème de la Religion dans les études géographiques*, de Paul Claval, publicado em 1992²³. Nesse artigo o autor reflete, entre outros, sobre as marcas deixadas pela religião na paisagem e o gênero de vida. No livro de Jean-René Bertrand e Colette Muller, *Religions et territoires* (1999) são apresentados os marcos geográficos na religião e uma reflexão sobre a relação da geografia social com a religião. Além disso, a obra destaca elementos importantes na discussão da religião como a arquitetura, o simbolismo e a monumentalidade (BERTRAND; ARNAUD, 1999).

No Brasil os estudos da religião na Geografia tiveram a discussão intensificada nas últimas décadas, principalmente, com a denominada Geografia Cultural Renovada. Pode-se destacar as contribuições feitas para a temática por Rosendahl (2008)²⁴ e Gil Filho (2001;

²³Este mesmo artigo foi traduzido para a língua portuguesa e publicado posteriormente na Revista Espaço e Cultura, no ano de 1999, com o título: O Tema da Religião nos Estudos Geográficos. Ver Claval (1999a)

²⁴Rosendahl (2008) aborda em seus estudos a mesma dualidade sagrado-profano e a sua relação com as dimensões econômica/política e do lugar. A autora faz uma análise sobre a produção dos símbolos e do

2007; 2008)²⁵. A primeira analisa na religiosidade a relação do sagrado e do profano e suas ligações com o território, lugar e, principalmente, com o espaço²⁶, na denominada Geografia da Religião.

Já Gil Filho (2001; 2007; 2008) entende o estudo da religião na Geografia como uma forma de apreensão das relações existentes entre religião, sociedade e meio. Para ele a Geografia da Religião²⁷ “tem por objeto o fenômeno religioso visto como um espaço de relações objetivas e subjetivas consubstanciais em formas simbólicas mediadas pela religião” (GIL FILHO, 2007, p.210). A perspectiva de objeto de estudo desta geografia apresentada pelo autor vai ao encontro da concepção de produção do espaço vivido discutida no próximo item. O autor (2001) destaca, ainda, a diferença entre a geografia das religiões e a geografia religiosa e, com base em outros autores, ele afirma a existência de duas abordagens:

(i) Uma *geografia religiosa*, focada na influência da religião na percepção do homem sobre o mundo e a humanidade, que essencialmente concerne ao âmbito teológico e cosmológico.

(ii) Uma *geografia das religiões* que remete aos efeitos e relações da religião com a sociedade, meio-ambiente e cultura. Sob este ponto de vista a religião é estritamente uma instituição humana. Sendo assim, o que se evidencia são as suas relações com os vários elementos humanos e físicos (GIL FILHO, 2001, p.2)²⁸.

Desse modo, o termo geografia da religião, ou das religiões, é usado constantemente para definir o estudo de todas as relações espaciais que o homem estabelece com a religião. Essa mesma leitura da distinção dos termos é feita também por Park (2004, p.3)

Two very different approaches have been adopted in recent work - 'religious geography' and 'geography of religion'. The former looks at the role of religion in shaping people's perceptions of the world and where and how people fit into it. It explores the role of theology and cosmology in constructing understanding of the universe. The latter is concerned not so much with religion per se, but with the many

território das manifestações religiosas. A maioria dos títulos da autora nessa temática está na Coleção “Geografia Cultural”, publicação realizada pelo Núcleo de Estudos sobre Espaço e Cultura da UERJ.

²⁵ Apresentar-se-á uma melhor leitura dos estudos sobre a religião no Brasil e o protestantismo especificamente, no próximo capítulo.

²⁶ “Os fenômenos religiosos, como factos culturais e sociais, apresentam consideráveis implicações em termos espaciais, especialmente visíveis quando se trata de grandes sistemas religiosos, em geral profundamente gravados no espaço, desde logo porque propõem aos respectivos crentes uma explicação da ordem do universo (cosmogonia), muitas vezes presente também, em termos simbólicos, no modo como modelam os seus espaços, nomeadamente no que se refere às suas formas arquitetônicas. À semelhança do que mais genericamente se pode afirmar para a cultura, a religião é uma forma de pensar o espaço e, a partir desta relação é possível até em certos casos, identificar regiões culturais cuja marca distintiva fundamental é dada pelo elemento religioso” (SANTOS, 2006, p.110).

²⁷ O autor considera a Geografia da Religião como uma subdisciplina da Geografia Humana (GIL FILHO, 2007).

²⁸ Para a construção destas abordagens Gil Filho utilizou como base nas reflexões de Park (1994).

different ways in which religion is expressed. It sees religion as a human institution, and explores its social, cultural and environmental impacts²⁹.

Com uma percepção diferente, essa mesma discussão de significados é realizada por Dejean (2008), ele também defende a existência de uma diferença entre geografia religiosa e geografia da religião. Contudo, para ele, a primeira “renvoie à la dimension spatiale du fait religieux, alors que la seconde désigne un objet particulier d’étude”³⁰ (op. cit., p.1). Neste sentido, para o autor, a geografia religiosa está relacionada à concepção de uma análise espacial da religião, e o uso do termo geografia da religião é destinado ao estudo de um determinado objeto. Essa concepção discorda da apresentada por Gil Filho (2001) e por Park (2004).

Acredita-se, portanto, que a Geografia da Religião ultrapassa a ideia limitadora de ser o estudo de um objeto, e se afirma como a própria relação do homem com o espaço, com a paisagem, com o lugar e com o território. Esta dimensão de estudo da geografia deve levar em consideração a importância de se desenvolver em direção a uma “geografia das atitudes espirituais”. Caso os estudos não se comportem assim, eles correm o risco de se tornar uma “geografia de relíquias”, conforme afirma Büttner (1980). Portanto, com base nas ideias da autora, utiliza-se para esta investigação a expressão geografia da religião.

A compreensão de geografia da religião aqui adotada é associada à ideia de cultura de Geertz (1989)³¹. Entende-se a geografia da religião como um conjunto de signos e significados produzido na relação do homem com o espaço, tanto material quanto imaterial. Este conjunto de elementos e ações forma um sistema ordenado por instituições oficialmente constituídas ou não e geridas por líderes religiosos com ou sem designação ou formação da educação formal. Em outros casos este sistema é composto por uma “teia” de crenças, ritos e rituais, normas, usos e costumes, espaços sagrados e profanos sem a presença efetiva da igreja ou de lideranças religiosas eclesiasticamente instituídas.

²⁹ Tradução livre: “Duas abordagens muito diferentes têm sido adotadas em recente trabalho – “geografia religiosa ‘e’ geografia da religião”. Os antigos analisam o papel da religião na formação de percepções do mundo das pessoas e onde e como as pessoas se encaixam nele. Ele explora o papel da teologia e da cosmologia na construção de compreensão do universo. Este último não está preocupado tanto com a religião em si, mas com as diversas maneiras em que a religião é expressa. Ele vê a religião como uma instituição humana, e explora seus impactos sociais, culturais e ambientais” (PARK, 2004, p.3).

³⁰ Tradução livre: “refere-se à dimensão espacial da religião, enquanto o segundo refere-se a um determinado objeto de estudo” (DEJEAN, 2008, p.1).

³¹ Cultura, para o autor, é organizada por elementos de um conjunto de signos e significados. Para ele “o homem é um animal amarrado às teias de significados que ele mesmo teceu”. O autor entende “a cultura como sendo essas teias e sua análise [...] como uma ciência interpretativa, à procura do significado”. (GEERTZ, 1989, p.15).

Em ambos os casos a religião é elemento fundamental para a manutenção da ética, da moral e da ordem social, que direciona o indivíduo a uma “vida de princípios”. E, leva à produção de espaços sagrados e profanos, paisagens culturais e territórios simbólicos na invisibilidade e na intangibilidade. Além disso, contribui para o estabelecimento de territorialidades e ressignificações identitárias daqueles envolvidos neste sistema de fé e devoção.

O entendimento da concepção de religião, nos estudos geográficos, assim como a de cultura, é de ser dinâmica, não engessada. Tal dinamicidade leva, portanto, à inclusão da religião na sua dimensão materializada, que se dá por meio de sua institucionalização na construção de igrejas e na formação de suas múltiplas ramificações e divisões, conforme destaca Smith (1978). Apesar da existência de uma institucionalização das religiões aqui estudadas, entende-se a Igreja como uma “empresa” diferente das “empresas convencionais”, pois o produto oferecido depende da fé dos fiéis, o que está na esfera intangível e invisível.

1.2 Religião e Religiosidade no Espaço vivido

“Religião é uma garrafa com um rótulo, espiritualidade é algo dentro dela, muitos brigam pela garrafa e poucos bebem o conteúdo” (Autor desconhecido)

A presente discussão envolve religião, religiosidade e espiritualidade. Tal discussão segue uma linha tênue dentro das concepções teológica e filosófica, que ora se encontram e ora se distanciam. Nesta investigação entende-se a religião como a institucionalização da prática religiosa, a religiosidade como a relação individual ou coletiva do indivíduo com os dogmas da religião, e a espiritualidade como a experiência do ser humano com o sagrado. Em todos os casos ocorre a produção do espaço, da paisagem, assim como há a ressignificação da identidade territorial, com marcas visíveis, invisíveis, tangíveis, intangíveis, concretas e abstratas, conforme apresenta-se ao longo desta seção.

1.2.1 Espaço e sua relação com o vivido, o visível e o invisível

Na concepção de Moreira (2008), o espaço consiste no resultado “de um processo de abstratividade”. Para o autor, a abstratividade do espaço é comparada à “abstratividade do corpo”, que contempla uma ideia de abstração, da não concretude do próprio espaço. Essa concepção passa pela filosofia clássica, pelo cristianismo e pelo islamismo. Essas três áreas do pensamento apresentaram o espaço em uma dimensão subjetiva e permitiram o sujeito

entendê-lo também na subjetividade compreendida na perspectiva da geografia humanista e cultural.

A geografia humanista, iniciada na década de 1970, trouxe além de uma releitura do conceito de espaço, uma revalorização dos conceitos de lugar, paisagem, território e região³². Nessa vertente da geografia, o espaço vivido foi exaltado por valorizar a experiência, a vivência, e por considerar, para sua produção, os sentimentos e as ideias daqueles envolvidos na sua produção. De acordo com Santos (2006, p.52), nas reflexões geográficas “os seres humanos são sujeitos e não objectos (*sic*) espaciais, e daí a relevância de estudar como vivem, percebem e apreendem o espaço”.

Entre os autores que impulsionaram o estudo do espaço vivido destacam-se Frémont (1980), Bonnemaïson (2002), e Tuan (1983). O espaço vivido na concepção de Frémont (1980) consiste nas “relações do homem com o espaço [...] [que] combinam-se numa experiência vivida [e], de acordo com as idades da vida, se forma, se estrutura e se desfaz” (op. cit., p.23). O espaço vivido está relacionado à intensidade com a qual o sujeito o vivencia, e a relação deste com suas experiências de vida, associado à psicologia de Piaget. A constituição do espaço vivido é o resultado do movimento associado ao espaço, assim como do espaço ligado ao tempo (FRÉMONT, 1980).

A relação do tempo com o espaço “é considerada nos estudos geográficos de diferentes maneiras: ora destacam-se os processos históricos, ora os relacionais, no entanto, trata-se, sempre, de traços do tempo histórico e do coexistente através das relações sociais” (SAQUET, 2009, p.74). O espaço é, portanto, constituído pela experiência, elemento essencial nos estudos da Geografia da Religião, e do espaço vivido. É por meio da relação do indivíduo com o sagrado, com o profano, e com o espaço vivido, que a religiosidade e a espiritualidade se formam, se modelam, se consolidam. A experiência é considerada por Tuan (1983, p.9) como “as diferentes maneiras através das quais uma pessoa conhece e constrói a realidade”. Entre os distintos elementos e fatores que influenciam na experiência estão os sentidos humanos, suas emoções.

A experiência de ser kalunga está diretamente associada ao espaço vivido construído por este povo ao longo de sua existência. Para o morador do Sítio, ser kalunga é “ser essa pessoa que nós somo. Sem muita instrução, é ser um povo sofrido que só [...]. Vivemo em uma casa simples como ocê tá vendo, plantamo nosso roçado, giramo fulia. [...] Quando

³² De acordo com Tuan (1998, p.6), a Geografia Humanista consiste naquela voltada para as pessoas. Estas são sujeitos possuidores de “sentimentos, línguas e ideias”. Texto Original: “Humanistic geography is the geography of people and, of course, people have feelings, language, and ideas”.

chove nois fica ilhado, a gente vive nessa peleja” (Kalunga, masculino, 47 anos). Ser kalunga é, também, respeitar a relação diária deste com o cerrado. É vivenciar as relações de compadrio e parentesco estabelecidas, é encontrar na festa a alegria do reencontro e reproduzir rituais deixados por seus antepassados. Nesta experiência é produzido o lugar, as redes, as territorialidades, a identidade territorial, enfim espaço vivido kalunga.

O espaço vivido pode ser compreendido como o resultado da “soma dos lugares e trajetos que são usuais a um grupo ou indivíduo” (BONNEMAISON, 2002, p. 110). Nesta relação ocorre o reconhecimento e por sua vez a criação do sentido de pertencimento da cultura local. Na Comunidade Kalunga a construção do espaço vivido se dá na convivência com outros kalunga e nas experiências vivenciadas pelos Quilombolas na produção do território. Este espaço é caracterizado pelo autor como um “espaço cotidiano e subjetivo”. Nesse espaço cotidiano as relações territoriais, as representações sociais e o modo de vida são produzidos.

O “espaço assume uma dimensão simbólica e cultural onde se enraízam seus valores e através do qual se afirma a sua identidade”, afirma Bonnemaïson (2002, p. 249). Deste modo, os espaços vividos são permeados por representações sociais e simbólicas. Essas representações simbólicas podem ser traduzidas nas crenças e em outros aspectos relacionadas ao simbolismo gerado pelas relações espaciais no espaço vivido.

No que tange às relações espaciais suas representações têm “suas trajetórias ligadas à percepção e representação provenientes de vivências, imaginários e significados construídos pelos seres humanos” (KOZEL & SOUZA, 2009, p.123). As autoras entendem as representações espaciais como uma forma de linguagem, e esta é utilizada por meio de distintos códigos e signos presentes na produção do modo de vida local. Ao refletir sobre o espaço vivido na Comunidade Kalunga, pode-se afirmar que este se dá no reconhecimento do sujeito com o Sítio.

Da mesma forma, tal reconhecimento ocorre nas representações espaciais constituídas nos espaços vividos, e pela linguagem estabelecida pelas práticas culturais locais. Entre os elementos que compõem os espaços vividos e a linguagem no território kalunga pode-se destacar os roçados, os quintais e o modo de vida. Durante tais práticas culturais os Quilombolas reafirmam suas identidades, sua relação de pertencimento com o seu território. As representações espaciais, tanto sociais quanto simbólicas, estão ligadas à experiência do sujeito com os diferentes espaços vividos formados nas relações espaciais do grupo.

Esta multiplicidade de espaços é abordada por Tuan (1983) e pode ser caracterizada no grupal, no pessoal, ou mítico-conceitual. Dentro dos distintos espaços apresentados pelo autor

destaca-se o espaço mítico, que consiste em um “constructo intelectual [...] [e] é também uma resposta do sentimento e da imaginação às necessidades humanas fundamentais” (TUAN, 1983, p.112). De acordo com o autor o “todo” do espaço vivido é constituído por meio de partes, e cada parte tem sua função. No entanto, essa parte “não é o todo em miniatura e essência” (*idem*).

Quando Tuan (1983, p.112) reflete sobre o pensamento mítico ele afirma que a “parte pode simbolizar o todo e ter a sua potência”. O espaço vivido no mítico consiste, portanto, na “resposta do sentimento e da imaginação das necessidades humanas fundamentais” (TUAN, 1983, p.112). O ser humano, como homem religioso, busca em uma relação com o sagrado, no seu espaço vivido, no invisível e no intangível, resposta para seus questionamentos, soluções para seus problemas e um término para suas aflições. Para os kalunga convertidos ao protestantismo, o catolicismo tradicional não traz solução para vários problemas espirituais devido à distância de seus líderes religiosos da Comunidade. Por outro lado, o catolicismo popular estabelecido no Sítio encontra as respostas para as suas perguntas e angústias dentro de suas próprias práticas, com a mistura de crenças populares, curandeirismos, rezas, e crenças em seres místicos.

Deste modo, o espaço vivido kalunga é composto tanto do Sítio, das práticas culturais deste povo, quanto do espaço sagrado constituído pela fé e pela religiosidade independentemente da denominação religiosa. De acordo com Relph (1976, p. 16), o espaço vivido³³ agrega o espaço sagrado e o espaço geográfico. Os dois consistem em “centros de significado, ou focos de intenção e de propósito” (*idem*). Para o autor, o espaço é qualificado para e pelo homem em favor de suas necessidades. Os espaços sagrado e geográfico destacados por Relph (1976) possuem seus significados nas práticas cotidianas, o que gera o pertencimento com o lugar e com a paisagem.

O espaço vivido na religião agrega elementos relacionados ao modo de vida, fatores tanto tangíveis e visíveis, quanto intangíveis e invisíveis associados a uma dimensão espiritual. Nessa dimensão o sagrado e o profano são dotados de significados, e são marcados por discursos dogmáticos aceitos/absorvidos por sujeitos subalternos. Tais discursos emergem elementos simbólicos da vida humana.

³³ O espaço estudado na perspectiva dos estudos da religião é o espaço vivido. Frédéric Dejean (2008), em um tom de bom humor, “Deus é um geógrafo”, por ter sido Ele o criador do espaço. Espaço e religião de acordo com Dejean (2008) estão intrinsicamente ligados. Para o autor, se por um lado a religião é composta por um conjunto de doutrinas, normas e princípios, por outro, a religião está ligada ao espaço, sendo este o palco das relações espaciais estabelecidas pela própria religiosidade construída no espaço vivido.

Conforme afirma Gil Filho (2007, p.210), “o homem é um ser simbólico”, e por isso ele tem o espaço vivido constituído na religião como uma fonte de fé, de esperança, um mundo de espaços invisíveis. Esses espaços são construídos no campo representacional, no qual cada pessoa elabora e absorve imagetivamente de forma distinta o discurso religioso. Nesses espaços inclui-se a construção imagética do limbo, do purgatório, do céu e do inferno. Da mesma forma há a constituição imagética nesses espaços invisíveis de um tempo inexplicável pela ciência como a eternidade, o juízo final, e o arrebatamento dos salvos.

Os espaços invisíveis são construções imagéticas, e estão associados ao campo da invisibilidade e da intangibilidade apresentados por Almeida (2013), Nogué (2011) e por Nogué e Romero (2006). Para esses autores a invisibilidade é resultado de distintos processos que envolvem mobilidades, volatibilidade, fusões, entre outros. Os elementos invisíveis se fazem presentes naqueles visíveis, e vice-versa. Nos estudos da Geografia Cultural a leitura do invisível é diretamente relacionada à interpretação das relações territoriais e das paisagens culturais produzidas pelos sujeitos. A realidade excede a capacidade dos olhos, ela é sentida, percebida, lida e interpretada.

Para Nogué e Romero (2006), a invisibilidade é visível, é constituída por meio de uma imagem. Contudo, tal imagem pode ser materializada no imaginário da pessoa ou grupo social. Ela pode ser construída imagetivamente por meio de um discurso falado ou escrito, podendo ser tanto visível quanto produto da imaginação humana. Para os autores, o intangível e o invisível estão ligados ao estudo das “outras geografias”. A Geografia da Religião possui aspectos presentes na “geografia invisível”³⁴. Os discursos religiosos proferidos no cristianismo guardam em seu contexto distintos elementos invisíveis que, por meio de uma análise reflexiva, podem tornar-se visíveis.

A intangibilidade e a invisibilidade na atuação da religião protestante na Comunidade Kalunga é marcada pela constituição de espaços invisíveis. Eles são formados no denominado protestantismo de mundo espiritual, inacessível aos olhos humanos, mas acessado por meio da relação de pertencimento do fiel, do convertido, ou do membro por meio de sua fé, de sua crença. Quando os pastores afirmam: pelos “olhos espirituais veja a proteção e a benção de Deus na sua vida”, eles querem afirmar que é possível o fiel contemplar imagetivamente, pela fé, seres espirituais como anjos ou demônios em espaços invisíveis aos “olhos carnavais”.

³⁴ A geografia invisível, de acordo com Nogué e Romero (2006), aborda assuntos relacionados aos descapacitados, aos subalternos, à mulher, aos homossexuais, enfim, a todos aqueles tidos como invisíveis para as demais pesquisas geográficas.

Esses espaços invisíveis têm sua criação individual ou coletiva por meio de discursos religiosos que, dentro de uma estrutura denominacional, apresentam aos fiéis a potencialização imagética de ser possível “ver espiritualmente” o agir de Deus. Para Nogué (2011), a geografia da invisibilidade deixa marcas de espaços existenciais, e possui sua própria lógica territorial. Na religião os fatos ocorrem parcial ou integralmente em uma dimensão imaterial, no invisível e no intangível, que é compreendida somente por aqueles sujeitos ligados àquelas práticas religiosas. Da mesma forma, os espaços invisíveis somente podem ser acessados por aqueles inseridos nos dogmas, ritos e rituais da religião.

Na perspectiva da imaterialidade, o invisível somente existe a partir do visível, conforme afirma Merleau-Ponty (2007). Para o autor o visível também é invisível de acordo com a percepção daquele que observa. A percepção, de acordo com o autor, é comparada com uma janela que se abre para o indivíduo permitindo-o ver o mundo de uma determinada perspectiva. Essa percepção excede os elementos naturais e materiais presentes no cotidiano e compõem o subjetivo.

Para os membros das igrejas protestantes presentes na Comunidade Kalunga a cura espiritual, elemento invisível, somente existe se houver a oração, a liberação de uma palavra profética. A cura em si pode não ser visível ou tangível, ocorrendo, como afirmam os pastores, na dimensão espiritual, mas o indivíduo acredita nisso, e sua fé o leva a sentir-se melhor, independentemente de haver ou não a cura de enfermidades reais no corpo humano. Trata-se de uma subjetividade dos espaços invisíveis, e está presente tanto nos cultos quanto no cotidiano do ser humano. Se por um lado no cotidiano a crença está associada às práticas tradicionais e míticas, por outro lado, na religião cristã o invisível, assim como o intangível, compõe este mundo subjetivo, que é acessado por meio da percepção daquele que nele está inserido e aprende os signos e significados dos ritos, dos rituais e dos usos e costumes da religião.

Ainda no campo da invisibilidade, é possível destacar outros elementos considerados aqui como fundamentais para este estudo: a complexidade da compreensão do poder e da presença (ALMEIDA, 2013). Na imaterialidade e na invisibilidade o detentor do poder nem sempre assume destaque, mas é o que exerce maior influência no campo das ideias por meio de um discurso persuasivo. Deus seria, no campo da religião, possuidor da posição de destaque por causa do seu “poder espiritual”. Contudo, o real poder está centralizado nos líderes religiosos e em suas denominações que tem em seu discurso a capacidade de influenciar os fiéis, levando-os a acessar imageticamente o espaço invisível, assim como incentivando-os a ter mais fé em Deus.

Deste modo, distingue-se a concepção de poder exercido e de poder espiritual na produção do espaço invisível. Na religião o poder exercido é aquele no qual o líder religioso, por meio de seu discurso, consegue manipular as ideias do indivíduo, levando-o a concentrar sua crença, sua fé e direcionar suas ações para atender aos dogmas estabelecidos pela liderança. Diferentemente, o poder espiritual está relacionado diretamente ao ser superior no qual o indivíduo deposita sua confiança espiritual, sua fé. Embora pareçam distintos, o poder exercido, presente na religiosidade, utiliza do nível de intimidade do homem com sua divindade para conseguir persuadí-lo mais facilmente por meio da presença imagética do Espírito Santo.

Com relação à compreensão do que é a presença, Almeida (2013, p.45) a descreve como “virtuais e os inimigos são difusos”. O “virtual” apresentado pela autora tem como significado que tudo que é virtual não é realidade, mas possui o potencial de ser, ainda que sua materialização seja feita no campo das ideias. Na religião distintos seres e elementos são considerados virtuais, ou se materializaram no imaginário humano.

A “virtualidade” da presença no protestantismo está ligada à crença na corporificação, ainda que no campo espiritual, de seres superiores. A Bíblia Sagrada apresenta distintos trechos que são utilizados como base para fortalecer a crença humana nessa presença da materialização de Deus, de Jesus, do Espírito Santo, de anjos, do diabo e de suas potestades malignas. O próprio Deus é descrito biblicamente com poderes de onipresença. Deus e os demais seres espirituais ocupariam neste contexto espaços com distintos significados e transitariam entre o mundo real e o espiritual.

Quanto ao fato dos inimigos serem considerados difusos, o cristianismo os apresenta como não terrenos, “pois não é contra carne e sangue que temos que lutar, mas sim contra os principados, contra as potestades, contra os príncipes do mundo destas trevas, contra as hostes espirituais da iniquidade nas regiões celestes” (BÍBLIA, 2005 - Efésios 6:12)³⁵. Os inimigos estão presentes tanto no espaço visível quanto no espaço invisível, em uma dimensão espiritual, onde são concretizadas imagneticamente as relações espaciais, as paisagens e os territórios imateriais. De acordo com a Bíblia Sagrada, este espaço invisível é a dimensão espiritual, no qual anjos e espíritos do mal lutam para e pela vida do homem. Para o homem religioso “os anjos e os demônios não são um fruto da fantasia do homem, nem mera expressão de suas esperanças e temores” (SOLÍMEO e SOLÍMEO, 1994, p.1), anjos e

³⁵ Potestades e Principados: são forças espirituais malignas, as quais o Protestantismo acredita serem autoridades atuantes no mundo espiritual nas dimensões políticas do Planeta Terra.

demônios são reais e “dotados de uma natureza puramente espiritual, muito mais perfeita do que a nossa, de uma inteligência agudíssima e uma vontade possante” (*idem*). A crença na existência desses elementos invisíveis, próprios do mundo espiritual, gera marcas no mundo visível e altera a forma de relacionamento do homem com o seu meio e com suas práticas culturais.

Deste modo, as geografias da invisibilidade marcam, de acordo com Almeida (2013), os espaços existenciais. Para a autora, há na invisibilidade a constituição de territórios de difícil acesso. Acredita-se que na religião estes são territórios invisíveis criados e acessados na sua íntegra somente pelo seu grupo criador. Este último estabelece uma relação de pertencimento com os seus territórios, mesmo em uma dimensão imaterial. É possível apresentar para atores externos à crença alguns elementos, contudo, tais elementos serão analisados de forma individual, sem a compreensão dos dogmas. Para esses agentes externos haverá uma confusão na compreensão das relações territoriais e dos espaços e territórios invisíveis constituídos porque eles são incapazes de possuir de imediato a mesma relação de pertencimento, transcendência e ligação que os membros da igreja possuem.

O espaço invisível na religião, em sua imaterialidade, também é intangível. A intangibilidade nas geografias da invisibilidade é constituída nos contextos geográficos vividos emocionalmente. São “construcciones sociales y culturales impregnadas de un denso contenido intangible a menudo solamente accesible a través del universo de las emociones” (NOGUÉ, 2011, p.3)³⁶. O território invisível tem também uma vertente intangível e pode estar relacionado a algum tipo de lembrança associada ou não a algo material, ou apenas emocional. Deste modo, a intangibilidade das geografias emocionais da Comunidade Kalunga tem materialização no imaginário coletivo desse povo.

É o caso da geografia da religião que, por meio do “sentimento religioso, a fé”, e da própria dimensão imaterial da moral e dos usos e costumes, leva o homem a acessar recordações, emoções e experiências. E, é nessa imaterialidade, na dualidade do invisível e intangível que constantemente se complementam, que o indivíduo religioso (*homo religiousus*) constrói suas práticas culturais sem dissociá-las de suas crenças religiosas. Essas práticas estão ligadas, entre outras coisas, ao modo de vida, aos cultos, às festas, ao trabalho, enfim, ao sagrado e ao profano.

³⁶ Tradução Livre: “construções sociais e culturais impregnadas de um denso conteúdo intangível frequentemente acessível somente por meio do universo das emoções” (NOGUÉ, 2011, p.3).

1.2.2 A sacralidade do espaço invisível no cristianismo

O cristianismo envolve distintas ramificações religiosas às quais se inclui o protestantismo e o catolicismo. O espaço invisível nessas religiões, especificamente entendido em sua invisibilidade e intangibilidade, é composto de representações simbólicas. A sacralidade do espaço invisível é composta tanto do sagrado quanto do profano. Esses dois são discutidos pela ciência ora como indissociáveis ora como individuais. Para tal discussão serão abordadas, neste subtema, as ideias do teólogo Rudolf Otto (2007) na obra “O sagrado” e do historiador Mircea Eliade (1992) na obra “O Sagrado e o Profano”³⁷. Em seguida, expõe-se as concepções dos geógrafos Zeny Rosendahl (2002, 2008) e Sylvio Gil Filho (1999, 2002, 2007) sobre a temática, justificando-se a ligação das ideias dos referidos autores com o presente estudo.

Eliade (1992) reflete o sagrado e o profano na perspectiva de uma dualidade. Para ele “o homem toma conhecimento do sagrado porque este se manifesta, se mostra como algo absolutamente diferente do profano” (ELIADE, 1992, p.13). Tal fato denomina-se hierofania. Para o autor, o sagrado e o profano se distinguem e se reconhecem, na alteridade, na diferença, no ato de contrariar o que o outro tem como verdade.

No que se refere ao espaço desta perspectiva do sagrado, do homem religioso³⁸, Eliade (1992) considera este espaço como heterogêneo, dotado de “roturas, quebras; há porções de espaço qualitativamente diferentes das outras” (op. cit., p.17). O espaço sagrado tem sua importância atribuída por seus componentes, tanto materiais quanto imateriais, identificados de acordo com a relação de pertencimento do sujeito com a religião. No caso da Comunidade Kalunga o sagrado se manifesta de maneiras distintas, de acordo com a religião professada por seus devotos e as crenças adquiridas no espaço vivido.

A maior parte dos moradores do Sítio Kalunga afirma ser católica. A crença dos membros da comunidade no catolicismo popular é evidente nas falas, nas festas, nas casas, e em seus ritos. Eles afirmam:

“somo católico de nascença, quano nós nasce nossos pais nos batiza na fuguera e lá na festa. Aí nós vai na igreja. Somo devoto de Nos Sen’ora da Neve. Tem que sê

³⁷ A obra “O Sagrado e o Profano” consiste, conforme as palavras do próprio autor, em um texto introdutório para a denominada história das religiões, devido ao fato de apresentar o contexto histórico no qual se desenvolvem os espaços sagrado e o profano. Para o autor o homem tem uma relação muito próxima com Deus, “o homem deseja situar-se num espaço ‘aberto para o alto’, em comunicação com o mundo divino”, conforme descreve Eliade (1992, p.42).

³⁸ O homem religioso é também chamado de homem arcaico por Eliade (1992).

né, ela é boa demais pra nós. Quano os menino tá apestiado nós benze e se apegam com ela e logo eles fica bão de novo” (Kalunga, mulher, 58 anos).

Embora a fé dos kalunga nos santos católicos seja declarada nessa fala, em vários momentos o único contato deles com os ritos formais e informais da Igreja Católica é por meio da transmissão do conhecimento feita pelos idosos ou durante as principais festas locais. Nesta oportunidade, o padre do município de Cavalcante, também responsável pela Diocese de Minaçu, visita e realiza celebrações religiosas na localidade, o que ocorre uma vez por ano.

Os kalunga católicos realizam suas práticas religiosas independentemente da permanência cotidiana de um líder religioso no território. As rezas, ladainhas, festas e folias ocorrem sem a presença de um padre para a orientação dos ritos. Essa orientação é feita pelos líderes locais, pelos anciões. Conforme uma rezadeira:

“tem mais di cinquenta ano qui aprendi a rezá. Mi’a mãe me ensinou enquanto nós tava qui no Vão. Íamos pro rio lavá vasilha, sabe? e ela ia cantano e falano pra nós, eu e minha irmã, que tinha que aprendê a rezá pra Deus nos protegê dos mal. Hoje nós anda longe pra rezá nas festas” (Kalunga, mulher, 71 anos).

Já para os Kalunga protestantes o espaço sagrado inicia-se em sua própria Igreja. A liderança eclesiástica, que na maioria das vezes mora nos limites da Comunidade, também possui papel fundamental na produção desse espaço. Os pastores das igrejas instaladas no Sítio estão constantemente presentes no cotidiano Quilombola, como nas festas, nas colheitas, nas reuniões voltadas para as tomadas de decisões dentro da Comunidade, assim como nos eventos políticos.

Tanto no catolicismo quanto no protestantismo a constituição do homem religioso na Comunidade Kalunga se inicia com ritos e rituais desde o nascimento do quilombola. Estes são associados às preces, às crenças míticas, ao batismo na fogueira, ao batismo na Igreja Católica, ou à apresentação da criança na Igreja Protestante. Em ambos ocorre algum tipo de orientação. Conforme Eliade (1992, p.13), o homem religioso “nada pode começar, nada se pode fazer sem uma orientação prévia – e toda orientação implica a aquisição de um ponto fixo”. Essa orientação prévia se dá na comunidade, no catolicismo popular, por meio daqueles denominados por Giddens (1997) como “guardiões”³⁹. São idosos detentores do conhecimento dos ritos e rituais, das rezas e das ladainhas, das regras e da profecia⁴⁰ dos impérios festivos e das folias.

³⁹ De acordo com Giddens (1997), a transmissão dos saberes é feita por “guardiões”. Para o autor, estes “têm um acesso privilegiado à verdade; a verdade não pode ser demonstrada, salvo na medida em que se manifesta nas interpretações e práticas dos guardiões” (op. cit., p. 100).

⁴⁰ A profecia neste caso está relacionada ao mito fundador das celebrações, das folias, e dos impérios.

Os ritos ligados ao protestantismo também possuem uma orientação terrena realizada por um obreiro, pastor, ou missionário⁴¹, sendo a manutenção dos usos e costumes feitos presencialmente por uma figura institucionalizada. Diferentemente do catolicismo popular, dos guardiões da tradição, os agentes responsáveis pelas igrejas protestantes recebem contínua formação que os capacita eclesiasticamente para as atividades desenvolvidas. Este preparo/treinamento garante a existência de uma mesma linguagem em todas as congregações de determinada denominação.

O espaço profano é compreendido pelo autor como “homogêneo e neutro: nenhuma rotura diferencia qualitativamente as diversas partes de sua massa. [...] sem nenhuma diferenciação qualitativa e, portanto, sem nenhuma orientação – de sua própria estrutura” (ELIADE, 1992, p.18). Contudo, esta concepção não é totalmente aplicável à realidade do Kalunga devoto das práticas do catolicismo popular. Para este quilombola o sagrado e o profano estão presentes no mesmo espaço, principalmente no espaço da festa, sendo o sujeito o único responsável por suas ações.

Diferentemente, na concepção do protestantismo o Kalunga convertido tem o dever de dedicar-se ao sagrado e abster-se de atos profanos. Ele entende por coisas profanas vícios, jogos, danças, bebidas alcólicas, devoção a santos, entre outros. O próprio corpo é compreendido como templo que ora é sagrado e precisa ser continuamente santificado e ora é profanado pelas escolhas do sujeito. O quilombola possui práticas culturais distintas, estas congregam, entre outros elementos, danças e cantorias de matriz afro. Verifica-se, portanto, que a concepção de Eliade (1992) sobre sagrado e profano atende parcialmente à ideia da sacralidade do espaço invisível, pois neste, o sagrado e o profano ocorrem mutuamente, de acordo com a própria construção imagética do fiel.

Otto (2007)⁴², diferentemente, entende o sagrado como uma categoria constituída por elementos racionais e irracionais. O autor denomina como racional a moralidade do sagrado: a justiça, a moral, os bons costumes. Tal moralidade resulta no medo da “ira de Deus”, do inferno e do juízo final, elementos que compõem os sermões dos cultos cristãos. Os atributos

⁴¹ Os cargos eclesiásticos, sacerdotais, são ocupados por pessoas possuidoras de um “chamado”. Esse chamado consiste na ideia de vocação divina recebida pelo indivíduo para ocupar determinada função na igreja. “O chamado para todo cristão vem de Deus. Pode ser mediado através da Igreja institucionalizada ou não, e não precisa necessariamente do reconhecimento da Igreja para ser executado” (BRAATEN; JENSON, 2007, p.237).

⁴² Este autor influenciou vários outros pesquisadores, entre eles pode-se destacar o próprio Mircea Eliade.

racionais são entendidos pelo autor como absolutos, eles são diferentes dos irracionais, são relativados, como é o caso do próprio amor humano⁴³.

A religião é ora racional e ora irracional. E apresenta no campo reflexivo a convivência conflituosa de verdades absolutas e relativas que se afirmam dentro de cada campo denominacional. A religião, a religiosidade e espiritualidade, nesta tese, são vistas, por um lado como uma fuga aos padrões de racionalidade e, por outro lado como o entendimento da racionalidade e da moralidade atuando como uma força que pressiona os atos dos indivíduos por meio do discurso religioso.

O sagrado na religião é composto de elementos racionais e irracionais. Trata-se da existência de um equilíbrio que a preserva de “de cair para o fanatismo ou misticismo ou neles permanecer, capacita-a a ser a religião de qualidade, civilizada, universal” (OTTO, 2007, p.178). O sagrado, na perspectiva deste autor, é marcado por elementos associados ora a uma percepção estética – sentimentos -, ora a sinais - acontecimentos não explicados pelo racional, de forma natural, atribuído ao sobrenatural.

Geógrafos brasileiros da vertente humanista e cultural também realizam reflexões sobre o tema, como é o caso de Gil Filho (1999; 2002; 2007) e de Rosendahl (2002; 2008). O sagrado é entendido por Rosendahl como “um campo de forças e de valores que eleva o homem religioso acima de si mesmo, que o transporta para um meio distinto daquele no qual transcorre sua existência” (2002, p. 30). O homem religioso ao qual ela refere-se tem nos símbolos, nos mitos e nos ritos do sagrado uma forma de encontrar e se comunicar com uma divindade. De acordo com a autora, “é o espaço sagrado, enquanto expressão do sagrado, que possibilita ao homem entrar em contato com a realidade transcendente chamada deuses, nas religiões politeístas, e Deus, nas monoteístas” (*idem*). Ela explica o sagrado e o profano como distintos, impossíveis de coabitarem o mesmo local.

Já Gil Filho (2007)⁴⁴ entende o sagrado como núcleo central, associado à “integração em uma análise estrutural do cotidiano do homem religioso” (GIL FILHO, 2007, p.212). Essa releitura do sagrado, de acordo com o autor, só foi possível devido a uma maior aproximação da fenomenologia religiosa. A sua proposta de entender o sagrado como núcleo central está acompanhada do entendimento de que as experiências religiosas do homem são nítidas no seu cotidiano, e não apenas no contexto do culto.

⁴³Diferentemente do conceito numinoso apresentado por Otto (2007), Eliade (1992) propôs-se a estudar o sagrado em contraponto com o profano, conforme apresentado.

⁴⁴ Ele desenvolve estudos com base em Cassirer (1994; 2009). E tem na sua discussão o objetivo de superar as reflexões de Eliade (1992) e Otto (2007).

O espaço sagrado para o autor está situado no espaço vivido, e é composto de espacialidades religiosas⁴⁵. Estas são compreendidas “dentro de uma totalidade estrutural denominada espaço sagrado, que abrange diversas **espacialidades** como a perceptual, a representação e a do pensamento religioso, onde transitam as formas simbólicas do mito, da religião, da linguagem, da história e das artes” (SILVA; GIL FILHO, 2009, p.75 – grifo nosso).

As espacialidades religiosas na Comunidade Kalunga são “construídas” em um contexto de fé e devoção do catolicismo popular, e de recebimento e percepção dos ensinamentos, pregações, dos pastores e missionários protestantes. Para os Kalunga dentro dessas espacialidades o sagrado e o profano estão distantes de serem elementos díspares, eles são complementares e coexistentes a partir da perspectiva de seu espaço vivido e do discurso religioso recebido e aceito por esse subalterno.

O Kalunga convertido ao protestantismo absorve a mensagem de que o corpo, o templo, a igreja são sagrados. Contudo, quando os ensinamentos se referem especificamente à sacralidade de seu corpo, este sujeito entra em conflito com sua identidade territorial por se deparar com as restrições dogmáticas e as práticas culturais presentes no seu espaço vivido.

Acredita-se que a dualidade, sagrado e profano, se dissolve na produção das espacialidades religiosas em um contexto de invisibilidade na constituição de um espaço de conveniência. Neste último, o protestante apreende consciente e/ou inconscientemente como prática pecaminosa somente aquilo que lhe é conveniente. A dissolução desta dualidade está associada, portanto, à produção do espaço sagrado, das espacialidades, do território, da territorialidade e da identidade territorial dos Kalunga no invisível e intangível do espaço invisível centralizado na conveniência de ter o protestantismo na comunidade⁴⁶.

O espaço invisível se pauta, portanto, na existência e coabitação do sagrado e do profano. E, entende-se que a sacralidade do espaço invisível no protestantismo é formada tanto por elementos racionais quanto irracionais. E, mesmo com a existência de uma moralidade do sagrado, identificou-se que o sagrado e o profano possuem interpretações distintas, de acordo com o sujeito de pesquisa, o local no qual se encontra, e o tipo de ligação

⁴⁵ Os autores categorizam as espacialidades religiosas como: “Espacialidade indutiva ou perceptual: Abrange a ação humana relacionada à forma simbólica”; “Espacialidade das Representações: Referenciada como reino da linguagem na sua função de conexão funcional entre o mundo dos fatos e dos mitos” e, Espacialidade do pensamento Religioso: Sintética, consiste em uma construção heurística que reúne as características da espacialidade abstrata” conferir Silva e Gil Filho (2009, p.75) - com base em Cassirer (1994; 2009).

⁴⁶ Para a presente pesquisa entende-se a religião como um fenômeno não “estático, devendo ser situada no tempo e no espaço, interpretando as mudanças temporalmente registradas e as mutações espaciais decorrentes” (SANTOS, 2006, p.167).

deste sujeito com a religião. Essa sacralidade para o Kalunga protestante é composta de elementos considerados sagrados e profanos. Pondera-se esses elementos como indissociáveis e imbricados no invisível e no intangível.

A sacralidade do espaço invisível do Kalunga protestante é composta de símbolos, mitos e ritos, ora orientados, ora discordantes das orientações eclesiais. Ele encontra no protestantismo uma forma de ter proteção, de se religar, de comunicar-se com Deus. De acordo com os Kalunga, “quano temo sonho ruim, um sentimento sabe? Nós ora a Deus pra Ele proteger, ter misericórdia e nos livra do ‘laço do passarinho’, né?” (Kalunga, mulher, 40 anos). Essa concepção foi construída pela relação de fé estabelecida em algo superior, e por meio do discurso religioso absorvido pela comunidade, ora na oralidade, ora na leitura da própria Bíblia Sagrada.

1.3 O homem religioso e a construção de seu território

O Kalunga pode ser considerado um homem religioso, pois tem na espiritualidade a base de seu modo de vida e de sua construção histórica. É possível definir como pessoa religiosa aquela que “busca coerência e sentido em seu mundo, e uma cultura religiosa, é aquele que tem uma visão de mundo bem estruturado” (TUAN, 1976, p.271)⁴⁷. Para o autor a constituição do homem religioso está associada a uma cultura religiosa, e não propriamente a uma igreja. Tal cultura está associada à crença do indivíduo em algo como superior, podendo ser Deus ou qualquer outra entidade ou elemento⁴⁸.

O homem religioso inserido nas comunidades tradicionais, como a Comunidade Kalunga, possui um modo de vida permeado pela sua religiosidade. Ele “planta o roçado de arroz e de milho d’acordo coma lua, né? Ai nós pede a Santo Antônio pra dar boa colheita” (Kalunga, masculino, 49 anos,). Independente da denominação professada o Kalunga é um ser religioso.

Ser religioso consiste, portanto, em uma “condição humana, no sentido de que o homem, mesmo negando sua relação com o divino, está imerso na negação, da qual ele não consegue sair, porque se nega a ir além do que seus olhos podem ver” (RIBEIRO, 2008, s/p.).

⁴⁷Citação completa em língua original: “the religious person is one who seeks coherence and meaning in his world, and a religious culture is one that has a clearly structured world view. The religious impulse is to tie things together. [...] All human beings are religious if religion is broadly defined as the impulse for coherence and meaning. The strength of the impulse varies enormously from culture to culture, and from person to person” (TUAN, 1976, p.271).

⁴⁸Essa concepção foi defendida posteriormente por Danièle Hervieu-Léger no final da década de 1990, ver em Hervieu-Léger (1987, 2008) e em Hervieu-Léger e Champion (2008).

Nesta perspectiva, o ser humano é religioso sem a necessidade de se afirmar que esta característica está relacionada à sua crença, ou por se negar a acreditar na existência de uma dimensão imaterial e espiritual.

Para fins desta investigação concorda-se com o entendimento de homem religioso apresentado por Tuan (1976) e Ribeiro (2008), assim como considera-se este sujeito possuidor de temporalidades⁴⁹ distintas. Com relação à estas temporalidades o homem religioso “vive [...] em duas espécies de tempo, das quais a mais importante, o tempo sagrado, se apresenta sob o aspecto paradoxal de um tempo circular, reversível, espécie de eterno presente mítico”, conforme descreve Eliade (1992, p. 6). Para ele, o tempo e o espaço estão distantes de serem homogêneos e contínuos.

Mesmo com espacialidades e temporalidades distintas, o fator que impulsiona e motiva o sujeito religioso é a busca por um sentido de unidade, e uma explicação para os elementos que a ciência não consegue explicar. O sujeito religioso, independentemente da sua ligação com alguma religião, possui sentimentos, é responsável pelo processo de formação de uma paisagem, ainda que esta seja espiritual. A formação e interpretação desse sujeito está relacionada ao pertencimento dele às experiências vividas com o sagrado. Tal relação é envolta das crenças do sujeito, e da sua ligação com o espaço vivido. Ambos influenciam diretamente na produção de um território, de territorialidades, e de identidades territoriais.

1.3.1 Território, territorialidade, identidade territorial e religiosidade

A reflexão sobre os conceitos de território, de territorialidade, de identidade territorial e a ligação destes com a religiosidade nesta tese, assim como a reflexão apresentada sobre o espaço, está relacionada à Geografia Humana e Cultural, na dimensão imaterial e simbólica. Na Geografia Humana o território é entendido como um “espaço humanizado”. Neste “se caracterizam todas as acções, (*sic*) desde a construção física até a apropriação individual, passando pela organização socioeconômica e pelas práticas culturais” (FERREIRA; MALHEIROS, 1991, p.43).

O espaço humanizado é tanto produzido quanto é transformado pelo homem. No contexto da Comunidade Kalunga, o espaço é composto, entre outros elementos, pelo modo

⁴⁹Tem-se o tempo e a temporalidade como “indissociáveis, ambos coexistem. Diferentemente do tempo, a temporalidade só ocorre porque o ser humano está presente como ator condicionante das transformações territoriais expressas historicamente, materializadas na paisagem. Já o tempo em si, é destituído de sentido, independente do ser humano, será sempre presente” (ABRÃO; BRISKIEVICZ; MEIRA, 2013, p.89).

de vida do quilombola, subalterno. Esse espaço está centrado, entre outras, nas práticas religiosas dos quilombolas realizadas no Sítio. Tais práticas consolidam no seu território as territorialidades e as identidades territoriais daqueles que delas participam, tanto ativamente quanto como observadores. O Sítio é sinônimo de vida para os seus moradores, “aqui tiramo o sustento da terra, o roçado é donde tiramo nossa comida” (Kalunga, masculino, 53 anos). O território quilombola é símbolo de luta pela terra, e é composto de marcas de fé e de religiosidade.

O território Kalunga é contemplado/produzido/consolidado em um jogo de dimensões materiais e imateriais⁵⁰. A materialidade quilombola consiste nos elementos e no local, onde as particularidades do cotidiano se desenvolvem. Tal materialidade está presente também na constituição e delimitação física e política do próprio *Sítio Histórico e Patrimônio Cultural Kalunga* com a demarcação, reconhecimento de sua área e da identidade quilombola. Já a sua imaterialidade está nos sentidos e significados, no imaginário Kalunga produzido na sua coletividade, nas regras, nas crenças, nas histórias, e nos seres míticos. Esses elementos que compõem a imaterialidade levam à integração das relações presentes no próprio território por meio de diferentes dimensões, tanto sociais quanto espaciais.

O território é “antes de tudo, uma convivialidade, uma espécie de relação social, política e simbólica que liga o homem à sua terra e, simultaneamente, estabelece sua identidade cultural” (ALMEIDA, 2008, p.318)⁵¹. O território tem seu significado associado ao conjunto de relações sociais estabelecidas pelos sujeitos, e a este inclui-se processos sociais, o espaço material, movimento, e a fluidez (ALMEIDA, 2009b). Para o Kalunga o Sítio é

essa terra que nós tamos aqui, é herança dos nossos passados. Num precisamos provar muita coisa não, nois conhece isso aqui como parma da mão. Essas cabeceiras dos rios, esses tieros, as picadas, aí. Sabe aquela portera que ocê passô lá depois da serra? Ixi cunhecemos isso tudo moça. Se num fossemos dono num cunhicia até as arvres dos matos, né? (Kalunga, homem, 53 anos).

O Kalunga descreve o seu território por meio das relações estabelecidas nele, dentro de uma concepção da abordagem relacional. Essa abordagem é discutida também por Sposito (2004) e Haesbaert (2007, 2004a), eles compreendem o território como uma perspectiva territorial centrada nos indivíduos e nas relações territoriais por eles produzidas. Entre outras

⁵⁰ Tem-se como base para essa afirmação que o território é “construído no jogo entre material e imaterial, funcional e simbólico” (HAESBAERT, 2007, p.37).

⁵¹ A autora descreve “os territórios, como portadores de ideologias, de representações simbólicas e também do inconsciente, de relações diversas e de base material, conduzem a um enfoque diferenciado da territorialidade” (ALMEIDA, 2008, p.316).

leituras, eles destacam o território relacional, este refere-se à ligação do sujeito com o território e com a produção de suas territorialidades.

A territorialidade tem um conceito abstrato, trata-se do sentido de pertencimento, dos aspectos simbólicos e das relações criadas pelos indivíduos. As relações territoriais estabelecidas pelos Kalunga estão ligadas às práticas cotidianas, às tarefas rurais, e às celebrações festivas. As territorialidades dos Kalunga estão em situações como a relatada: “durante a festa todo mundo ajuda o sorteado no império. Aí a gente ajuda, a dona Daínda fala o que precisa ter prô império e nós organiza aí. Não temo muito dinheiro não. Ajudamo com o que dá. Eu vô lá e ajudo na cozinha” (Kalunga, mulher, 46 anos).

Sobre a abordagem relacional, Haesbaert (2007) também afirma que o território é formado por distintas concepções. Ele as divide como a materialista, a relacional-simbólica, e a “integradora entre as diferentes dimensões sociais” (op. cit., p.112). Para o autor, a vertente do território relacional e simbólico é composta de elementos com distintas interpretações e significados que são lidos a partir da carga emocional do sujeito. O território Kalunga possui uma pluralidade de formas, cores, signos e significados em sua constituição, e para sua interpretação o quilombola utiliza todas as “ferramentas” apreendidas social e historicamente.

Tanto Haesbaert (2004a; 2007) quanto Sposito (2004) abordam em suas propostas de leitura e análise do território as dimensões materiais, políticas, simbólicas, culturais e econômicas. Deste modo, para a análise do protestantismo na Comunidade Kalunga utiliza-se deste conjunto de dimensões apresentadas pelos autores na abordagem relacional e as dimensões que a afeta. Contudo, esse fato excede ao protestantismo, a presença de qualquer religião na Comunidade leva à criação de territórios e territorialidades distintas, dentro do campo relacional⁵². O território na concepção relacional é construído por meio das dimensões material e imaterial.

A imaterialidade está no significado dos elementos materiais presentes, assim como, nos discursos e nas relações existentes entre os Kalunga e os atores sociais pertencentes ou não ao Sítio. Tais relações estabelecidas levam à formação de redes⁵³ que podem estar ligadas também com o exterior por meio da aproximação de atores externos. Estes discursos podem

⁵² De acordo com Rosendahl (2002, p. 59). “É nesta poderosa estratégia geográfica de controle de pessoas e coisas, ampliando muitas vezes o controle sobre espaços, que a religião se estrutura enquanto instituição, criando territórios seus”.

⁵³ Ao se pensar em nós e redes nos estudos da religião, verifica-se que estes constituem uma “rede simbólica”. De acordo com Cassirer (1994, p.2 – grifo nosso) “A linguagem, o mito, a arte e a **religião** são partes desse universo. São os variados fios que tecem a rede simbólica, o emaranhado da experiência humana. Todo progresso humano em pensamento e experiência é refinado por essa rede, e a fortalece”. Esta concepção simbólica da rede está presente no território relacional.

vir tanto de atores externos quanto internos, e podem ser associados ao processo de ressignificação do modo de vida do quilombola, como é o caso dos discursos dos pastores protestantes sobre o Kalunga e sua subalternidade, que refletem o poder desses agentes religiosos sobre o próprio sujeito.

O território está ligado às relações de poder, conforme afirma Raffestin (1993). De acordo com ele, o território está apoiado “no espaço, mas não é o espaço. É uma produção a partir do espaço. Ora, a produção, por causa de todas as relações que envolve, se inscreve num campo de poder” (op. cit., p.144). O poder está presente também no território relacional nas relações territoriais presentes no Sítio Kalunga. Tais relações de poder se reafirmam ou dissolvem de acordo com as territorialidades e as temporalidades estabelecidas e vividas no contexto da subalternidade no território.

O poder no território relacional é concebido “a partir da imbricação de múltiplas relações de poder, do poder mais material das relações econômico-políticas ao poder mais simbólico das relações de ordem cultural” (HAESBAERT, 2004b, p.79). Essas relações de poder no Sítio ocorrem desde as tomadas de decisões na dimensão da casa do Kalunga como indivíduo e núcleo familiar, perpassam as relações religiosas, e chega até às altas decisões que envolvem todo o Sítio como aquelas tomadas pelos presidentes e gestores da Associação Quilombola Kalunga.

Ainda sobre a questão do poder e sua ligação com a produção do território, Souza (1995, p.79) afirma que para se entender a realidade territorial, é fundamental responder à indagação “quem domina ou influencia quem nesse espaço, e como?”. Essa pergunta foi a base para obter o entendimento de quem realmente tem poder na Comunidade Kalunga. E, principalmente, para confirmar a efetividade da subalternidade dos quilombolas tanto por meio da situação política e social, quanto pela influência religiosa⁵⁴.

A subalternidade no contexto da religião está ligada às relações de “poder”, de “dominação”, de “subordinação” sobre uma determinada concepção filosófica ou teológica. A presença de religiões cristãs no território evidencia a forma como essas relações de dominação e subordinação acontecem. No discurso Kalunga “Deus é muito bom. Com as pregações nós tem aprendido a verdade de Deus. Távamos fazendo muita coisa errada dos nossos passados. Aí nós aprendeu que não era assim” (Kalunga, mulher, 31 anos), é confirmado o poder discursivo exercido pelas igrejas sobre os membros do Sítio.

⁵⁴ As relações de poder no território kalunga se dão em diferentes dimensões. Discute-se detalhadamente no quarto capítulo as relações de poder estabelecidas na comunidade e a ligação destas com a religião.

A religião no território possui uma ligação com a política por meio de suas alianças e interesses políticos, com o objetivo de garantir sua existência⁵⁵. Além disso, as igrejas atuantes no Sítio enquadram-se em uma relação social, na qual produzem territorialidades e territórios materiais e imateriais com o uso dos signos e significados advindos das denominações e de seus dogmas. A ligação do social com a religião e com o território Kalunga está tão presente quanto os outros interesses políticos envolvidos na realidade quilombola. O território Kalunga e seus habitantes estão⁵⁶ dependentes das ações sociais realizadas por distintas organizações, como o poder público, as Ongs (Organizações Não-governamentais), e as Igrejas, entre outras. Esses benefícios foram associados à sobrevivência e qualidade de vida do povo quilombola.

O território relacional é constituído tanto na busca pela sobrevivência quanto na produção de elementos simbólicos, conforme afirma Giménez (2000; 2007). O autor descreve o território como um “espacio apropiado por un grupo social para asegurar su reproducción y la satisfacción de sus necesidades vitales, que pueden ser matereales o simbólicas”⁵⁷ (GIMENEZ, 2007, p.157). Ambas as dimensões são essenciais para a construção das territorialidades⁵⁸. As territorialidades dos Kalunga são construídas ao longo do tempo, nas ajudas mútuas, nas festas, no modo de ser Kalunga. Estas relações territoriais são determinantes para a constituição das redes no sítio. E mesmo tendo a distância como fator limitador as territorialidades se fortalecem no cotidiano da vida do sertão cerradoiro⁵⁹ do Sítio.

O sertão cerradoiro é o local no qual o subalterno estabelece suas territorialidades, suas redes, vive e conta suas histórias. Neste, o Kalunga faz do seu modo de vida o elemento mais importante de sua existência. Além disso, as redes estabelecidas nesse espaço são tanto de

⁵⁵ A este comportamento Freston (2006) publicou a obra “Religião e política se misturam; Igreja e Estado, não”. Nesta o autor explica as relações territoriais envolvidas na política e como alguns políticos utilizam suas denominações religiosas para se elegerem.

⁵⁶ Utiliza-se aqui a palavra “estão” e não a palavra “são”. Eles não dependem destas ações sociais para viver. Contudo, a presença dos agentes sociais que as oferece tornou os membros da Comunidade, pessoas acostumadas a receberem tais benefícios.

⁵⁷ Tradução Livre: “espaço apropriado por um grupo social para assegurar sua reprodução e a satisfação de suas necessidades vitais, que podem ser materiais ou simbólicas” (GIMÉNEZ, 2007, p.157).

⁵⁸ Haesbaert (2009, p.106), concorda com esta ideia, para ele “não é possível conceber territórios puramente funcionais [...], nem territórios puramente simbólicos”. Tanto a materialidade quanto os aspectos simbólicos se fazem presentes no território.

⁵⁹ Para fins desta tese entende-se como “sertão cerradoiro” áreas de cerrado composto por fauna e flora nativa, na qual o indivíduo tem seu modo de vida ligado às práticas rurais.

ajuda mútua nas plantações e colheitas dos roçados, quanto de acolhimento e auxílio a uma pessoa ou família em dificuldade. Independentemente da forma como são constituídos estes “nós”, as histórias vividas e contadas são permeadas de relações invisíveis e intangíveis.

Na Comunidade Kalunga o território e as territorialidades são construídos e fortalecidos nas relações de invisibilidade e intangibilidade dentro da religiosidade, sendo ou não ela ligada à prática protestante. O território religioso é construído, simultaneamente, por meio da materialidade e da imaterialidade. Ele consiste em um território cultural, devido ao fato da “dimensão sociocultural predominar face às outras vertentes, como a socioespacial ou a sociopolítica” (SANTOS, 2006, p.98).

No quilombo este território cultural se iniciou com as crenças afrodescendentes, acompanhadas das práticas do catolicismo popular inseridas pelos colonizadores, dos misticismos desenvolvidos pelos povos tradicionais e pelas famílias rurais. Esse território está em constante alteração, assim como a cultura de todos os tipos de territórios. Tais alterações são provenientes da ação de agentes externos, assim como da entrada e aceitação de discursos religiosos e a ressignificação desses discursos pelas próprias crenças e práticas culturais.

De acordo com Santos (2006), a consolidação de um território demanda tempo. Essa concretização é fruto da “acumulação das sucessivas experiências que o vão construindo não é possível de concretizar instantaneamente, nem tão-pouco num curto período; sendo a atribuição de significado ao espaço que conduz à formação do território” (SANTOS, 2006, p.91). Essas experiências acumuladas são compostas, de acordo com a autora, de percepções e memórias, quando associadas a um longo tempo levam ao que ela denomina de espírito territorial.

Este espírito territorial está presente no território quilombola, como fruto das experiências vividas pelos seus moradores ao longo de várias décadas. Para sua constituição se fez necessário um conjunto de tradições, de memórias transmitidas por meio da oralidade nesse percurso histórico vivido por seus antepassados. O território religioso desses quilombolas também passou pelo mesmo processo, e as rezas em latim ensinadas pelos padres missionários se tornaram o que atualmente conhece-se como ladainhas, entoadas nas celebrações na igreja local.

O espírito territorial se faz presente na Comunidade Kalunga nos dias atuais, no contexto de uma territorialidade ressignificada nas últimas décadas devido à entrada de práticas religiosas ligadas ao protestantismo. Para o Kalunga “antes vínhamos à festa de Santo Antônio pra festar, ver a missa, batizar os meninos, pra ver nossos cumpadis, né? Agora num tamo aqui pra isso mais. Somo crente, e vimos pra continua uma tradição” (Kalunga, 47 anos,

homem). Os Kalunga ao entrarem em contato com as práticas de uma religião não eliminam as práticas anteriormente realizadas. Pelo contrário, eles recebem distintas marcas responsáveis pela ressignificação de diversos elementos presentes na identidade territorial da comunidade.

Pensando uma metáfora de um rascunho⁶⁰, é possível afirmar que essas marcas são como um rascunho de um desenhista, de um artista. Ele as risca sobre o papel e apaga várias vezes até conseguir delimitar uma aparência para seu desenho, sua obra de arte. Os traços rascunhados são sobrepostos pelo que seria uma “paisagem definitiva”, pelo que o olho vê, e muitos chamariam de obra concluída. Contudo, para o artista, a obra nesta fase, finalizada, possui significado, emoção e sentido. Para o expectador, o significado da obra está relacionado à sua capacidade visual e imaginativa. Mas este último nunca imaginaria quantos riscos, correções foram realizadas, e o percurso percorrido pelo artista até obra chegar ao final.

Para que a obra daquele artista obtivesse tal aparência e fosse apresentada ou vista pela sociedade o seu sujeito modificador desenvolveu, por meio de seu imaginário, um esboço, ainda que virtual, de seu trabalho concluído. Todo esse processo, assim como a criação desses rascunhos demandam tempo, dedicação, assim como tem a participação de outros atores, por meio de incentivo ou de crítica. Assim é a constituição do território. Ela demanda tempo, dedicação, tem a participação direta ou indireta de outros atores, e a sua “imagem final” é apenas um estereótipo construído pelo imaginário e por discursos daqueles que estão fora do contexto da produção do território e de suas relações territoriais. O território é historicamente constituído⁶¹ em suas temporalidades. Ele é criado, recriado, ressignificado, quantas vezes seus atores sentirem vontade ou forem influenciados a mudar o rascunho, porque o território em si nunca terá se constituído em uma obra finalizada, e sim se afirma em sua eterna reconstrução.

O território religioso também é constituído nesse rascunho. Ele é formado por um conjunto de marcas realizadas no imaterial e material. Esse território é composto de sinais, de manifestações de seres espirituais, de elementos intangíveis, dos dogmas, das práticas religiosas, dos discursos religiosos transmitidos por meio de ministrações e orientações de

⁶⁰ Essa metáfora de rascunho e de marcas deixadas é apresentada por Antonioli (2003) com base em Deleuze e Guattari (1991). Para ele, a arte se iniciaria como o próprio animal, pois este marca o território com sua vida. Santos (2006), com base em Salgueiro (1991), propõe o território como comparado a um *palimpsesto*, composto de distintos vestígios e marcas por aqueles que nele passaram.

⁶¹Saquet (2009).

líderes religiosos, e dos embates de concepções religiosas devido à entrada de outras igrejas. O território religioso é materializado por meio da ação humana nas crenças e nos discursos religiosos, o que promove uma materialização nas dimensões material e imaterial.

Esse “jogo” de dimensões consta tanto na constituição do território sagrado quanto no profano. Da mesma forma que o espaço sagrado é construído por representações simbólicas, o território sagrado é produzido pela apropriação desse espaço. Este último pode ser tanto material quanto imaterial. A construção de relações de pertencimento na religião se dá por meio da proximidade e do reconhecimento com o sagrado. O território sagrado protestante na comunidade Kalunga é constituído em sua materialização por meio da edificação de igrejas e instituições dessa vertente. Assim como a Igreja Católica constrói templos, capelas, para o culto católico, as igrejas protestantes o fazem também, e marcam o território com sua presença. Contudo, “em relação ao catolicismo o protestantismo apresenta menor diversificação de espaços sagrados, tendo em vista que não há culto aos santos, imagens etc” (BRUM NETO; SAQUET, 2013, p.171).

No século XX era comum a prática de se ter vilas, quadras, ou localidades religiosas. Assim como as marcas da religiosidade estavam presentes dentro das casas das pessoas por meio de cruzes, oratórios, imagens de santos, e até mesmo em formato de capelas particulares (DEFFONTAINES, 1948). No Brasil colonial essa prática esteve presente, principalmente, no catolicismo popular por meio do que Bonnemaïson (2002) denominou de “geossímbolo”. Este está associado à forma como a cultura penetra no espaço e produz marcas no território. O autor entende o geossímbolo como a capacidade de “ser um lugar, um itinerário, uma extensão que, por razões políticas, religiosas ou culturais, aos olhos de certas pessoas e grupos étnicos assume uma dimensão simbólica que os fortalece em sua identidade” (BONNEMAISON, 2002, p.109).

Na Comunidade Kalunga os geossímbolos estão associados às práticas culturais e suas marcas no território, nas territorialidades e no imaginário dos quilombolas, e são fundamentais na construção e ressignificação da religiosidade e da identidade territorial Kalunga. A religiosidade do kalunga é composta de distintos símbolos próprios do catolicismo popular associados às práticas afro e crenças míticas. Da mesma forma, a religião protestante também possui símbolos próprios, assim como também excluem elementos simbólicos presentes em outras religiões, julgando-os incorretos em um discurso de dominância sobre o subalterno.

Os líderes religiosos protestantes incentivam os Kalunga frequentadores e membros⁶², por meio de um discurso anti-idolatria, a abandonarem a adoração de imagens. O discurso baseia-se no livro de Deuteronômio capítulo 5, versículo 7, no qual afirma como mandamento bíblico “Não terás outros deuses diante de mim” (BÍBLIA, 2005). Assim, eles são incentivados a abandonarem os símbolos voltados para o catolicismo popular e para o paganismo, orientação nem sempre seguida. Após a conversão, de imediato ocorre a adesão dos símbolos da igreja protestante. Contudo, com o envolvimento dos sujeitos na Igreja há a ressignificação das práticas tradicionais, e alguns aspectos próprios do modo de vida e prática religiosa da Comunidade Kalunga são abandonados, como é o caso das práticas de devoção, do pagamento de promessas, das danças, das rezas, entre outros.

Conforme os quilombolas “dispois que passamo a ser crente, nossos olhos se abriram, né? Vimo que aquilo que tava em casa era coisa errada. Que Deus num se agrada de ter outro recebendo nossas orações” (Kalunga, masculino, 38 anos). Nesta fala o Kalunga convertido refere-se à adoração de imagens, e às rezas e promessas depositadas nos santos. Todos estes elementos contrariam a produção e o fortalecimento do território protestante.

O território protestante é construído e consolidado, portanto, quando o Kalunga convertido transforma sua casa, seu lar, em um território sagrado, no qual são proibidos elementos e práticas, como a “adoração a outros deuses”; o vício em álcool, jogos e tabagismo; os “xingamentos” e palavrões; entre outros. Contudo, nem sempre essa orientação dada pelo líder é totalmente seguida, em alguns casos os símbolos e/ou as práticas mundanas ou do catolicismo popular são somente “escondidos” dos olhos dos pastores. Os hábitos alimentares também podem se alterar conforme a denominação escolhida pelo sujeito ou por sua família. Membros de igrejas protestantes de modo em geral evitam beber cerveja ou outras bebidas alcoólicas em público.

Essas restrições alimentares e de comportamento estão associadas ao reconhecimento do corpo do sujeito convertido, também, em um território sagrado. O corpo do homem é entendido em uma dimensão de subalternidade, como templo do Espírito Santo, como casa de Deus. Ao refletir sobre essa concepção retoma-se a Giménez (2007, p.160) para quem a casa desempenha para o homem “una función indispensable de mediación entre el ‘yo’ y el mundo exterior, entre nuestra interioridad y la exterioridad, entre ‘adentro’ y ‘afuera’”⁶³.

⁶² Membro: sujeito convertido ao protestantismo batizado nas águas.

⁶³ Tradução Livre: “uma função indispensável de mediação entre o ‘eu’ e o mundo exterior, entre nossa interioridade e a exterioridade, entre ‘dentro’ e ‘fora’” (GIMÉNEZ, 2007, p.160).

Deste modo, o corpo do homem, como casa também pode ser entendido como território, no cristianismo, não do próprio homem, mas de Deus, do sagrado.

No discurso bíblico reproduzido pelos cristãos, o homem deve ser santo, guardar tanto a pureza do seu corpo físico quanto de sua alma, de sua espiritualidade. Seu corpo passa a ser território sagrado, no qual habita o “Deus vivo”, e esse território no cristianismo deve ser entendido como referência, exemplo para os desconhecedores do evangelho. Neste mesmo sentido a Bíblia Sagrada (2005) considera: o homem, “portanto, **sede perfeitos**, assim como vosso Pai Celeste é perfeito” (Mateus 5:48 – grifo nosso), e “**Sede santos**, porque **eu sou santo**” (1 Pedro 1:16 – grifo nosso). Isso torna Deus Pai como um modelo ideal, sem pecados, aquele a ser seguido pelo ser humano para se obter a salvação.

Todos estes versículos bíblicos corroboram para acreditar que a religiosidade, assim como a espiritualidade, atuam e contribuem para a produção em um território invisível. Este é compreendido como a apropriação do espaço imaginário. Nele a questão simbólica está associada à tríade espaço-tempo-território, assim como leva em consideração a relação de poder envolvida nas territorialidades e nas “forças secretas que regem a vida humana” (FLÁVIO, 2013, p.96). Esta expressão foi cunhada na Geografia por Flávio (2013), ao refletir sobre a relação da memória e do território. O autor buscou subsídio para a discussão a propósito de Quaini (2009), que, por sua vez, abordou as reflexões de Ítalo Calvino (1990) na obra “As Cidades Invisíveis”.

A obra de Calvino (1990), de onde se originou a ideia de território invisível aqui apresentada, narra um diálogo imaginário entre o viajante Marco Polo e o imperador Kublai Khan. Marco Polo descreve as cidades, sem ter ido a elas, conforme o próprio desenrolar da história revela. E o imperador, mesmo sabendo que a narrativa⁶⁴proferida pelo viajante tinha vários elementos fictícios, inventados, ainda assim continuava a ouvi-la atentamente, devido ao fascínio que suas palavras lhe provocavam. Da mesma forma, que as histórias e os elementos fictícios não narrados no enredo, e estas geravam no ouvinte a produção de paisagens no seu imaginário. O poder de persuasão presente nas narrativas é exercido também

⁶⁴ Tanto na obra “As Cidades Invisíveis” de Calvino (1990), quanto no conto “O homem que sabia javanês” de Barreto (1997), a narrativa é criada a partir do mundo das ideias. Esta ganha credibilidade por ser pronunciada de forma persuasiva pelo interlocutor. Os personagens contadores de histórias de ambas as obras não tinham tido contato com as cidades ou países os quais afirmavam ter conhecimento sobre o modo de vida ou a língua. A narrativa deles se prendeu, inicialmente, a um conhecimento científico. Na primeira obra Marco Polo tinha a carta cartográfica usada como referência para as suas descrições de cada cidade. Já na segunda, o personagem Castelo buscou como referência conhecimentos sobre a língua adquirido em enciclopédias e no prefácio em inglês do livro escrito em javanês cuja história deveria ser traduzida para o senhor Manuel Feliciano, Barão de Jacuecanga. No contexto da religião protestante os pastores utilizam-se como referência para as narrativas e construções discursivas os conhecimentos adquiridos por meio do estudo principalmente da Bíblia Sagrada.

pelos pastores protestantes da atualidade, eles pregam o evangelho por meio de histórias, de relatos bíblicos, sem terem de forma física e efetiva vivido aquele momento histórico, ou adentrado ao céu, ou ao inferno.

Conforme o discurso do pastor durante uma pregação, “pode tê certeza irmão, que o seu clamor vai subir e as bênçãos de Deus vai descer na sua vida! Ele está no seu trono, lá no céu de glória ouvindo seu clamor e dando ordem aos seus anjos para lutarem por ti. Creia e o milagre vai chegar!” (Pastor, masculino, 53 anos). As relações espirituais ocorridas no território invisível apresentadas por esse pastor se dão na invisibilidade. Esse território é produzido também na perspectiva da imaterialidade, da intangibilidade.

Na perspectiva desta investigação, na qual envolve a religião, a imaginação, e outros aspectos aqui discutidos, o território invisível é entendido como aquele criado, inicialmente, com base em um discurso proferido por agentes ligados ao poder existente nas relações territoriais do grupo. Esse discurso leva o indivíduo a representar, mentalmente, por meio de imagens, elementos que passam a ter uma importância para sua vida e para os demais da comunidade.

No caso da religião, o território invisível também é constituído com o auxílio de um discurso. Este é associado às experiências espirituais, graças alcançadas, e milagres realizados em uma dimensão sobrenatural. A esse território acrescentam-se as experiências com seres míticos e espirituais, como anjos, entre outros, presentes nos discursos dos membros da Comunidade Kalunga. García (2013) denomina esse território como sobrenatural, ou espiritual. Para o autor a ligação entre o território sobrenatural e o homem se dá por meio dos mitos e da tradição oral do povo, por meio dos seus discursos.

No protestantismo, esse território é marcado pelos dogmas da igreja, pela fé em Deus, pela importância de santificação do corpo e da alma, pelo valor dado ao cumprimento dos mandamentos, e à prática do “ide”. O poder nesse território, de acordo com os convertidos, está centrado em Deus. Porém, o discurso dogmático e denominacional⁶⁵ é proferido pelos pastores e constituído conforme interesses humanos justificados pelas promessas bíblicas. Todos os elementos da fala desses sujeitos estão voltados para um único objetivo, alcançar à Salvação.

Dentro desta relação ressignificada com o território, o Kalunga protestante produz e modifica tanto suas territorialidades quanto sua identidade territorial. Esse “cristão perfeito” deveria, de acordo com o Livro de Tiago, se sujeitar a Deus. De acordo com a Bíblia Sagrada,

⁶⁵ Discurso denominacional: aquele discurso realizado a partir dos valores de cada denominação religiosa.

o homem na posição de pecador deve seguir às recomendações: “resisti ao Diabo, e ele fugirá de vós! [...] Pecadores, limpai as vossas mãos, e vós que tendes a mente dividida pelas paixões, purificai o coração, [...] Abandonai o **riso fácil** e pranteai, trocai a vossa **euforia** pelo pesar”. (BÍBLIA, 2005 - Tiago 4:7-9 – grifo nosso). Essa passagem bíblica instrui o homem a abandonar as práticas profanas, associadas ao que ele denomina de “riso fácil” e “euforia”, e a se humilhar, se prantear diante de Deus, para alcançar sua misericórdia, graça e perdão.

Na concepção bíblica o território profano está associado às práticas malignas, que não agradam a Deus. Todavia, o sagrado e o profano coabitam no mesmo território e nas relações territoriais do homem. Para os pastores da Comunidade Kalunga, o território profano está ligado às festas e a todas as relações territoriais realizadas na, para e a partir de seus ritos e rituais, sua programação social (o forró e a sussa), entre outros. A intersecção dos territórios sagrados e profanos é marcada pelas múltiplas territorialidades produzidas na materialização de elementos visíveis e invisíveis que compõem o imaginário, a identidade territorial e o modo de vida da comunidade.

As territorialidades consideram “tanto as questões de ordem simbólico-cultural como também o sentimento de pertencimento a um dado território” (ALMEIDA, 2008, p.319). As territorialidades para essa autora consistem “em si mesma uma imagem do mundo, subjetiva, evoluída” (*idem*). Essa imagem é construída e ressignificada nas relações territoriais existentes entre os sujeitos. As territorialidades que marcam o território religioso na Comunidade Kalunga são reflexos de todas as práticas culturais dos quilombolas, e não exclusivamente de uma determinada denominação religiosa. Tais práticas estão associadas ao modo de vida subalterno do quilombola, à forma de cultivo, às celebrações festivas, às músicas e danças, e à gastronomia local.

Neste contexto, concorda-se com Santos (2006) que entende a territorialidade como “a qualidade de ser território”. Para a autora, a territorialidade envolve tanto as relações territoriais estabelecidas entre os sujeitos no território quanto as relações com a dimensão simbólica e espiritual. A territorialidade abarca, portanto, os valores morais, as crenças espirituais e limitantes, as identidades, o imaginário e as representações.

As territorialidades são definidas “comme la relation individuelle ou collective à un territoire approprié par une communauté humaine”⁶⁶, afirma Rieucan (1998, p.615). As territorialidades Kalunga são produzidas por elementos associados ao imaginário e aos valores

⁶⁶ Tradução Livre: “como a relação individual ou coletiva tem um território apropriado por uma comunidade humana” (RIEUCAN, 1998, p.615).

sociais e morais tanto individuais, quanto coletivos. Dentro destas estão também as relações que permeiam a religiosidade do catolicismo popular e do protestantismo. As territorialidades construídas pelas práticas religiosas estão associadas às crenças adquiridas por meio da oralidade, dos ritos e dos rituais, reproduzidos tradicionalmente e repassados ao longo de gerações.

Essas territorialidades estão associadas ao compadrio, à ajuda mútua nos momentos de necessidades básicas, entre outros. Como afirma o quilombola “esse ano demos uma demão lá no Kalunga de Monte Alegre na colheita do arroz. Mas foi muito arroz que ocê precisava ver, juntamo nós tudo pra ajudar que quase num demo conta de ensacar tudo” (Kalunga, masculino, 41 anos). Nesse trecho o Kalunga registra a satisfação de auxiliar um compadre na colheita do arroz plantado em Monte Alegre. São relações territoriais constituídas no cotidiano e no ciclo de plantações e colheitas do quilombo.

Tais ligações territoriais são produzidas como expressão do espaço vivido, de acordo com Santos (2006). A autora classifica as territorialidades em dois tipos: a sedentária e a nómada. A primeira “corresponde a territórios constituídos de acordo com os padrões tradicionais de contiguidade e de continuidade espaciais”, esta é de característica passiva. Já a nómada “resulta das relações entre local de residência-local de trabalho-locais de lazer, cuja eventual territorialização será feita através de uma estrutura reticular, tendo a sua multiplicação, em contrapartida, um menor enraizamento” (SANTOS, 2006, p.96). Esta última é ativa, proveniente de escolhas, e não transmitida ou aceita hereditariamente. Apesar da autora não ter citado ou identificado a religião nos tipos de territorialidades apresentados, independentemente da vertente religiosa, as territorialidades produzidas pelas práticas religiosas podem ser entendidas como nómada.

As territorialidades nómadas acessam por meio da religião o campo espiritual. Nele existe a construção de territórios imateriais e espirituais, de paisagens do imaginário e de espaços invisíveis, esses elementos interferem na produção da própria territorialidade. Seria essa uma territorialidade religiosa, conforme o termo cunhado por Rieucau (1998). Essa territorialidade religiosa apresentada pelo autor envolve como lugares a igreja, o cemitério, o presbitério, nas celebrações religiosas e outros lugares considerados como sagrados.

A territorialidade religiosa pode ser entendida também como um conjunto “de práticas desenvolvido por instituições ou grupos no sentido de controlar um dado território, onde o efeito do poder do sagrado reflete uma identidade de fé e um sentimento de propriedade mútuo”(ROSENDAHL, 2005, p. 12934). Nesta investigação, desconsidera-se a ideia de que há a criação de uma identidade de fé protestante na Comunidade Kalunga. Acredita-se que

ocorre uma ressignificação da identidade territorial, e esta última é imbricada de elementos e dogmas da religião e da fé professada pelo indivíduo. As relações territoriais envolvem a religiosidade e a espiritualidade também no contexto cotidiano, nas crenças, na busca pela interpretação de sonhos, no diálogo sobre o poder do sagrado e nas “bênçãos alcançadas”.

As territorialidades dos Kalunga produzidas na influência do protestantismo se ressignificam, se alteram conforme seus interesses, e sua forma de ver o mundo se modifica. Quando as territorialidades mudam, as ligações estabelecidas entre os indivíduos e o sentido de pertença se alteram. As territorialidades, por sua vez, se transformam quando a sociedade também muda sua forma de viver. No entanto, elas “não desaparecem” (CLAVALL, 2008, p.17), são apenas ressignificadas. A territorialidade no sagrado é denominada por Torres (2010) como “territorialidad simbólica sagrada” no caso das territorialidades sagradas dos indígenas. Essa noção de territorialidade apresentada pelo autor difere-se da territorialidade sagrada constituída no protestantismo em comunidades tradicionais. Ou seja, os índios estabelecem como elementos sagrados as rochas, os rios e as montanhas, e os Kalunga protestantes tendem a excluírem a adoração aos elementos materiais.

As territorialidades dos Kalunga convertidos, principalmente, são ressignificadas devido às mudanças na sua forma de ver o mundo. Aqueles elementos culturais, antes considerados essenciais para a manutenção de seu modo de vida, de suas tradições, de sua cultura e principalmente de sua identidade, recebem outro valor diante das doutrinas das igrejas protestantes. Como exemplos dessas alterações no comportamento do protestante convertido estão o cumprimento de promessas, o recebimento de folias, a participação de festas como festeiros ou diretamente ligados a realização dos ritos das celebrações. Após a conversão ao protestantismo, são atribuídos ao território novos significados. Estes se alteram a maneira como se apropriam do espaço, e de como se estabelecem novas relações simbólicas.

A territorialidade pode ser entendida também como uma “relação espiritual com o espaço, uma forma de enraizamento e apego [pertencimento] ao local, [ela] é móvel, seus limites são conjunturais, [e] é construída através de relacionamentos internos e externos estabelecidos pelo grupo com seu território e outras áreas”⁶⁷ (ALMEIDA; VARGAS, 2001, p.313). A territorialidade Kalunga segue essa concepção e está ligada ao seu espaço vivido, ao sentido de ser Kalunga e ao seu território material e imaterial. A conversão do Kalunga leva à

⁶⁷ Texto original: “la territorialité, relation spirituelle à son espace de vie, une forme de enracinement et d'attachement aux lieux, est mobile, puisque ses limites sont conjoncturelles, construite à travers les relations internes et externes établies par un groupe avec son territoire et avec les autres espaces.”(ALMEIDA; VARGAS, 2001, p.313)

ressignificação da forma como esse sujeito vê seu território e de como produz suas territorialidades e sua identidade territorial.

O território quilombola, assim como as relações produzidas nele e por meio dele são imbricados de significados, trocas e de conflitos tanto internos quanto externos. Para entender as relações identitárias presentes no território, neste caso especificamente o quilombola, é necessário compreender que o “território e a questão da identidade estão indissociavelmente ligados à construção das representações que fazem certas porções do espaço humanizado dos territórios ser inseparável da construção das identidades” (CLAVAL, 1999b, p. 16). A percepção do próprio Sítio Kalunga como território quilombola está ligada à construção da identidade territorial deste povo.

1.3.2 Identidades Territoriais

A ideia de identidade tem distintas matrizes teóricas, devido às múltiplas áreas do conhecimento com interesse pela discussão da temática, como a Sociologia, Filosofia, Antropologia, Geografia, entre outras. A análise da identidade nesta investigação se interessa pela relação do indivíduo com o espaço. Sabe-se que a identidade está associada a uma produção individual e/ou coletiva de significados, valores e experiências do sujeito. Recorre-se para discussão e contextualização à concepção de identidade de Castells (1999), Claval (2007), Haesbaert (1999), e Almeida (2003).

A identidade pode ser entendida, na perspectiva sociológica, como uma construção social (CASTELLS, 1999). De acordo com o autor, tal construção “vale-se da matéria-prima fornecida pela História, Geografia, Biologia, instituições produtivas e reprodutivas, pela memória coletiva e por fantasias pessoais, pelos aparatos de poder e revelações de cunho religioso” (op. cit., p. 23). Os indivíduos reorganizam, portanto, os significados de suas relações territoriais, e sua forma de ver o mundo. Os distintos aspectos que interferem diretamente na construção da identidade estão ligados às relações espaciais, à ideologia do grupo, à religião, entre outras. A identidade Kalunga é construída pela memória coletiva, pelas práticas cotidianas, pelas crenças e pelas histórias contadas e transmitidas pela comunidade.

Populações tradicionais, como a quilombola, ora preservaram alguns elementos tradicionais, ora reinventaram outros para manterem vivas suas práticas culturais. Essa questão é abordada por Claval (2007). De acordo com ele, muitas pessoas acreditavam que o fato de alguns traços culturais desaparecerem levava à promoção de uma “infinita variedade

do mundo tradicional e pressagiava a erosão das diferenças culturais. O que se descobre? Sociedades onde os problemas de identidades são mais envolventes do que nunca” (op. cit., p. 387). Para o autor, é diante dos conflitos que a sociedade mostra o seu domínio sobre sua cultura, e com isso consegue vencer os desafios levantados pelas dinâmicas socioeconômicas da atualidade. Esse domínio exposto por ele, refere-se à proximidade da relação do sujeito com o seu território, e, consequentemente, ao fortalecimento de sua identidade territorial.

Haesbaert (1999) explica que a identidade territorial consiste em uma identidade social⁶⁸, constituída por meio da relação de pertencimento do sujeito com o território. Para o autor, “não há território sem algum tipo de identificação e valoração simbólica (positiva ou negativa) do espaço pelos seus habitantes” (HAESBAERT, 1999, p. 172). Nesta mesma perspectiva, Almeida (2003, p.109) afirma, também, que a produção das identidades territoriais consiste na “apropriação simbólica-expressiva” do espaço. O território quilombola, assim como as relações produzidas nele e a por meio dele, são imbricados de significados, trocas e de conflitos internos e externos com o outro. As identidades Kalunga são produzidas e reafirmadas diante de todas estas relações, inclusive pelos conflitos.

No entanto, é necessário esclarecer que a identidade, denominada na atualidade como Kalunga, “foi atribuída e não construída pelo próprio grupo social. As comunidades referiam-se e continuam se referindo umas às outras pelo lugar que elas habitam, ou seja, fulano do Engenho, sicrano do Vão de Almas, da Contenda, etc” (VELLOSO, 2006, p.93). De acordo com a autora, o nome Kalunga foi instituído com um significado político com o “Projeto Kalunga: povo da terra” com a finalidade de garantir o reconhecimento da terra.

Deste modo, “[...] ser chamado de Kalunga deixa de ser negativo, passando a ser referência identitária positiva e o grupo social começa a assumir essa ‘nova identidade’” (op. cit., p.94). O Kalunga a partir do momento que assume essa nova identidade, a agrega às outras identidades construídas, sem abandoná-las, mas as ressignifica sempre que necessário. O Quilombola passou a se afirmar como tal após a organização social e política de seu território. Se identificar como Kalunga para alguns é uma ferramenta que garante o recebimento de assistência social devido à sua condição subalterna, à sua situação e modo de vida no território.

Para entender as relações identitárias presentes no território quilombola é necessário compreender que o “território e a questão da identidade estão indissociavelmente ligados: a construção das representações que fazem certas porções do espaço humanizado dos territórios

⁶⁸ De acordo com o autor, nem toda identidade social consiste em uma identidade territorial.

é inseparável da construção das identidades” (CLAVAL, 1999b, p. 16). A “nova identidade” Kalunga foi constituída diante da criação do Sítio, do Território Kalunga, e principalmente, com a interferência de políticas públicas ao caracterizá-lo como um Território da Cidadania⁶⁹. Algumas instituições protestantes encontraram na carência de serviços e recursos do Sítio a oportunidade de obter atendimento médico e distribuição de cestas alimentícias. Esse fato levou e leva os quilombolas a reafirmarem um discurso de que são subalternos, necessitados, vivem na miséria, são pobres, e que necessitam cada vez mais de doações e ajuda externa.

Tais elementos também compõem a construção e a contínua ressignificação da identidade Kalunga. Um quilombola protestante na cidade de Teresina de Goiás assim afirmou: “eu não. Num vô falá que sou Kalunga. Quando falo que sô Kalunga as pessoas já pensam que gosto de dançá, de bebe, daquelas festas. Acham que vivo lá no mato” (Kalunga, masculino, 18 anos). Na fala deste jovem verifica-se a existência de conflitos entre o estereótipo criado pelo externo do que é ser Kalunga, e do que realmente é. A construção da identidade está relacionada às questões, condições, e elementos materiais, sociais e simbólicos (WOODWARD, 2009). Esses elementos estão presentes no processo de territorialização do espaço Kalunga, e confluem na produção das identidades territoriais no contexto social, assim como nos conflitos religiosos.

A essência da identidade, do “ser Kalunga”, ultrapassa a origem negra, afro descendência. Ela está associada à forma como o sujeito liga-se com o seu território. Portanto, concorda-se que “a noção de identidade quilombola está estreitamente ligada à idéia de pertença” (SOUZA, 2008, p.78). É tal concepção de pertencimento “que baliza os laços identitários nas comunidades e entre elas, parte de princípios que transcendem a consanguinidade e o parentesco” (*idem*). Esse pertencimento está relacionado às “idéias tecidas sobre valores, costumes e lutas comuns, além da identidade fundada nas experiências compartilhadas de discriminação” (*idem*). A identidade Kalunga, neste contexto, é produzida no sentido de pertencimento presente nas relações territoriais cotidianas da comunidade.

Assim como as relações cotidianas são dinâmicas, a identidade também está em movimento. Para Haesbaert (1999, p.175), ela “só se define em relação a outras identidades”. A identidade é, portanto, a procura pelo reconhecimento (TAYLOR, 1994) feita diante da diferença existente no encontro com o outro. Esse reconhecimento vem acompanhado da

⁶⁹ Esta denominação foi dada em 2008 com a criação do Programa Federal Territórios da Cidadania, no qual reconhece a Comunidade Kalunga como carente de desenvolvimento econômico e de serviços básicos de cidadania, como emissão de documentos, acesso à aposentadoria e aos Programas Sociais como o Bolsa Família.

necessidade de pertencer e participar dos ritos. As identidades, deste modo, são consideradas “[...] uma forma de pertencer e participar” (IPHAN, 1995, p. 2). A construção das identidades territoriais pode ser considerada em seus diferentes níveis de pertencimento com o território. No contexto do modo de vida da comunidade Kalunga, as identidades territoriais são construídas por meio da produção e transmissão dos saberes e fazeres locais. O território Kalunga consiste, portanto, em uma maneira de produzir e reafirmar identidades desta comunidade e seu modo de vida no ambiente de Cerrado.

Almeida (2010a) considera os membros da Comunidade Kalunga como povos cerradeiros⁷⁰. Ela dá esta denominação aos Kalunga porque estes “reconhecem a herança cultural e o local de vivências com suas características naturais, como definidores de seu grupo social e de sua identidade territorial” (ALMEIDA, 2010a, p.43). A Comunidade constitui em conjunto com a dinâmica de produção de suas identidades, um território identitário. De acordo com a autora, os “territórios identitários estão contidos no território do Cerrado. Como territórios identitários eles se caracterizam pelo papel primordial da vivência e pelo marco natural, o Cerrado [...]” (ALMEIDA, 2005, p. 338)⁷¹. O território identitário Kalunga é produzido nas localidades e nos agrupamentos do Sítio Kalunga. As identidades territoriais são constituídas no contexto das territorialidades estabelecidas no Sítio, e mesmo com o protestantismo elas podem manter-se vivas de maneira ressignificada.

A identidade territorial do Kalunga está relacionada, conforme afirmado anteriormente, à relação de pertencimento do sujeito com o território. Os encontros e conflitos identitários estão presentes neste território e levam à produção das fronteiras⁷², que ora fortalecem as relações de pertencimento dos sujeitos com os ritos, e ora evidenciam a alteridade, a percepção da diferença no encontro com o outro. Esse encontro se faz na territorialização, de acordo com Costa e Costa (2008, p.2), “toda identidade implica numa

⁷⁰A autora baseia-se no conceito de Bertran (2000, p.18) no qual afirma o povo “cerradeiro ou cerratense” ser “por excelência um homem barroco. Criado nos ociosos sertanejos: acredita em liberdade, sua natural condição: daí a dificuldade em aceitar trabalho de rotina ou qualquer trabalho”.

⁷¹Para a autora os territórios identitários “seriam tanto espaços de sociabilidade comunitária como refúgios frente às agressões externas de qualquer tipo” (ALMEIDA, 2005, p. 338). Concorde-se com Almeida (2008) no que ela afirma sobre a identidade cultural. De acordo com a autora esta “dá sentido ao território e delinea as territorialidades. A territorialidade, por sua vez, pode definir uma relação individual ou coletiva ao território, se apóia sobre as paisagens e revela uma etnogeografia sertaneja.” (ALMEIDA, 2008, p.320)

⁷²A fronteira consiste em “um conflito de identidades que se apresentam irreconciliáveis e sem dúvida, o contágio, a mescla, a mestiçagem, a fusão, são inevitáveis” (STADNIKY, 2007, s/p) A fronteira possui uma conotação de lugar de conflito, como também de “um lugar de encontro e colisão de culturas, de mundos distintos e, em geral, incompatíveis” (*idem*). Os conflitos e encontros de identidades na Comunidade estão relacionados a produção das fronteiras identitárias.

territorialização, assim como a territorialização permite a permanência identitária”. A identidade territorial do Kalunga ao se converter ao protestantismo é ressignificada e mantém seu princípio na relação de pertencimento com o território. Porém, agrega-se a este, elementos próprios da religião protestante. Ocorre uma ressignificação dos valores anteriores para que a perspectiva protestante se defina e se estabeleça por meio do discurso religioso.

Ser protestante é metamorfosear os valores e sentidos ensinados pela Igreja, pelos pastores, em detrimento de uma construção, ora individual, ora coletiva, formada por visões de mundo, por meio de crenças, de discursos e de práticas coletivas. Essa construção demanda fé e uma relação de proximidade com aspectos espirituais e dogmas. Assim como ela é regada de elementos imaginários que contribuem para uma relação próxima da paisagem cultural com o território. Tal relação está centrada na “percepción vivencial del territorio, lo que ha conducido al redescubrimiento del paisaje como instancia privilegiada de la percepción territorial” (GIMÉNEZ, 2007, p.164). É nesta “que los actores invierten en forma entremezclada su afectividad, su imaginario y su aprendizaje sociocultural” (*idem*). De acordo com o autor, a identidade é referenciada pela paisagem cultural. Esta última entendida como um espaço carregado de símbolos.

1.4 Paisagem cultural, religiosidade e imaginário

A paisagem tanto na dimensão material quanto imaterial tem como função “servir como símbolo metonímico del territorio no visible en su totalidad, según el conocido mecanismo retórico de ‘la parte por el Todo’”⁷³(GIMÉNEZ, 2007, p.165). A paisagem recebe distintas funções conforme afirma o autor⁷⁴, todas elas estão associadas ao território, às territorialidades, à identidade, ao espaço vivido. A paisagem em suas múltiplas facetas está ligada aos elementos espirituais, invisíveis e intangíveis, e aos aspectos físicos.

Na paisagem física há “um sistema real cujos elementos e interações são o que são, com independência da percepção ou do significado que lhes dêem as pessoas carentes do distanciamento e dos instrumentos teóricos adequados para um conhecimento objetivo”

⁷³ Tradução Livre: “servir como símbolo metonímico do território não visível em sua totalidade, segundo o conhecido mecanismo retórico da ‘parte para o todo’” (GIMÉNEZ, 2007, p.165).

⁷⁴ “Una serie de expresiones recurrentes en la reciente literatura geográfica remite directamente a esta función, como, por ejemplo, la idea de que el paisaje es un ‘resumen el territorio’, ‘una ventana abierta sobre el territorio’, ‘el elemento visible del espacio percibido’, ‘la dimensión emblemática del territorio’, un ‘mediador territorial’, ‘la visión fugitiva del territorio vivido por los individuos que lo producen’, ‘la faceta sensorial del territorio’ o, finalmente, ‘la parte emergente del iceberg territorial’” (GIMÉNEZ, 2007, p.165-166).

(MENDOZA, 1988, p. 132). No protestantismo, esta paisagem pode ser a igreja, um grupo de oração, um culto familiar, ou ser produzida na ocasião da visita de um membro da igreja, ou de um obreiro, quando são feitas orações, cânticos de louvores, e leitura da Bíblia. A paisagem produzida por esta religião possui também as características daquela afirmada por Santos (1994), composta de cheiros e gostos, e de uma dimensão visível. Contudo, ela está associada ainda à uma dimensão imaginária e espiritual, na qual emerge elementos imagéticos, sentimentos e elementos espirituais, esta é a paisagem cultural.

A paisagem cultural produzida na Comunidade Kalunga na dimensão religiosa é caracterizada por diferentes percepções de níveis de importância dada pelos quilombolas. De acordo com Butzer (1978b, p.13), “not all points within the landscape are of equal value on a scale of sacredness”⁷⁵. Este valor é determinado pelo indivíduo por meio de sua experiência com a religião, assim como pelo significado mítico da paisagem.

As crenças em distintos elementos da paisagem estão associadas aos mitos, criados em um contexto temporal e espacial, distinto do atual, com o objetivo de justificar algo, e dar significado aos elementos materiais e imateriais. De acordo com Claval (2012, p.33), “el mito es la base de las concepciones religiosas que rigen las sociedades primitivas, es decir aquel las cuyas convicciones son animistas, para retomar una categoria tradicional”⁷⁶, o mito é fundante em um tempo e espaço próprio.

Para os Kalunga nascidos dentro das tradições do catolicismo popular a paisagem de devoção nas romarias e nas festas é regada de elementos míticos. Essa relação do sujeito com os elementos míticos é fundamental para o modo de vida Kalunga. Contudo, para os Kalunga convertidos ao protestantismo desde criança a paisagem cultural dos cultos e dos batismos se sobressaem na sua memória, os elementos míticos são ressignificados, assim como ocorre um fortalecimento de uma relação de pertencimento, tanto com a materialidade de sua religião quanto com a sua espiritualidade e a imaterialidade de suas crenças protestantes. A paisagem na espiritualidade adquire uma interpretação distinta daquela proporcionada pela paisagem religiosa material, embora, em ambos os casos existem elementos simbólicos que transitam entre a materialidade e imaterialidade.

A paisagem pode ser entendida como um “processo espiritual”, conforme afirma Simmel (2009). A paisagem é um “acto espiritual com que o homem modela um âmbito de

⁷⁵ Tradução livre: “Nem todos os pontos presentes na paisagem são de igual valor em uma escala de sacralidade” (BUTZER, 1978, p.13).

⁷⁶ Tradução Livre: Claval (2012, p.33) “o mito é a base das concepções religiosas que regem as sociedades primitivas, é dizer que aquelas cujas convicções são animistas, para retomar uma categoria tradicional”

fenômenos e o insere na categoria de ‘paisagem’”. O autor completa que ela é “guarnecida de limites que não existem para o sentimento do Uno divino e do todo da natureza, o qual reside em baixo, noutro estrato” (SIMMEL, 2009, p.6). Para ele, a paisagem está associada à natureza, ao horizonte, entre outros elementos, nos quais ele acredita ter seus limites dissolvidos. A natureza em sua essência é ausente de fragmentos, e estes são dados pelo olhar humano, este não percebe a existência de uma cadeia de significados por trás daquilo que ele acredita, de sua construção imagética, da forma de interpretar a paisagem e seus significados.

De acordo com Dejean (2008), ao longo dos anos ocorreu uma mudança na forma de entender a paisagem na religião. O que inicialmente consistia na leitura das mudanças materiais proporcionadas pela religião, se alterou e incluiu a subjetividade na leitura das paisagens. A paisagem como uma “manifestação concreta da cultura produzida” (DEJEAN, 2008, p.2)⁷⁷ passou a ser lida em suas entrelinhas, por meio do visível e do invisível.

Bessé (2006)⁷⁸ e Cosgrove (2004) também apontam para a paisagem como possível de ser interpretada por meio da sua leitura, que é individual, e muda de observador para observador. De acordo com Cosgrove (2004), a paisagem consiste em um texto que é lido⁷⁹. Sobre esta concepção, Cosgrove (2008, p.15) afirma “Reading landscapes on the ground or through images and texts as testimony of human agency is an honourable contribution for cultural geography to make towards the humanities’ goals of knowing the world and understanding ourselves [...]”⁸⁰.

A leitura e a interpretação da paisagem se dá por “fundamentos configuradores da nossa imagem do mundo” (SIMMEL, 2009, p.11), essa forma de ler as imagens está ligada ao conjunto de quadros imagéticos e experiências vivenciadas pelo homem. Esse é o subsidio necessário para a compreensão e interpretação das paisagens. Neste contexto, concorda-se, que é fundamental entender a paisagem geográfica como “generico: per esso basta

⁷⁷ “le paysage est la manifestation concrète de la culture qui l’a produit” - Tradução livre: “a paisagem é a manifestação concreta da cultura que a produziu” (DEJEAN, 2008, p.2).

⁷⁸ Bessé (2006, p.64) “A paisagem é um signo, ou um conjunto de signos, que se trata então de aprender a decifrar, a deciptar, num esforço de interpretação que é um esforço de conhecimento, e que vai, portanto, além da fruição e da emoção. A ideia é então que há de se ler a paisagem”.

⁷⁹ Cosgrove (2004, p.98) a leitura das paisagens é “uma ‘maneira de ver’, uma maneira de compor e harmonizar o mundo externo em uma ‘cena’, em uma unidade visual”. Essa mesma leitura é feita por Almeida, Mendes e Vagas (2010, p.8), elas afirmam que a compreensão e interpretação da paisagem ocorre pela “visão de mundo de quem o faz”.

⁸⁰ Tradução livre da citação completa: “Leitura, paisagens no chão ou através de imagens e textos como testemunho da ação humana é uma contribuição honrosa para a geografia cultural para fazer para objetivos de conhecer o mundo das humanidades e compreender a nós mesmos: a vida examinada” (COSGROVE, 2008, p.15).

l'interpretazione dell'uomo"⁸¹, conforme afirma Andreotti (2007, p.14). Apesar da expressão “genérica”, a interpretação da paisagem geográfica somente é possível de ser realizada por aquele sujeito detentor dos conhecimentos dos signos e significados. Para entender e, principalmente, interpretar a paisagem construída na, pela e para a religião é necessário estar inserida nela, conhecer os ritos, rituais, usos e costumes da denominação ou segmento religioso estudado.

Se por um lado, “Il paesaggio, dunque, impronta l'uomo dal quale è improntato, lo rispecchia, ne è la storia”⁸² (ANDREOTTI, 2010, p.4), por outro lado, o sujeito para entender a história da paisagem religiosa precisa compreender que para a constiuição desta mesma paisagem há vários discursos religiosos, estes a acompanha ao longo de vários séculos com interesses múltiplos. Neste propósito reflete-se o percurso histórico do protestantismo no próximo capítulo.

Embora existam os discursos e um contexto histórico por trás de cada contexto paisagístico as pessoas inseridas nas religiões não conseguem interpretar desta forma. Pois a leitura da paisagem cultural religiosa é realizada pelos fiéis tanto com a “carga cultural”, quanto com “as experiências espirituais” que possuem. A leitura da paisagem é feita pelas reflexões de Dejean (2008), Bessé (2006), Cosgrove (2004), e Andreotti (2007, 2010), que enfatizam um exame das próprias crenças, da própria vida, e de um conjunto de experiências vividas por cada indivíduo.

A formação cultural dos Kalunga, composta de distintas matrizes religiosas, como crenças míticas, ritos do catolicismo popular, curandeirismos, entre outros, compõe as experiências vividas por eles, que as utiliza para ler a paisagem cultural construída. Não há jeito certo ou errado de ler a paisagem, pois cada indivíduo tem seu próprio “dicionário” com seus próprios significados e com valores distintos para coisa. Contudo, com a entrada do protestantismo no território kalunga os missionários têm levado suas próprias formas de ler a paisagem baseada em uma perspectiva urbana, capitalista, protestante, muitas vezes preconceituosa e religiosamente intolerante. Eles a fazem por meio dos discursos religiosos aos convertidos, propondo uma ressignificação da leitura da própria identidade territorial do quilombola.

⁸¹ Tradução livre: uma paisagem geográfica é “genérica, por isso basta a interpretação do homem” (ANDREOTTI, 2007, p.14).

⁸² Tradução livre: “a paisagem, portanto, marca o homem de quem se baseia, ela reflete a história” (ANDREOTTI, 2007, p.4).

Este conjunto de experiências aqui apresentado é denominado por Andreotti (2010) de “potencial expressivo”, que a paisagem “fa sprofondare negli infiniti motivi, nelle cause o nelle forze che lo hanno generato”⁸³. A percepção de paisagem apresentada pela autora está ligada à relação de pertencimento do sujeito a paisagem, o que ela (2007, 2010) denomina como “paisagem espiritual”⁸⁴. Tal pertencimento é estabelecido no espaço vivido, e na religião. Este é intensificado no espaço invisível, e que constitui as espacialidades religiosas, uma paisagem do imaginário.

A paisagem do imaginário⁸⁵ está distante de ser considerada como uma formação paisagística criada a partir de ideias aleatórias, sem sentido, ou no campo da ficção. Para a interpretação da paisagem por meio do imaginário e da religião, leva-se em consideração que o imaginário está relacionado às “construções do espírito” (MAFFESOLI, 2001, p.75), e que a religiosidade e a espiritualidade, por sua vez, são parte dessas construções. Pode-se denominá-la, parafraseando o autor, de “atmosfera” da espiritualidade do homem religioso. Essa atmosfera é entendida, compreendida, praticada, lida, e captada “por meio da noção de imaginário”⁸⁶ (*idem*).

O imaginário nesta tese parte, portanto, das ideias apresentadas por Gilbert Durand (1993, 2004) e Maffesoli (2001). De acordo com Durand (1993), existe uma confusão na aplicação do termo imaginário. Ele explica sobre a existência de duas formas de representação do mundo, sendo uma direta e a outra indireta. A primeira é aquela “na qual a própria coisa parece estar presente no espírito, como na percepção ou na simples sensação” (DURAND, 1993, p.7). Já a segunda, é “quando, por esta ou por aquela razão, a coisa não pode apresentar-se ‘em carne e osso’ à sensibilidade como, por exemplo, [...] na representação de um além da

⁸³ De acordo com Andreotti (2010, p.4) a paisagem “detém um potencial expressivo que faz aprofundar nas infinitas motivações, nas causas ou nas forças que a geram”.

⁸⁴ Simmel também interpreta a paisagem como uma produção espiritual, para ele “em nenhum lugar se pode tocar ou trilhar de um modo puramente extrínseco; vive tão-só pela força unificadora da alma, como um entrelaçamento do dado com a nossa criação, e que nenhuma comparação mecânica consegue expressar”. (SIMMEL, 2009, p.15). A produção espiritual da paisagem no contexto apresentado pelo autor ora está associada a estética, ora a dimensão da interpretação humana.

⁸⁵ É fundamental destacar que a ideia de paisagem do imaginário aqui posta distingue da discussão apresentada por Cosgrove (2008, p.62-63), no que ele caracteriza como “Landscapes imagined”. Diferentemente das paisagens convencionalmente descritas que podem ser vistas, as Paisagens Imaginadas são para ele “landscapes whose geography and design lay beyond the reach of human experience, either at the final ends of earth, in its inaccessible recesses, or in the unrecoverable past”. A ideia do autor se aproxima do conceito de paisagens imaginárias das Artes Visuais, que são associadas a estética, ao plano criativo do sujeito.

⁸⁶ O autor explica a existência de uma proximidade entre imaginário e cultura. “Nesse sentido, pode-se dizer que o imaginário é a cultura de um grupo. Contudo, se voltamos ao que foi dito, veremos que o imaginário é, ao mesmo tempo, mais do que essa cultura: é a aura que a ultrapassa e alimenta” (MAFFESOLI, 2001, p.76).

morte”. Neste último, o objeto ausente “é representado na consciência por uma imagem, no sentido lato do tempo” (*idem*).

Apesar de o autor fazer essa divisão, ele mesmo a critica e explica que tal separação possui pouca clareza na prática, e que o pesquisador deve tomar cuidado, tendo em vista que, a consciência humana “dispõem de diferentes graus de imagem” (DURAND, 1993, p.8), e que todos seriam associados à construção de símbolos, que são “uma representação que faz aparecer um sentido secreto, é a epifania de um mistério” (op. Cit., p.12), dotado de uma parte visível e outra invisível e indivisível⁸⁷. Deste modo, as representações direta e indireta são construídas por meio de símbolos associados a elementos visíveis, invisíveis, tangíveis e intangíveis, e até mesmo indivisíveis, conforme pontua o próprio autor.

A construção da paisagem do imaginário utiliza-se dos símbolos presentes no espaço invisível, conforme apresentado. Na religiosidade dos Kalunga esses símbolos estão representados de modo material em suas casas, entre outros, por meio de altares e de amuletos de proteção (como plantas, cabeças de bovinos na entrada das casas, imagens de santos, entre outros). Já os símbolos invisíveis representados no imaginário Kalunga são elementos míticos presentes nos ritos festivos de agradecimento e para benção nas colheitas, nas crenças em benzeções, nas ladainhas, nos segredos de folias, entre outros. Os dois casos contribuem para a produção do espaço invisível e da paisagem do imaginário, tendo em vista que conforme ideias apresentadas por Merleau-Ponty (2007), Nogué (2011) e Durand (1993, 2004), o visível e o invisível necessitam um do outro para existir. Deste modo, são necessários símbolos materiais e imateriais para o sujeito fazer a construção do seu espaço invisível e da paisagem do imaginário.

As paisagens do imaginário são constituídas de imagens que resultam, portanto, no que Durand (2004) denomina de “processo mítico” que se manifesta pela “redundância imitativa de um modelo arquetípico” e pela “substituição do tempo profano por um tempo sagrado” (*idem*). Para a leitura da religiosidade, no primeiro foi observado historicamente, conforme afirmam Deus e Silva (2002) e Marques (2000), a transformação de festas e ritos pagãos em práticas cristãs. As práticas antes eram dedicadas a deuses pagãos, agora são consagradas a deuses do cristianismo.

⁸⁷ “A metade visível do símbolo, o ‘significante’ estará sempre carregada da máxima concreção [...] qualquer símbolo autêntico possui três dimensões concretas: é simultaneamente ‘cósmico’ [...], ‘onírico’ [...] e, finalmente ‘poético’, isto é, o símbolo apela igualmente à linguagem, e à linguagem que mais brota, logo, mais concreta. Mas também a outra metade do símbolo, a parte invisível e indivisível que faz dela um mundo de representações indiretas, de signos alegóricos sempre inadequados, constitui uma espécie lógica bem à parte” (DURAND, 1993, p.12).

Já o segundo, a substituição do tempo profano pelo sagrado, é explicado por Durand (2004, p.74) como um tempo litúrgico que terá o papel de substituir “o porvir profano”. No imaginário humano o fato do homem ter se dedicado às práticas religiosas dá-lhe o direito de participar das atividades profanas posteriormente. É o caso das festas Kalunga. Nestas os membros da comunidade participam dos ritos religiosos, pagam promessas, assistem às missas, cumprem suas obrigações com o santo. Após cumpridos ritos e rituais religiosos, os indivíduos participam da programação profana sem se sentirem culpados. Já o discurso proferido pelos líderes religiosos para o Kalunga convertido ao protestantismo, é de que este último não possui mais obrigações a serem cumpridas com o santo católico, e que a programação profana é considerada como mundana, impura e pecaminosa.

Contudo, para o Kalunga, independentemente de sua religião, há um imaginário coletivo. Este “é determinado pela idéia de fazer parte de algo. Partilha-se uma filosofia de vida, uma linguagem, uma atmosfera, uma idéia de mundo, uma visão das coisas, na encruzilhada do racional e do não-racional” (MAFFESOLI, 2001, p.80). Esse imaginário é construído no modo de ser e de se reconhecer como Kalunga. A construção da paisagem do imaginário para o kalunga está associada, portanto, a este imaginário coletivo da Comunidade. A essência do reconhecimento do modo de vida e das práticas tradicionais quilombolas são a base para a construção do imaginário Kalunga, consequentemente, do espaço invisível e da paisagem do imaginário.

Ao questionar aos membros da Comunidade o que é ser Kalunga, ouviu-se como resposta que é: “morar no Sítio”, “ser negro”, “descendente de escravo”; outro acrescentou: “depois que a Baiocchi veio, dizem aí que somos Kalunga porque nossos passados, os pais deles era tudo escravo que tava fugido. Mas, não! Somo diferente, somo igual o resto do povo [...] vivemo da lida, do roçado, nessa dificuldade que ocê ta veno aí” (Kalunga, masculino, 58 anos). O imaginário coletivo quilombola é composto de dois tipos de aspectos considerados marcas da sua subalternidade: o que os Kalunga dizem ser e o que os outros dizem que eles são. O primeiro é a “essência do ser Kalunga” e de seu imaginário: é o modo de vida ligado às práticas no campo, ao calendário festivo entre safras, as suas crenças, as suas histórias passadas ao longo de gerações sobre seres sagrados, entre outros aspectos. É ser um indivíduo, no qual sua subalternidade lhe parece orgânica e normal.

O segundo tipo consiste no discurso realizado pelo colonizador, por pesquisadores, pela mídia, pelo governo, e por agentes religiosos sobre de onde eles vieram, o que eles são e a importância deles e de suas tradições para a história da sociedade. Para esses agentes externos o Kalunga é ser um subalterno, e sua fala se dá por meio desses agentes externos, e

de suas representações locais que defendem interesses ora individuais, ora coletivos. Todos esses aspectos compõem o imaginário coletivo, que se dá por meio da definição de sua “concepção social de natureza”, traduzida e transformada em “artefatos materiais e simbólicos” (LUCHIARI, 2001, p.11).

De posse desses elementos simbólicos, presentes na paisagem do imaginário, a comunidade é construída e fortalecida em seu contexto histórico e social, seu imaginário e sua identidade. Os discursos apresentados pelos agentes são reproduzidos de forma conveniente, como uma maneira de explicar para “o outro”, principalmente para os agentes governamentais, a sua origem, assim como para justificar os benefícios recebidos, por meio dessa narrativa produzida por elementos impostos que acredita-se que o imaginário é interposto, intercalado, mesclado com tais informações.

No contexto das práticas tradicionais, das atividades cotidianas, das celebrações, a “essência do ser Kalunga” se sobrepõe aos discursos, e sua identidade territorial, sua relação de pertencimento com o território, apresenta-se mais forte que as pressões externas. Todavia, tais práticas tradicionais também são discursos que, em algum momento, foram construídos a partir de determinadas “pressões externas” agora esquecidas ou sublimadas em prol de sua “subalternidade” e “enraizamento tradicional”. Em ambos os casos é possível afirmar que tais elementos compõem o imaginário, e que a relação do imaginário do quilombola com suas crenças é ressignificada ou reafirmada, de acordo com o contexto social a que este está submetido.

Para que a religiosidade protestante adentrasse no imaginário do Kalunga, ela entrou pela vertente da espiritualidade, trazendo respostas racionais e esperança para elementos e práticas sem explicação racional. Deste modo, os Kalunga convertidos ao protestantismo tiveram suas normas, práticas tradicionais e seu modo de vida ressignificado, e consequentemente, a paisagem do imaginário, e o espaço invisível também receberam sentidos distintos dos originais apreendidos ao longo de suas construções espirituais. Contudo, a ideia de construção do imaginário coletivo, por meio da coletividade, da necessidade de fazer parte de um grupo, conforme Maffesoli (2001), toma uma dimensão dupla e conflituosa quando o Kalunga se converte. Ele é parte da Comunidade, do quilombo, assim como passa a ser também parte de um novo grupo, o protestante, conforme detalha-se no capítulo 4 desta tese.

O Kalunga inicialmente fica dividido entre realizar as práticas tradicionais de sua Comunidade, ou “abandonar” parte delas em detrimento a uma nova concepção religiosa, que promete cura, sucesso profissional, libertação dos pecados, benefícios espirituais e materiais

(como doações), e no fim garantir a vida eterna. Para vários quilombolas, não é o caso de todos, é mais cômodo ser, o que denomina-se aqui como, “protestante por conveniência”, e gerenciar a partir de suas próprias raízes os conflitos e as relações territoriais produzidas nos dois grupos, assim como produzir uma paisagem do imaginário na dimensão espiritual composta de elementos tradicionais e protestantes, e servir assim, ao que os pastores chamam de “dois senhores”, ao sagrado e ao profano.

Para esses agentes líderes religiosos a paisagem do imaginário dos Kalunga convertidos deveria ser “vista”, “sentida” ou “contemplada” em uma dimensão unicamente sagrada, religiosa. Nesta, o indivíduo adentra, pelo que os pastores denominam de “olhos da fé”, a uma “dimensão espiritual” e, sente o poder de Deus, a unção, o perdão, por meio do que os pregadores e ministrantes chamam de “toque do Espírito Santo”. Essa paisagem é estruturada mentalmente no intelecto do fiel por meio de um discurso religioso sobre a forma de elementos espirituais, que são invisíveis, intangíveis. Para os pastores essa paisagem está descrita pela Bíblia Sagrada por meio das experiências que personagens como Daniel, Ló, Jó, Maria, Moisés, Jesus, entre outros tiveram contato com o poder de Deus, e com seres espirituais, desde anjos até demônios.

Contudo, as paisagens do imaginário são construídas, principalmente, por meio do potencial expressivo do indivíduo, que dificilmente negará as práticas culturais apreendidas, vivenciadas e realizadas durante a sua história. Essa paisagem é caracterizada como cultural e espiritual, possui uma dimensão simbólica, pois é “portadora de significados, expressando valores, crenças, mitos e utopias” (CORRÊA & ROSENDAHL, 2004, p.8). A paisagem Kalunga é cultural, também, por estar ligada ao “discorso della memoria, della storia e della cultura, e, come tale, paradigma di valori etici ed estetici”⁸⁸ (ANDREOTTI, 2007, p.4).

A paisagem do imaginário do sujeito está relacionada, também, ao estado de espírito. Maffesoli (2001, p.75) afirma que o imaginário tem como elemento que o torna “imponderável” “o estado de espírito que caracteriza um povo”. O estado de espírito da Comunidade Kalunga, o sentimento de ser importante, ou de sofrer preconceito ou rejeição contribuiu na construção do imaginário. De acordo com Maffesoli (2001, p.76), “o imaginário é o estado de espírito de um grupo, de um país, de um Estado-nação, de uma comunidade, etc. O imaginário estabelece vínculo. É cimento social. Logo, se o imaginário liga, une numa mesma atmosfera, não pode ser individual”, e sim coletivo.

⁸⁸Tradução livre: “o discurso da memória, da história, e da cultura e, como tais, paradigma de valores éticos e estéticos” (ANDREOTTI, 2007, p.4).

Este estado de espírito também pode ser denominado ao que o filósofo Amiel (1978) considerou: a paisagem como um estado de alma no poema “Le paysage est un état d’âme”⁸⁹ publicado em 1852 referindo-se à beleza de um jardim, com flores, cores e cheiros. Tudo que era visto ou sentido, consistia no resultado do estado de espírito do poeta naquele momento. A imersão de detalhes, sentimentos, lembranças na paisagem estava associada à ideia de constituição de imagens. Ferreira (2008), na vertente bachelardiana, entende que essas imagens são como o resultado de um sonho, no qual o homem é caracterizado como um sonhador. Desse modo:

Em cada sonhador há em potência uma imagem, uma paisagem de lembranças acumuladas que se apagaram da memória, mas estão sempre renascendo em seus devaneios. A paisagem existe como um sonho anterior ao que se apresentou ao contemplador. O sonhador projeta, em consonância a sua imaginação, seu mundo, sua profundidade, suas impressões, em suma, seu passado longínquo (FERREIRA, 2008, p.145).

A paisagem da alma está relacionada, ainda, ao conjunto de sentidos do ser humano, conforme afirma, em seu poema, o escritor austríaco Hofmannsthal (1907):

Aber daß ihrer überhaupt welche entstehen, ist es nicht wie ein Wunder? Daß es von Worten gibt, aus weichen, wie der Funke aus dem geschlagenen dunklen Stein, die **Landschaften der Seele** hervorbrechen, die unermesslich sind wie der gestirnte Himmel, Landschaften, die sich ausdehnen im Raum und in der Zeit, und deren Anblick abzuweiden in uns ein **Sinn lebendig wird, der über alle Sinne ist**. Und dennoch entstehen solche Gedichte...(sic)⁹⁰ (HOFMANNSTHAL, 1907, p.101- grifo nosso).

A paisagem da alma apresentada nesse poema está distante de ser associada unicamente às questões religiosas, ou à sacralidade espacial. Ela é intangível e invisível, dotada de símbolos e de sentidos para o homem. É constituída pelo imaginário, na interpolação do real com o imaginário, do espiritual com o palpável. É uma paisagem que ocorre no espaço invisível, construída em um território invisível e em uma temporalidade própria. Ela é o que se denomina aqui como paisagem do imaginário. Esta última, por sua vez, é construída e ressignificada também no palco das relações territoriais, nos territórios, assim como nos discursos religiosos e contribuem para a existência e fortalecimento dos dogmas religiosos.

⁸⁹ Tradução Livre: A paisagem é um estado de espírito.

⁹⁰ Tradução livre: “Mas será que ela não se levantará, é como se ele não quisesse saber? A existência de palavras, de suave, como a faísca irrompeu da pedra escura batida, *as paisagens da alma, que são imensuráveis como o céu estrelado, paisagens que se estendem no espaço e no tempo, e pastam seus olhos em nós é um símbolo da vida, o qual é sobre todos os sentidos*. E ainda criado tais poemas” (HOFMANNSTHAL, 1907, p.101).

Estes discursos foram empreendidos ao longo da história do protestantismo. Essa religião, pregada atualmente no Brasil, chegou às comunidades tradicionais, como a Kalunga, por meio das ações de missionários que, historicamente, estabeleceram no território brasileiro Igrejas Protestantes. Neste contexto, apresenta-se no próximo capítulo os aspectos históricos e geográficos da religiosidade protestante.

CAPÍTULO 2: Religiosidade Protestante: aspectos históricos e geográficos para sua compreensão

A sociedade possui sua própria história e a reescreve diante de suas próprias mudanças, nos diz Raymond Aron (1965). Um dos maiores desafios deste capítulo foi definir o ponto de partida, de onde começar, para situar os aspectos histórico-geográficos pertinentes e de importância para a presente investigação. Deste modo, segue-se a proposta de Costa (2005) na qual esclarece da necessidade de o pesquisador ater-se aos fatos, assim como aos períodos de maior relevância.

Neste caso, este capítulo, trata de fatos alocados em um contexto social, político, histórico e cultural centrado ao longo da história do cristianismo. Apresenta-se neste, uma reflexão sobre a fundamentação bíblica utilizada pelo cristianismo para defender o criacionismo, a crença na existência de Deus, e a figura de Jesus Cristo como salvador. Em seguida, uma reflexão histórico-geográfica do protestantismo no mundo e no Brasil, tendo como ponto de partida os questionamentos feitos à Igreja Católica no fim da Idade Média. Encerra-se com uma apresentação de dados sobre o cristianismo no Estado de Goiás, e uma geografia da fé nos municípios de Teresina de Goiás, Cavalcante e Monte Alegre de Goiás.

2.1. Cristianismo: a onipotência de Deus como princípio fundador

O cristianismo é uma vertente religiosa que apoia a ideia, anteriormente apresentada, de que a religião tem como funções religar o homem ao sagrado e proporcionar a este uma forma de reler os fatos em busca de respostas inexplicáveis pela ciência. Para tal, a religiosidade cristã tem como um dos principais guias e referenciais instrutivos de seus dogmas a Bíblia Sagrada⁹¹. Desde a criação da humanidade, conforme relata o Livro de Gênesis, no Antigo Testamento, o homem possui uma relação de crença e fé em forças superiores, em Deus. Esse relacionamento tomou a forma do cristianismo em um cenário de forte devoção ao politeísmo greco-romano e ao judaísmo.

A crença na própria história criacionista é um elemento que marca a paisagem do imaginário da sociedade até os dias atuais. Dentro de uma fundamentação teológica a religiosidade cristã surgiu, histórica e efetivamente, com o cumprimento da promessa bíblica

⁹¹ A estrutura da Bíblia Sagrada, assim como sua relação com o discurso protestante, é detalhada no Capítulo 4 desta Tese.

do nascimento de um homem enviado por Deus para salvar o mundo do pecado e da iniquidade, este foi Jesus Cristo. Ele foi denominado de “Messias”, conforme relatam o Antigo e o Novo Testamento. Neste último a existência de promessas messiânicas⁹² nas quais afirmam sobre o nascimento do Filho de Deus reforçam a construção no imaginário humano da benignidade e da misericórdia do Criador para com a humanidade. Sobre essas promessas o Livro de Isaías 7:14 afirma: "Portanto o Senhor mesmo vos dará um sinal: eis que uma virgem conceberá, e dará à luz um filho, e será o seu nome Emanuel".

Além desse anúncio, o mesmo livro declara também a divindade de Jesus, ao descrever: "Porque um menino nos nasceu, um filho se nos deu; e o governo estará sobre os seus ombros; e o seu nome será: Maravilhoso Conselheiro, Deus Forte, Pai Eterno, Príncipe da Paz" (BÍBLIA, 2005 - Isaías 9:6). No enunciado todos esses atributos⁹³ são associados ao discurso da existência de um salvador. Essa concepção foi construída ao longo dos séculos, por meio de profecias, conforme é declarado em outros livros da Bíblia Sagrada, como é o caso do livro de Zacarias. Este detalha sobre a vida ministerial e a própria morte de Jesus, ao afirmar: "Alegra-te muito, ó filha de Sião; exulta, ó filha de Jerusalém; eis que vem a ti o teu rei; ele é justo e traz a salvação; ele é humilde e vem montado sobre um jumento, sobre um jumentinho, filho de jumenta" (BÍBLIA, 2005 - Zacarias 9:9).

Neste último versículo bíblico, Jesus é chamado de rei, e apresentado como um homem íntegro e humilde. Ele deixou sua majestade para viver como homem e cumprir sua missão na terra de salvar a humanidade. A crença nesses elementos apresentados reforça a construção do território invisível no cristianismo, no qual afirma a existência de um céu, no qual Ele habitava. Assim como também assume o papel de bom filho, e cumpre “sua missão”. No cristianismo recorrentemente é apresentada a concepção de que Deus tem um “projeto”, um “plano” na vida de cada pessoa. E Jesus é citado, entre outros personagens bíblicos, como o que cumpriu a sua. O homem, pelo fato de acreditar no cristianismo, e fazer dele seu norte espiritual, já pode ser entendido como um subalterno diante da soberania de Deus.

⁹² Promessas messiânicas: são promessas referentes ao nascimento de um Messias, um Salvador, considerado pelos cristãos como Jesus Cristo.

⁹³ Todas essas características de Deus excedem aos nomes lhe atribuídos biblicamente, conforme apresenta House (2000). De acordo com o autor, Deus é apresentado dentro de uma tríade na Bíblia Sagrada, na qual Ele é entendido como Ser Moral, por meio da Justiça, da Retidão, da Verdade, da Fidelidade, da Misericórdia, da Bondade, da Santidade, do Amor, da Bondade. Ele é entendido a partir da Criação na qual a ele é atribuída a Onisciência, a Onipresença, a Onipotência, a Imutabilidade. E por fim, Ele é compreendido no Tempo e no Espaço com a concepção de Eternidade, Imensidade, Auto-Existência e Personalidade. Todos esses elementos compõem a unidade da Trindade Divina, composta da Espiritualidade, da Perfeição e da Infinitude.

A ideia da grandeza de Deus é reafirmada por prenúncios realizados por meio das mensagens entregues pelos profetas sobre o nascimento de Jesus. Ao refletir sobre as profecias bíblicas, assim como sobre os milagres descritos na Bíblia Sagrada, observa-se também que elas confirmam ao imaginário dos fiéis a grandeza do “poder instituído por Deus” aos líderes religiosos. Missionários, profetas, bispos, pastores, entre outras denominações eclesiásticas, de posse desse poder, pregam o cristianismo tendo como um dos temas centrais os próprios passos de Jesus na terra.

Na Teologia, o nascimento de Jesus Cristo é confirmado nos Livros de Mateus, Marcos e Lucas do Novo Testamento, conforme as profecias proferidas ao longo dos tempos. Este é reafirmado como Filho de Deus porque “[...] Deus amou o mundo de tal maneira que deu seu Filho Unigênito, para que todo o que nele crê não pereça, mas tenha a vida eterna” (BÍBLIA, 2005 - João 3:16). Jesus aqui é caracterizado novamente como o salvador do mundo. Esse versículo dá margem para a crença em sua divindade pelos obreiros protestantes nos discursos religiosos realizados na atualidade.

O fato de existir tais prenúncios com o detalhamento do nascimento, vida e morte de Jesus, reforça o próprio discurso de este ser o salvador enviado por Deus, e materializa-se na paisagem imaginária do cristianismo. Assim como, corrobora para que este ganhe força nas pregações de suas múltiplas ramificações até os dias atuais. Nas Igrejas Protestantes da Comunidade Kalunga essas profecias e a declaração da grandeza do nome de Jesus estão presentes em todos os seus cultos e pregações.

As pregações cristãs trazem os ensinamentos de Jesus Cristo transmitidos ao longo de centenas de anos, por meio de tradições orais e escritas. Todavia, tais princípios foram ressignificados, adaptados, e até mesmo propositalmente alterados, para atender interesses políticos e econômicos, como é possível observar ao longo de toda a história da Igreja Cristã no mundo.

No entanto, a essência do cristianismo está distante da possibilidade de ser “uma religião cultural, porque não depende de uma cultura determinada; não é uma religião racial porque não depende de qualquer raça; não é uma religião de casta, de estamento, de classe, porque não depende de nenhum deles” (SANTOS, 2003, p. 25, § 1º). O cristianismo, para o autor, é entendido como a verdade, “uma religião do homem concreto, do homem tomado em sua totalidade, e por isso independente inclusive do tempo” (*idem*). Deste modo, o cristianismo consiste em uma religião na qual prioriza a espiritualidade, a liberdade, e a caridade do homem.

O homem concreto, denominado pelo autor, é aquele ligado a uma realidade ôntica. Este sujeito tem a percepção como uma das principais formas de entender a ação de alguém. Ele acredita na existência de Deus, mas tem uma percepção física imediata, além disso, ele carrega consigo uma memória, um conjunto de lembranças afetivas (TONDINELLI, s/d). Esse sujeito, por possuir sua fé associada aos elementos destacados pelo autor, é denominado como cristão. Se autodeclarar como tal é afirmar para si mesmo, e para a sociedade, que sua fé, suas crenças, seus planos e projetos, assim como os elementos de sua identidade territorial, são indissociáveis da dependência da misericórdia de Deus.

Ser cristão é ser “todo aquele que invoca, com respeito e amor, o nome de Cristo” (UNAMUNO, 2008, p.6)⁹⁴, é construir um território invisível composto de fé inquestionável em elementos invisíveis e intangíveis. É crer na existência de uma territorialidade religiosa permeada por seres espirituais. É confiar em Deus e em sua graça. É acreditar no incompreensível, no inexplicável, e no inexistente aos olhos humanos, mas claramente entendível aos “olhos espirituais”. É, portanto, crer na existência de uma sacralidade presente no espaço vivido, nas relações territoriais, nas identidades territoriais e nas paisagens culturais.

Neste contexto, o cristianismo, de acordo com Otto (2007, p.33), pode ser considerado uma religião racional⁹⁵. Para ser considerado como tal ele deve ter, no âmbito do divino, “conceitos claros e nítidos, acessíveis ao pensamento, à análise pensante, podendo inclusive ser definidos”. De acordo com o autor, o cristianismo possui a capacidade de reconhecer e de afirmar tais conceitos, tendo como um dos principais elementos a própria fé⁹⁶.

⁹⁴ Contudo, o autor repugna os que se afirmam “ortodoxos, sejam católicos ou protestantes – estes costumam ser tão intransigentes como aqueles – que negam o cristianismo dos que não interpretam o Evangelho como eles. Conheço um cristão protestante que nega que os unitários sejam cristãos” (UNAMUNO, 2008, p.6). O autor acreditava em um Cristianismo Heterodoxo, ausente de dogmas ou denominações.

⁹⁵ A racionalidade, na perspectiva de Max Weber, se distingue de acordo com o âmbito a que ela se refere. A racionalidade na política é distinta daquela entendida pela dimensão da religião. A teoria weberiana tem a racionalidade como um dos temas principais de discussão. De acordo com Habermas (2003), a teoria weberiana possui a racionalização em duas vertentes, são elas: cultural e social. A racionalização da religião está ligada à primeira vertente, a cultural. Há uma diferença entre racionalidade, racionalização e racionalismo. A racionalização consiste em um “processo histórico social no qual cresce progressivamente a capacidade de intervenção do homem na realidade de modo cada vez mais eficaz”, e distintamente, a racionalidade é “um processo que se dá na consciência dos agentes como motivação para suas ações, em função de critérios diversos”, já o racionalismo é entendido como uma “matriz cultural na qual estão inseridos sociedades e indivíduos” (GOMES; MAGALHÃES, 2008, p. 80; 82).

⁹⁶ Apesar de considerar o cristianismo uma religião racional, esse fato em momento algum “esgotaria a essência da divindade”, pelo contrário, “mesmo que os atributos racionais frequentemente ocupem o primeiro plano, eles de forma alguma esgotam a idéia da divindade, uma vez que se referem e têm validade apenas para algo irracional” (OTTO, 2007, p.34).

A fé consiste em crer no invisível e se dedicar a uma relação espiritual com o sagrado. Trevisan (2003) apresenta Jesus Cristo como o responsável pela definição da concepção de fé na Bíblia Sagrada ao afirmar que esta é “crer firmemente na realização da sua palavra” (BÍBLIA, 2005 - Marcos 11:23). O ato de crer para o cristão está relacionado a sua confiança em Deus e nas suas providências divinas, sem questionar ou “murmurar”. O autor explica que a “palavra” nesse enunciado é pertinente ao desejo, ao pensamento do homem, à imagem, à mentalização daquilo que se quer, à oração. O ato de realizar uma oração a um ser superior é um exercício de fé⁹⁷.

No cristianismo a fé em Deus é elemento considerado como fundamental para a concretização dos desejos. Jesus Cristo garantiu: “Aquele que tiver fé, fará as obras que eu faço e fará obras maiores ainda do que essas” (BÍBLIA, 2005 - João 14:12). Novamente, a vida dEle é colocada como exemplo e para comparação. Neste caso, o indivíduo realiza uma construção imagética sobre o que ele pode alcançar ao conseguir potencializar sua crença no sagrado. A fé, neste contexto, é praticada por pessoas que acreditam em Deus como único Ser superior existente no universo. Essa crença perpassa centenas de gerações que seguem os ensinamentos do cristianismo e creem no protestantismo como verdade.

2.2 Protestantes, evangélicos, “Porque há um só Deus”

Historicamente o cristianismo se estruturou como Igreja propriamente dita desde a denominada Igreja Primitiva, datada de 33 a 476 d.C.. Este intervalo compreendeu do que a Bíblia Sagrada chama de Pentecostes⁹⁸ até o fim do Império Romano, conforme destaca Steyer (2006). O Estado Romano consolidou o cristianismo como Igreja Católica, e o tornou religião oficial por meio de decretos e editos.

⁹⁷ Para os protestantes este sujeito é Deus, para alguns católicos há intermediários nesta relação, e os sujeitos da fé são santos.

⁹⁸ Pentecostes é denominada na Bíblia Sagrada como o “Dia de Pentecostes”. Este ocorreu a partir de uma promessa de Jesus Cristo ressuscitado, ele deixou como orientação aos seus discípulos: “Não vos ausenteis de Jerusalém, mas esperai a promessa do Pai, a qual, de mim ouvistes, disse ele [Jesus], pois João Batista batizou com água, mas vós sereis batizados com o Espírito Santo, não muito depois destes dias”, e acrescenta: “Mas recebereis poder, ao descer sobre vós o Espírito Santo, e serei minhas testemunhas, tanto em Jerusalém, como em toda a Judéia e Samaria, e até os confins da terra” (BÍBLIA, 2005 – Atos, 1. 4-5 e 8). Tendo dito essas palavras ocorreu a ascensão de Jesus. Após isso, a Bíblia Sagrada relata a descida do Espírito Santo à terra: “Todos foram cheios do Espírito Santo, e começaram a falar em outras línguas, conforme o Espírito Santo lhes concedia que falassem” (Op. Cit., 2005 – Atos, 2. 4). No dia de Pentecostes, conforme relata o livro de Atos na Bíblia Sagrada (2005), por meio da pregação dos apóstolos, se converteram ao cristianismo e foram batizadas cerca de três mil pessoas. Teologicamente a descida do Espírito Santo marcou o início da Igreja Primitiva, com o “empoderamento espiritual” dos apóstolos de Jesus Cristo.

Na Idade Média Igreja e Estado eram um único organismo. A soberania da Igreja manteve seu poder religioso ao longo de todo esse período com o discurso de evangelização, e juntamente com este, a posse de imensas propriedades e o uso do latim como língua. Os papas incentivaram e financiaram a realização das Cruzadas do Norte. Estas tiveram como objetivo, entre outros, a contenção do avanço da religião muçulmana por meio da pregação do cristianismo. Para a realização destas os papas prometiam indulgências⁹⁹ a todos os participantes, mobilizando milhares de pessoas. Todavia, aliado a esse discurso de conversão religiosa estava o interesse da Igreja e do Estado em conquistar outros territórios, desestabilizar alguns impérios, e apoiar outros.

A venda de indulgências na Igreja Medieval foi uma prática presente ao longo tanto do período de Alta quanto de Baixa Idade Média na qual visava “perdoar os pecados” e “garantir a salvação”. Todavia, questiona-se, se na atualidade, esta prática teria retomado nas igrejas neopentecostais com nova configuração. É comum ver igrejas dessa vertente nas últimas duas décadas, principalmente, comercializarem “quinquilharias ungidas”, objetos ungidos como canetas, toalhas, lenços, garrafa com água, sabonetes, entre outros com a promessa de se alcançar milagres. O fiel ao adquirir esses produtos deposita sua fé na realização de milagres, na purificação do seu lar, na realização profissional com a melhoria de salário ou mudança de emprego, e até mesmo no sucesso sentimental com um “casamento abençoado”. Seria, portanto, uma forma de comercialização da fé por meio de indulgências modernas camufladas.

Além das indulgências, a história da Igreja na Idade Média foi marcada por conflitos entre os imperadores, os líderes religiosos locais e o papa, autoridade máxima da Igreja Católica. Tais divergências levaram imperadores a se sobreporem às decisões da Igreja e a governarem de forma independente. Este fato gerou discordância na forma de pensar entre essas lideranças, até chegar a Cisma do Oriente.

⁹⁹“A teologia por trás da concessão de indulgências era a noção de que a Igreja tinha um 'tesouro' de boas obras acumulado pelos apóstolos e santos junto com a vida impecável de Cristo. O acesso a esse tesouro poderia ser concedido a qualquer membro da Igreja para reduzir ou eliminar o tempo que passaria no purgatório sendo purgado de seus pecados antes de ir para o céu. As indulgências podiam ser adquiridas mediante uma doação financeira ou, como nos séculos anteriores, pela execução de um serviço, como lutar nas cruzadas" (COLLINS; PRINCE, 2000, p.132).

2.2.1 A Grande Cisma: início dos questionamentos

Os primeiros sinais da realização da Cisma antecederam a determinação da liberdade de culto pelo Império Romano, por volta do ano de 250 d.C., diante do que ficou conhecido como a primeira grande perseguição, liderada pelo Imperador Décio. De acordo com Verdete (2009), nesta ocasião vários cristãos apostataram, negaram sua fé diante das perseguições, “pela primeira vez os cristãos de todo o Império foram obrigados a demonstrar a sua lealdade ao Estado: assim, teriam de negar a sua fé cristã e tomar parte nos sacrifícios pagãos” (op. cit., p.190).

Aqueles que desobedeciam a ordem do imperador eram mortos. Isso levou vários cristãos a realizarem ou simularem adorações pagãs como forma de se manterem vivos, e praticarem, de forma oculta, cultos cristãos. Esse fato colaborou para o aumento da ressignificação de algumas práticas culturais e religiosas, e contribuiu para uma divisão de ideias dentro do próprio cristianismo.

Posteriormente, “no século V, Roma e Constantinopla experimentaram [...] [outra] ruptura: o Cisma de Acácio, motivada pelas tendências monofisistas deste Patriarca” (VERDETE, 2009, p. 420). Essa cisma, que agravou os desentendimentos entre Roma e Constantinopla e levou a maior divisão da igreja, é denominada de Cisma do Oriente, datada de 1054 (op. cit., 2009).

Este período consistiu na cisão da Igreja Cristã em “duas organizações eclesiásticas autônomas: a Igreja Católica Apostólica Romana, com sua sede em Roma (Itália), e as Santas Igrejas Católicas Ortodoxas Orientais, em Constantinopla (Ásia Menor)”, conforme Steyer (2006, p.116). De acordo com o autor, essa separação está diretamente relacionada à divisão do Império Romano em Ocidental, no qual predominava o latim, e Oriental¹⁰⁰ em que o grego era a principal língua. Além das diferenças linguísticas e culturais (Quadro 3), os principais aspectos que contribuíram para o desacordo estavam pautados na disputa de poder pelo “governo universal da Igreja” (*idem*). E mesmo com a realização de vários Concílios como o de Lyon, em 1274 e de Florença, em 1439, na busca por uma reunificação da Igreja, ocorreu a queda de Constantinopla, assim como do Império Bizantino.

¹⁰⁰ “As causas deste cisma remontam aos primeiros séculos da Era cristã e têm muito a ver com a forma administrativa do Império Romano, como a transferência da capital para Nicomédia (depois Constantinopla) na Ásia Menor”, de acordo com Steyer (2006, p.116).

PRINCIPAIS DIFERENÇAS ENTRE AS IGREJAS CATÓLICAS DO OCIDENTE E DO ORIENTE	
Igreja Católica Apostólica Romana - Ocidente	Santas Igrejas Católicas Ortodoxas Orientais
• Língua predominante era o latim. • Uso de imagens nos cultos era normal – “Bíblia dos indoutos”. • O celibato era obrigatório para todos os clérigos.	• Tinha como principal língua o grego. • Uso de imagens nos cultos era motivo de conflitos entre iconoclastas (contra) e iconodulos (a favor). Crise entre Leão III e o Papa Gregório II. Conflito se encerrou no II Concílio de Nicéia, com a defesa em favor da adoração de imagens. • O celibato era exigido apenas para os Bispos.

Quadro 3: Principais Diferenças entre as Igrejas Católicas do Ocidente e do Oriente

Fonte: Steyer (2006, p.116); Verdete (2009, p.425).

Organização: Mota (2016).

Esta Cisma foi uma amostra de que a Igreja Católica Romana era passível de ser questionada. De fato, muito depois ocorreu a realização da Reforma Protestante para o estabelecimento de novas territorialidades religiosas dentro do próprio cristianismo.

2.2.2 Reforma Protestante: “a religião dos crentes”

O termo protestantismo foi cunhado com o advento da Reforma Protestante, no século XVI. Martinho Lutero¹⁰¹ foi um dos principais atores que deu início a esse Movimento, ele publicou/pregou 95 teses em 31 de outubro de 1517 na porta da Igreja do Castelo de Wittenberg, na Alemanha, nas quais protestava contra a doutrina estabelecida pela Igreja Católica Romana¹⁰². Um dos principais aspectos doutrinários que levou Lutero¹⁰³ a tomar essa iniciativa foi a venda de indulgências pela Igreja (IHU, 2011).

¹⁰¹ De acordo com Hahn (2011), Lutero teve forte influência das ideias de Guilherme de Occam (1280-1349). Este último teria afirmado “o papa não era infalível, que era o Concílio Geral e não o papa a mais alta autoridade na Igreja, que as Sagradas Escrituras eram a única e infalível autoridade em matéria de fé e prática e que em assuntos seculares a Igreja e o papa estavam subordinados ao Estado” (HAHN, 2011, p.80).

¹⁰² A Reforma Protestante suscitou em cinco princípios chave, chamados em latim de Solas, são eles: (1) *sola fide*, significa que a justificação (justiça divina) se dá somente pela fé, diferentemente, a Igreja Católica Romana pregava que a justificação se dava por meio da fé, mas que esta deveria ser acompanhada de boas obras; (2) *sola scriptura* significa que a Bíblia Sagrada consiste na única fonte escrita que foi deixada por Deus para o homem; (3) *solus Christus* tem como princípio que Jesus Cristo é o único mediador entre Deus e o homem, constituindo a rejeição dos demais santos que exerciam para a igreja o papel de mediadores; (4) *sola gratia* significa que a salvação do homem é imerecida, e que esta se dá somente pela graça de Deus, nesta o princípio da salvação advinda das boas obras, pregado pelo catolicismo é abandonado; (5) *solus deo gloria* consiste em afirmar que a glória deve ser dada somente a Deus, e que santos canonizados, assim como o próprio papa não devem receber adoração ou ter glória, conforme Declaração de Cambridge (BOICE; VEITH JÚNIOR; HORTON; FERGUSON, 1999) e Leão Neto (2012).

Denominado de Movimento Reformista, a Reforma Protestante ocorreu juntamente com o Renascimento. Este último teria atingido a elite social, e a Reforma teria alcançado a massa europeia. Cada país assumiu de forma diferente o posicionamento reformista. Holanda e França se ativeram às ideias de Calvino, já na Inglaterra a disputa entre rei e igreja originou o chamado anglicanismo¹⁰⁴ (ARRUDA e PILETTI, 1999). Este fato levou à criação de várias vertentes do cristianismo, que pode ser dividido em distintos ramos como o protestantismo, o anglicanismo, as igrejas orientais e o catolicismo romano¹⁰⁵.

Desde a Reforma a expressão “protestantismo” foi utilizada com a função de identificar, ou para a autoidentificação daqueles cristãos possuidores de uma fé distinta das ideias defendidas pela Igreja Católica. Mas quem seriam então os denominados protestantes? Seriam aqueles pertencentes às “igrejas que se originaram da Reforma ou que, embora surgidas posteriormente, guardam os princípios gerais do movimento [...]: luteranas, presbiterianas, metodistas, congressionais e batistas¹⁰⁶” (MENDONÇA, 2005, p.51). Estes cinco grupos se desdobram em dezenas, e depois centenas, de denominações congregacionais, que possuem e guardam os “princípios fundantes” do protestantismo.

Após a Reforma todas as igrejas protestantes eram caracterizadas como tradicionais¹⁰⁷. No final do século XIX e início do século XX surgiu dentro do protestantismo um ramo denominado de pentecostalismo. Este se iniciou nos Estados Unidos com influências europeias e com princípio da manifestação de glossolalia,¹⁰⁸ por meio do “Batismo pelo

¹⁰³ As teses apresentadas foram divulgadas na Alemanha e por toda a Europa. No ano seguinte, Martinho Lutero foi convocado a se apresentar à Igreja Católica Romana com a alegação que tivesse feito heresia contra a Igreja. Na oportunidade Lutero negou retirar tudo o que teria falado, sendo ele posteriormente excomungado pela Igreja (HUFF JUNIOR, 2013). Os cristãos reformistas teriam recebido o nome de "protestantes", esse é um dos motivos do nome: Reforma Protestante.

¹⁰⁴ A Igreja Anglicana apesar de ter lutado contra as ideias da Igreja Católica, recusa o título de Igreja Protestante, assumindo assim outra categoria de Igreja dentro do Cristianismo denominada de Anglicana (MENDONÇA, 2005).

¹⁰⁵ A Reforma emergiu as diferenças teológicas a que se propunham a Teologia Católica Romana Tradicional e a Teologia Reformada. Conforme apresenta House (2000), a Reforma destacou a importância de Deus, negou a adoração a Maria, mãe de Jesus, e ignorou o poder do papa e toda a estrutura da Igreja Católica em Roma.

¹⁰⁶ As Igrejas Batistas possuem uma resistência em serem caracterizadas como protestantes, devido a estarem inseridas em um contexto histórico distinto. No entanto, torna-se desnecessário, de acordo com o autor, a criação de uma categoria para caracterizar essa igreja. Com a finalidade de situar historicamente, ele a define como “integrante do protestantismo chamado tradicional ou histórico, tanto sob o ponto de vista teológico como eclesiológico” (MENDONÇA, 2005, p.51).

¹⁰⁷ Posteriormente se tornou sinônimo de um período e caracterização dessas igrejas – Protestantismo Tradicional.

¹⁰⁸ De acordo com Ricci (2006, p.III), a glossolalia, ou dom de línguas, “é um modo de orar em que o fiel, em êxtase, se expressa através de uma linguagem aparentemente ininteligível, acompanhada por expressões

Espírito Santo”,¹⁰⁹ conforme Ricci (2006). Após a década de 1960 surgiu outro movimento dentro do protestantismo denominado de neopentecostalismo, oriundo tanto de igrejas tradicionais quanto pentecostais.

Os neopentecostais possuem a liturgia de seus cultos dotada de maior número de cânticos e louvores. Eles pregam maior flexibilidade tanto às questões teológicas, quanto aos usos e costumes advindos das denominações antecedentes. Na Comunidade Kalunga, as igrejas protestantes físicas são, em sua maioria, consideradas como pentecostais. Contudo, várias localidades possuem acesso aos cultos televisivos de igrejas neopentecostais, o que leva diversos quilombolas a congregarem também em igrejas neopentecostais presentes nas zonas urbanas próximas ao Sítio.

Desde o início da disseminação do protestantismo, o nome protestante foi constantemente substituído pelo termo “evangélico” com o objetivo de identificar os cristãos não católicos. Esclarece-se que o conceito evangélico pode ser aplicado apenas a uma pequena parcela daqueles cristãos não católicos, o seu uso é considerado como inadequado para a identificação dos pentecostais e neopentecostais tendo em vista que estas vertentes do protestantismo romperam com um grupo considerado mais tradicional da Igreja (MENDONÇA, 2005). Deste modo, para fins desta investigação e escrita de tese, suprimiu-se o termo “evangélico”, e utilizou-se “protestante” quando o objetivo foi a generalização de suas ramificações.

Todas essas ramificações que constituíram as atuais denominações dentro do protestantismo comungam de dogmas distintos daqueles pregados pela Igreja Católica, entre outros, pode-se destacar a rejeição da idolatria. A idolatria consiste em tudo aquilo que é posto entre o homem e Deus. Deste modo, são inaceitáveis intercessores entre o homem e Deus além do Espírito Santo e de Jesus Cristo. No livro de I Timóteo afirma-se: “Porque há um só Deus, e um só Mediador entre Deus e os homens, Jesus Cristo homem” (BÍBLIA, 2005 - I Timóteo 2.5). A prática da idolatria, neste caso, está relacionada desde à adoração de

corporais que produzem sentimentos de alegria, transbordamento, choro, riso, saltos e gestos. [...] Trata-se de um dom institucional e ritualístico, que se apresenta durante culto e se desenvolve na instituição”.

¹⁰⁹ Diferentemente, as Igrejas Protestantes Tradicionais não acreditavam na manifestação do batismo pelo Espírito Santo nos tempos atuais. Conforme a Bíblia Sagrada, o Batismo pelo Espírito Santo ocorreu no “Dia de Pentecostes”, conforme apresentado anteriormente. Entre os versículos bíblicos que fazem referência a esse batismo estão Mateus 3:11-12: “Eu os batizo com água para arrependimento. Mas depois de mim vem alguém mais poderoso do que eu, tanto que não sou digno nem de levar as suas sandálias. Ele os batizará com o Espírito Santo e com fogo. Ele traz a pá em sua mão e limpará sua eira, juntando seu trigo no celeiro, mas queimará a palha com fogo que nunca se apaga”. E, Atos dos Apóstolos 1:5: “Pois João batizou com água, mas dentro de poucos dias vocês serão batizados com o Espírito Santo” (BÍBLIA, 2005). A Igreja Católica entende o Batismo no Espírito Santo de forma distinta das Igrejas protestantes.

santos, materializados em imagens ou não, com a justificativa destes atuarem como intercessores entre o homem e o sagrado, até à adoração de outros elementos ou pessoas.

Na Comunidade Kalunga a questão da idolatria é um dos conflitos presentes na relação entre católicos e protestantes. Entre os símbolos católicos em destaque estão as imagens de santos, os crucifixos, as velas, e as bandeiras das folias. Todos esses elementos compõem a paisagem do imaginário Kalunga, são parte das festas, assim como do cotidiano dos quilombolas, com seu modo de vida ligado à religiosidade do catolicismo popular.

Da mesma forma, o protestantismo não admite a realização de penitências em busca de milagres, com a justificativa de que “Jesus já morreu na Cruz do Calvário para isso”, ele proíbe as “práticas de benzeção”. Os benzedores e rezadores são sujeitos dotados de um tipo de poder tradicional e mítico, transmitido pelos familiares ou pessoas próximas. Eles “atendem às necessidades dos fiéis através de ritos que se realizam em suas casas”, e são “detentores de poderes e forças sobrenaturais” (STEIL, 2011, p. 24).

Na Comunidade Kalunga a crença nessas forças se equipara a aquela presenciada na Província de Gaza em Moçambique. Em ambas as localidades pastores protestantes condenam as práticas denominadas por alguns como feitiçaria, por outros como invocação, ou como benzeção. São elementos da cultura tradicional combatidos até hoje pelas igrejas protestantes com a justificativa de que aquele rito, assim como seus benefícios, está associado às forças malignas.

De acordo com um pastor protestante presente no Sítio, “esse povo acredita muito em feitiçaria, a gente ensina pra eles que não é certo, que é coisa do diabo, sabe? Mas é difícil deles entender” (Pastor protestante, masculino, 40 anos). Para os Kalunga, a benzeção é um componente cultural. Por ser uma prática realizada por membros da comunidade que receberam de Deus esse dom, eles acreditam que esta possui unicamente o poder de fazer o bem. São práticas das relações territoriais e das paisagens culturais da Comunidade.

Apesar de tais práticas se fazerem presentes, principalmente nas comunidades tradicionais, os sujeitos praticantes foram reprovados desde a Idade Média pelo clero por prática de “magia” ou de “superstição”¹¹⁰. Tais crenças populares marcaram de forma diversificada os territórios e as relações territoriais produzidas pelo cristianismo no Brasil.

¹¹⁰ Na verdade, “não podem ser vistos como superstição ou desvios daquilo que seria a verdadeira religião, mas como uma outra forma de organização e expressão do sagrado, ou melhor, da relação possível entre as coisas pertencentes a esta dimensão da vida social e aquelas identificadas como profanas e pertencentes ao mundo”. (STEIL, 2011, p. 25). Constantemente, as comunidades tradicionais creem mais nesses sujeitos, e nos rituais realizados por eles, que na medicina, ou nos remédios sintéticos.

2.2.3 Protestantismo no Brasil: invasão, imigração e conversão

No Brasil, a religião se iniciou com grupos de migrantes, teve uma absorção maior por meio da evangelização das classes baixas, até atingir, após mais de cinco décadas, atores sociais da desejada classe média. Denominada de protestantismo “crioulo”, ou “protestantismo de evangelização”, a evangelização protestante se fez presente em todos os países da América Latina e teve como principais missionários, além dos norte-americanos, os ingleses e os escoceses (BONINO, 2002). Esses três povos tiveram ação direta no território brasileiro, e influenciaram na entrada e no desenvolvimento de um protestantismo no Brasil¹¹¹.

A trajetória do protestantismo no Brasil é permeada pelos próprios marcos históricos do país. A entrada dessa vertente do cristianismo em território brasileiro se deu de maneira conflituosa devido à colonização do país ter ocorrido em uma ação conjunta do Estado português com a Igreja Católica. Esta última concedeu aos Reis de Portugal, desde o final do século XIV até o início do século XV, entre 1455 e 1515, o padroado¹¹². Se por um lado a Coroa Portuguesa teve despesas com navios, construção de igrejas e pagamento de membros do clero, por outro, tinha o direito de interferir em todas as decisões tomadas pela igreja, inclusive de recolher dízimos (MATOS, 2011).

O Estado português teve amplo controle sobre a Igreja Católica no período da colonização brasileira, e a presença do protestantismo era tida como um risco ao poder exercido no território colonizado. Esse fato assemelhou-se ao comportamento do Império Romano frente ao início do Cristianismo durante a Igreja Primitiva e ao longo da Idade Média.

Nos três primeiros séculos após o “descobrimento” do território brasileiro seu contato com o protestantismo se deu de forma esporádica, conforme Hahn (2011). De acordo com o autor, nesse período a presença dessa religião nessas terras se dava somente por meio de “um ou outro protestante aventureiro, soldado da fortuna ou náufrago, além da curta permanência

¹¹¹ Mendonça (2005, p. 51) defende na atualidade a existência de um “protestantismo no Brasil” e não em protestantismo brasileiro”. Com a justificativa de que o protestantismo praticado no país mantém suas raízes e matrizes denominacionais assim como uma dependência teológica do protestantismo norte-americano introduzido no país desde o início.

¹¹² O padroado consistia em situação na qual “a Igreja de Roma concedia a um governante civil certo grau de controle sobre uma igreja nacional em apreciação por seu zelo cristão e como incentivo para futuras ações em favor da igreja” (MATOS, 2011, s/p.).

de franceses e holandeses na tentativa que fizeram para se estabelecer no Brasil” (op. cit., p.63).

A evangelização/cristianização do território brasileiro efetivamente só ocorreu após o século XVIII, e foi composta de três momentos. O primeiro foi o intervalo dos séculos XVI, XVII e XVIII, o segundo ocorreu no século XIX, e o último no século XX (CÉSAR, 2000) (Figura 1).

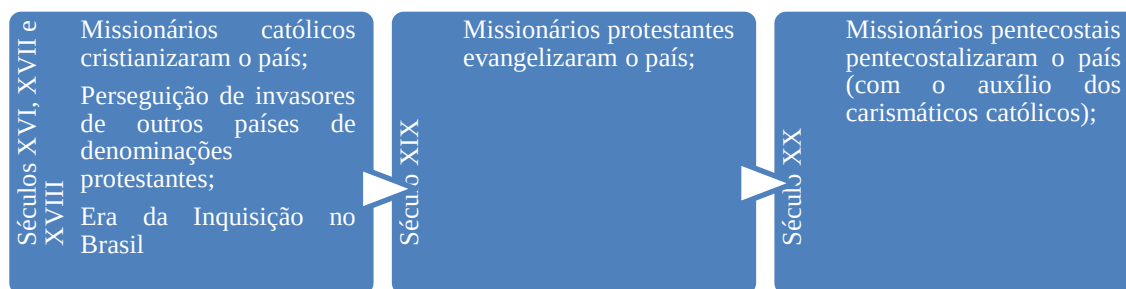


Figura 1: Períodos e caracterização da Evangelização do Território Brasileiro

Fontes: César (2000, p.14); Matos (s/d, s/p); Mendonça (2008).

Organização: Mota (2016).

O primeiro momento, mesmo tendo como soberania a cristianização por meio do catolicismo, foi marcado pelos conflitos advindos da Contra-Reforma¹¹³ na Europa. Tais conflitos tiveram um impacto direto na chegada e manifestação de colonos protestantes na colônia brasileira. Nos séculos XVI e XVII invasores Holandeses e Franceses que se denominavam protestantes foram expulsos. Posteriormente, franceses calvinistas chegaram à Baía de Guanabara, onde celebraram o primeiro culto protestante, que se tem registro, em território brasileiro em 10 de março de 1557 (MATOS, s/d). Todavia, eles também foram perseguidos, devido suas ideias serem distintas das daqueles colonizadores que os receberam.

Várias outras tentativas, que seguiram frustradas e perseguidas, de instalação do protestantismo no Brasil foram realizadas, sendo autorizada a entrada de missões protestantes no país, somente após a transferência da família real portuguesa para o Brasil. O início da liberdade de culto só foi dado no período monárquico¹¹⁴. No entanto, essa liberdade foi

¹¹³ A Contra-Reforma ocorreu como uma resposta à Reforma Protestante. Conhecida como Reforma Católica esse Movimento surgiu com o objetivo de fortalecer a Igreja Católica. Em 1545 o Concílio de Trento foi convocado e nele as ações definidas foram: a retomada de áreas que tinham sido influenciadas pelo protestantismo; a propagação do catolicismo por meio da catequização de não cristãos; e, por último a reabertura dos Tribunais de Inquisição (ARRUDA e PILETTI, 1999).

¹¹⁴ De acordo com o Art. 5. da “Constituição Política do Império do Brasil [sic]”, de 25 de março de 1824, “A Religião Catholica Apostolica Romana continuará a ser a Religião do Imperio. Todas as outras Religiões serão permitidas com seu culto domestico, ou particular em casas para isso destinadas, sem fôrma alguma exterior do Templo” (BRASIL, 1824).

acompanhada de restrições, como de os cultos serem realizados em locais sem caracterização exterior, assim como a própria limitação de direitos daqueles que professassem religião distinta daquela instituída pelo Estado¹¹⁵. Os territórios consolidados pelo protestantismo deveriam ser velados com o discurso de não atingirem a soberania do Estado e da Igreja Católica. O protestante, assim como os seus templos e suas práticas, era camuflado na paisagem cultural do país, sem visibilidade social e arquitetônica.

Apesar de ser autorizada a realização de cultos, nesse período as Leis do Código Criminal consideravam como ofensa à moral, à religião e aos bons costumes o culto a religiões distintas daquela do Estado. E indicava punição/multa para aqueles que não seguissem corretamente as indicações da “Constituição Política do Império do Brasil”:

Celebrar em casa ou edifício que tenha alguma forma exterior de templo, ou publicamente em qualquer lugar, o culto de outra religião que não seja o do Estado: PENAS. No grau máximo – serem dispersos pelo juiz de paz os que estiverem reunidos para o culto, demolição da forma exterior, e multa de 12\$, que pagará cada um (REILY, 2003, p. 48).

Essa constituição se alterou com a instituição da República no país, contexto no qual a liberdade de culto se instalou definitivamente como lei, e com a Constituição de 1988 ocorreu a confirmação da garantia dos direitos ao povo brasileiro, independentemente da fé professada. Em meio a esse contexto histórico, o protestantismo se instalou no Brasil com duas vertentes bem definidas: o Protestantismo de Imigração e o de Conversão. Souza (2011) acrescenta uma terceira vertente, o Protestantismo de Invasão. De acordo com ele, apesar de ter durado pouco tempo, se deu com os Franceses e Holandeses, nos séculos XVI e XVII, conforme apresentado anteriormente.

O Protestantismo de Invasão ocorreu de forma circunstancial, e seu impacto, de acordo com o autor, foi considerado inexpressivo no que se refere à disseminação do evangelho no território brasileiro. Diferentemente, o Protestantismo de Imigração chegou com imigrantes dos quais a religião fazia parte de sua vida e de sua cultura. Entre os primeiros que se estabeleceram com essa característica estão os alemães com o luteranismo e os norte-americanos com o anglicanismo, no sul e sudeste do país, respectivamente.

De acordo com Gaarder, Hellern, Notaker (2000, p. 310), “os protestantismos de imigração constituíam verdadeiros enclaves culturais, desinteressados em se abrir para os

¹¹⁵ Verifica-se que no Art. 95 afirma-se que todos podem ser eleitores, aptos a serem nomeados a Deputados, no entanto “Exceptuam-se”, entre outros, aqueles que “não professarem a Religião do Estado” (op. cit, Art. 95 parágrafo III). E, no Art. 179 – parágrafo V, se reafirma a liberdade de religião desde que haja respeito pela Religião do Estado, e não se ofenda “a moral pública” (BRASIL, 1824).

brasileiros e sem afã proselitista, retardando sobremaneira o processo de ‘nacionalização’ dessas igrejas”. Para os autores, o interesse desses sujeitos era tão somente de se desenvolverem social e economicamente no país. Durante esse processo tinham a prática de professarem sua fé em cultos, ainda que domésticos, sem pregar ou disseminar seus dogmas para a conversão de outrem.

Essa “ausência de interesse” na pregação das ideias protestantes era na verdade uma proibição de pregação da religião. Conforme destaca Hahn (2011, p.77), o “artigo XII do Tratado de Comércio [...] garantia uma certa tolerância religiosa aos súditos ingleses” no contexto da vinda da Família Real ao país. Contudo, não era permitido aos imigrantes “fazer proselitismo entre os brasileiros, suas igrejas deviam assemelhar-se a casas de habitação e não podiam falar mal da Igreja Católica” (*idem*)¹¹⁶. Apesar do pouco impacto considerado pelos autores, o Protestantismo de Imigração refletiu no estabelecimento de práticas religiosas distintas daquelas praticadas pela religião do Estado. As primeiras Igrejas desse seguimento instaladas efetivamente no país foram a Anglicana, no início da década de 1810, e a Luterana, em 1824.

Já o Protestantismo de Conversão entrou no país após a autorização da liberdade de culto, com o propósito de pregar o evangelho, e teve como principais agentes missionários batistas, metodistas, presbiterianos e episcopais (EUA). O Protestantismo de Conversão levou à “formação quase imediata de congregações protestantes com forte inclinação proselitista voltadas claramente para a conquista de mais brasileiros para o protestantismo” (GAARDER; HELLERN; NOTAKER, 2000, p.312).

A disseminação dessa vertente do protestantismo corroborou para que o país deixasse a concepção de “abandono missiológico”, apresentado Piedra (2006). O país estava em um momento histórico, considerado um campo fértil para a entrada do protestantismo, conforme expõe Forsyth (2006):

Com relação ao clero, o número de clérigos nativos era reduzido ao mínimo; os monastérios estavam vazios e praticamente não havia voluntário para o sacerdócio. Aqueles que estavam nas ordens santas eram, em sua maior parte, negligentes com relação à moral e às doutrinas e inteiramente desprovidos de visão e zelo apostólicos. As igrejas das cidades tinham a prioridade e atraíam os poucos padres disponíveis, enquanto as comunidades mais afastadas no vasto interior do país tinham de se contentar com visitas ocasionais dos padres, geralmente por motivo de alguma festa do santo local. [...] Tais reuniões, nas quais a laicidade desempenhava tão proeminente papel, aliado ao amor pela música, prepararam o caminho para o

¹¹⁶ Na ocasião da entrada dos ingleses e do anglicanismo no Brasil foi criado o “Livro de Oração Comum”. Foi o primeiro livro protestante no país e passou a ser utilizado tanto nos cultos em terra quanto nos navios (HAHN, 2011). Esse livro de oração era utilizado como um guia para a realização dos cultos, e nem todos os protestantes na época o aderiram, por discordarem de seus ritos propostos.

culto evangélico. Estas pessoas [...] não acharam estranho se reunirem numa casa, ao redor da Bíblia, e escutar a exposição ministrada por um deles mesmos. Uma coisa é certa **eles aprenderam mais a verdade ouvindo a Palavra de Deus exposta por um humilde crente do que de todos aqueles anos acumulados na mais meticulosa observância dos dias de santos [...]** (FORSYTH, 2006, p. 121-122 – Grifo nosso).

Se por um lado o catolicismo tinha como gargalo a ausência de ministros e padres católicos, principalmente nas áreas não urbanizadas, por outro, essa situação constituiu-se em oportunidade de expansão da religião protestante. O fato das famílias estarem acostumadas a realizarem suas rezas e cultos sem a presença de um líder religioso contribuiu para uma melhor aceitação dos missionários. Eles levavam consigo apenas uma Bíblia e a esta acompanhava um discurso de salvação eterna e libertação dos sofrimentos terrenos.

A condição subalterna da população já submissa ao colonizador português contribuiu para a aceitação do discurso protestante. Este último foi entendido pelo sujeito como um processo de libertação de opiniões antes consideradas como alienadoras. Contudo, os missionários protestantes trouxeram consigo outras formas de pensar o sagrado, distintas tanto das indígenas e africanas, quanto das ensinadas dentro da matriz do catolicismo tradicional e popular. O protestantismo, naquele momento, era uma forma de se relacionar com o sagrado permeada de dogmas contrários aqueles praticados pela sociedade brasileira.

Aspectos associados ao modo de vida, as práticas cotidianas, as relações territoriais, a identidade territorial, a relação de pertencimento do sujeito com o lugar, assim como a própria concepção de produção das paisagens culturais sob a perspectiva da cultura brasileira, foram ignoradas diante do cenário protestante que se construía. Para os missionários as práticas culturais existentes no território brasileiro eram distorcidas dos dogmas pregados pelo protestantismo. O sujeito que aderiu a essa “nova proposta” de religiosidade, centrada na ideia de libertação, continuava em sua condição subalterna, pois, ao invés de deixar de ser colonizado, ganhava, acompanhado do processo de expansão da religião, um líder religioso, portador e transmissor de um discurso ideológico e religioso.

A expansão protestante ocorreu tanto no meio urbano quanto no meio rural¹¹⁷. Os obreiros dessa religião tinham como campo missionário pessoas as quais suas práticas cotidianas eram diretamente influenciadas pelo catolicismo, inclusive o calendário festivo da população que estava associado aos santos Católicos. “O protestantismo que chegou no Brasil

¹¹⁷ Diferentemente, a expansão do protestantismo na Argentina foi essencialmente urbana (CARBALLO, 2007).

jamais se identificou [efetivamente] com a cultura brasileira”¹¹⁸(MENDONÇA, 2005, p.51). Pelo contrário, as práticas protestantes negaram e contradizem até a atualidade o modo de vida das populações tradicionais.

Essa falta de identificação com as práticas culturais se fez maior nas igrejas tradicionais e pentecostais. Diferentemente, as neopentecostais possuem na atualidade maior flexibilidade nos usos e costumes e nos dogmas religiosos. Todavia, todas as vertentes protestantes concordam com o propósito de pregar o evangelho e discordam de práticas católicas pertinentes, principalmente, a adoração de imagens. Essa ausência de identificação apresentada por Mendonça (2005) está relacionada, também, à não absorção das práticas culturais locais. As populações tradicionais seguiam uma mistura do catolicismo popular com práticas de religiões de matrizes africanas e credices em seres mágicos.

O combate por parte do protestantismo a esses elementos da cultura local levou a uma histórica ressignificação, por parte dos convertidos ao protestantismo, de suas práticas culturais, das suas relações territoriais, das suas identidades territoriais, da produção de suas paisagens culturais. Assim como no passado, na atualidade essa ressignificação realizada por meio da inserção do discurso religioso em comunidades tradicionais é evidente tanto em grandes congregações quanto em pequenos grupos.

A pregação do protestantismo no Brasil se iniciou em pequenos grupos familiares e trouxe consigo elementos próprios dos países de origem dos missionários, como o formato do culto, além dos usos e costumes que deveriam ser seguidos. Tais transformações contribuíram para uma ressignificação da identidade territorial dos brasileiros “crentes”¹¹⁹. Esse fato agregou conflitos em distintas esferas sociais, de acordo com a abrangência do próprio culto protestante. As pregações dos agentes religiosos que, sutilmente, se iniciaram em casas nas quais envolviam familiares e a vizinhança e, logo atingiu núcleos de moradores da localidade, demandou a instalação dos templos das igrejas e uma maior consolidação da própria estrutura religiosa.

A estrutura das igrejas protestantes, desde sua entrada no Brasil, passou por diversas mudanças e resultou no aparecimento de centenas de denominações/igrejas, assim como um

¹¹⁸ Para Mendonça (2005) o protestantismo inserido no país possui um formato norte-americano com “matrizes denominacionais e dependência teológica”. O autor, ao refletir sobre o protestantismo no Brasil, explica que é uma contradição falar em “Protestantismo Brasileiro”, pois ele não se identificou com a cultura local. Ele destaca “Protestantismo no Brasil” como expressão ideal para referir-se a essa religião no país. No entanto, Léonard (1981) defende a ideia de Protestantismo Brasileiro, diante das particularidades histórico-sociais vividas pelas igrejas protestantes desde sua entrada no país.

¹¹⁹ Utiliza-se para fins desta investigação a expressão: “crentes”, como sinônimo de protestantes, ou de brasileiros convertidos ao protestantismo.

aumento considerável de convertidos¹²⁰. Das três ramificações do protestantismo - tradicional, pentecostal e neopentecostal - a que se instalou inicialmente no Brasil foi a tradicional no período colonial¹²¹, e posteriormente as demais surgiram.

Entre os primeiros pastores missionários presentes em solo brasileiro destacam-se Robert Kalley, que chegou ao país em 1855, e Ashbel Green Simonton, em 1859. O primeiro iniciou seus trabalhos de evangelização de maneira independente e fundou a Igreja Congregacional no Brasil. Já o segundo teve auxílio da Junta Missionária de Nova York, e foi pioneiro na criação da Igreja Presbiteriana do Brasil. Ele contou com o apoio do primeiro pastor ordenado no país, o ex-padre José Manoel da Conceição, que renunciou o sacerdócio católico e se converteu ao protestantismo em 1864. Essa é considerada “a maior e mais antiga denominação reformada do país” (IPB, s/d, s/p).

A Igreja Presbiteriana constituiu ações e dogmas que foram norteadores para outras instituições protestantes no país. Entre tais diretrizes destaca-se a criação de uma estrutura de rito para os cultos no território brasileiro¹²². A Igreja Presbiteriana, ao longo de sua história, implantou o Seminário Teológico no Rio de Janeiro em parceria com a Igreja Luterana, e criou escolas de ensino secundário. Diferentemente, a Igreja Congregacional no Brasil não investiu em formação de pastores, e teve seu crescimento limitado¹²³.

Posteriormente as atividades das Igrejas Congregacional e Presbiteriana, o protestantismo iniciou uma rápida disseminação denominacional. Conforme destacam Fernando (2001), Mendonça (2005), Cavalni (2005), Paegle (2008), Matos (s/d; 2011), Hahn (2011), Teixeira Neto (2015), entre outros autores, se instalaram até o fim do século XIX as Igrejas: Metodista (IM), Batista Casa de Oração (IM), Evangélica Brasileira, Batista do

¹²⁰ De acordo com o Censo Demográfico de 2010, IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística), cerca de 42.275.439 de brasileiros são protestantes (divididos em Igrejas Evangélicas de Missão, Pentecostais, ou Não Determinadas).

¹²¹ Assunto discutido por Émile G. Leonard. Este está entre os primeiros pesquisadores que se dedicaram ao estudo da história do protestantismo no Brasil, ele destaca-se com a obra *Protestantismo Brasileiro*, publicada originalmente em 1963. O pesquisador lecionava no Brasil na década de 1940. O estudioso era francês, e foi convidado para ministrar aulas na Universidade de São Paulo (LÉONARD, 1981). O historiador tinha um perfil diferente dos demais estudiosos da temática, era formado em história, não era pastor, e tinha prestígio e projeção acadêmica (WATANABE, 2007).

¹²² Apesar de nunca ter sido considerado um documento oficial da Igreja Presbiteriana do Brasil, os ritos de seus cultos seguiam a estrutura proposta pelo “Manual de Culto” publicado por Carvalhosa em 1892. Esse manual passou a ser “seguido” por outras denominações, e até a atualidade as igrejas protestantes ainda seguem uma estrutura muito parecida com a proposta por ele. Assim como mantém a ideia de ordem no templo, principalmente com relação às crianças e à reverência para leitura da Bíblia Sagrada (HAHN, 2011).

¹²³ Antes destes já havia se instalado no Brasil Igrejas Anglicanas e Luteranas, conforme apresentado anteriormente.

Brasil, Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB), Episcopal Anglicana do Brasil, e Adventista do Sétimo Dia.

Esses autores explicam que a partir de 1900 até o fim da primeira metade do século surgiram as Igrejas: 1901 - Cristã Evangélica do Brasil (ICEB), 1903 - Presbiteriana Independente do Brasil (IPI), 1904 - Evangélica Luterana do Brasil (IELB), 1910 - Congregação Cristã no Brasil (CCB), 1911 - Evangélica Assembleia de Deus (IEAD), 1926 - Evangélica Holiness do Brasil, 1930 - Metodista do Brasil, 1932 - Adventista da Promessa (IAP), 1932 - de Cristo no Brasil (IC), 1935 - de Cristo Pentecostal no Brasil, 1936 - Igreja Metodista Livre (IMEL), 1937 - Igreja de Cristo Pentecostal no Brasil, 1939 - Missão Evangélica Pentecostal do Brasil (MEPB), 1940 - Igreja Presbiteriana Conservadora do Brasil, 1942 - Igreja Evangélica Congregacional do Brasil (IECB), 1946 - Igreja Evangélica Avivamento Bíblico (IEAB), 1949 - Igreja de Cristo no Brasil. A maioria dessas já dentro de uma vertente pentecostal.

O pentecostalismo nasceu no Brasil sob a influência europeia, por meio do italiano Luigi Francescon, em Recife (PE) com a Congregação Cristã do Brasil (CCB), e dos suecos Daniel Burger e Gunnar Virgen, em Belém (PA) com a fundação da Igreja Evangélica Assembleia de Deus, ambas no início da década de 1910 (NOVAES, 2001). Após a instalação dessas duas igrejas iniciou-se o que Paegle (2008) e Teixeira Neto (2015) denominam de Três Ondas Pentecostais (Figura 2).

A primeira “onda” ocorreu entre 1910 até o fim da década de 1940. Entre as igrejas presentes nessa primeira onda, destaca-se na atualidade a Igreja Evangélica Assembleia de Deus, com cerca de 12.314.410 fiéis no país (CENSO, 2010). Essa denominação tem especial atenção nesta tese por consistir-se na Igreja com maior presença física, templos religiosos, na Comunidade Kalunga.

A instalação dessas igrejas pentecostais no Brasil em meados do século XX foi considerada pela Igreja Católica como uma “heresia moderna” devido à forma como seus fiéis se relacionavam com o sagrado. Os cultos das igrejas protestantes tradicionais tinham como característica o contexto de ritualização, com orações, pregação da palavra, e músicas. Todavia, as reuniões nas congregações das igrejas pentecostais eram denominadas como “cultos barulhentos”. Nestes os indivíduos possuíam uma distinta relação com o sagrado por meio da glossolalia, do batismo no Espírito Santo, da musicalidade, das revelações por parte do sagrado para o homem, das profecias, entre outros elementos.

A forma de manifestação do sagrado nas igrejas pentecostais associada ao “êxodo rural, [a]o ‘inchamento’ das cidades, a falta de urbanização e a industrialização explicariam

tanto o crescimento pentecostal quanto conservadorismo/alienação de seus membros” (NOVAES, 2001, p.69). Esse cenário colaborou, de acordo com a autora, para a conversão de migrantes no rural e nos centros urbanos, devido ao êxodo em curso. Apesar de apresentar uma forma de relacionamento com o sagrado, com Deus, distinta das igrejas tradicionais, as igrejas protestantes se tornaram conhecidas pelo conservadorismo quanto aos usos e costumes seguidos pelos seus membros.



Figura 2: Ondas do Pentecostalismo no Brasil
Fontes: Teixeira Neto (2015); Paegle (2008).
Organização: Mota (2016).

A perspectiva conservadora com relação aos usos e costumes foi herança dos países de origem dos missionários fundadores dessas religiões no país, e se mantém, até a atualidade, arraigada nos dogmas e doutrinas das igrejas pentecostais. Historicamente, essas igrejas

tiveram grande preocupação com o comportamento de seus membros e com a forma deles se apresentarem para a sociedade. A ideia de que o cristão deve ser diferente tanto na conduta quanto na aparência foi amplamente disseminada pelo pentecostalismo e adotada, parcialmente, por algumas denominações neopentecostais.

Nos anos de 1950 ocorreu a “Segunda Onda Pentecostal” na qual a abertura de igrejas pentecostais se intensificou com relação a “Primeira Onda”. Dentre as igrejas pentecostais dessa “onda” verifica-se, conforme o último Censo (2010), a expressividade na distribuição territorial e nos números de fiéis, das igrejas: o Brasil para Cristo (196.665 fiéis), Evangelho Quadrangular (1.808.389 fiéis), Casa da Benção (125.550 fiéis), Deus é Amor (845.383 fiéis), Maranata (356.021 fiéis), e Nova Vida (90.568 fiéis). Essas denominações tiveram sua expansão e sua consolidação nas décadas de 1950 e 1960, e estão atualmente em todas as unidades federativas do país.

A terceira e última “Onda Pentecostal” apresentada por Paegle (2008) e Teixeira Neto (2015) ocorreu do final dos anos de 1970 até a década de 1990. De acordo com ele, essa “onda” rompeu com o pentecostalismo tido como clássico, quando se iniciaram as denominadas Igrejas Neopentecostais. Essas instituições religiosas tinham como características distintas das igrejas pentecostais o fato de serem “menos rígidas quanto ao respeito aos hábitos e costumes pregados” (TEIXEIRA NETO, 2015, p.5).

Várias igrejas criadas nesse período adotaram e pregam até a atualidade a Teologia da Prosperidade¹²⁴ (TP). Essa Teologia se iniciou nos Estados Unidos no cenário da “Grande Depressão”, e teve como seus principais difusores Essek William Kenyon e Kenneth Erwin Hagin. A disseminação das ideias da TP ganhou força com a mudança do contexto econômico vivido pelo país norte-americano. Este saiu de uma condição de crise, com juros altos, aumento da inflação, desemprego, e foi para uma confortável posição de potência mundial¹²⁵(MARIANO, 2005).

O movimento doutrinário da TP se instalou no Brasil por meio das Igrejas Neopentecostais. Elas pregavam aos seus fiéis a possibilidade de obter prosperidade em suas vidas sendo crentes. Diferentemente da leitura de mundo das igrejas pentecostais, que pregam a dependência da graça de Deus, a igreja neopentecostal se afirmam como “intermediária

¹²⁴ Sobre a relação do homem com o dinheiro Foster (2001) afirma que “Se o dinheiro lançou garra sobre seu coração, dê uma parte e sinta a liberdade interior. Simplicidade é liberdade, não escravidão”. Todavia, o discurso da TP evidencia o sucesso financeiro do fiel, e a bênção divina sobre sua vida, conforme afirma Luz (2011)..

¹²⁵ Conforme destaca Hobsbawm (1995), os Estados Unidos nas décadas de 1940 a 1970 teve um grande crescimento econômico, devido ao impulso do desenvolvimento tecnológico, das alianças internacionais.

entre o fiel e Deus, na medida em que apenas a doação à instituição religiosa pode mover a divindade a liberar milagres sobre o fiel” (SOUSA, 2011, p.242-243). Essa ideia está associada, entre outras, à passagem bíblica: “Por isso vos digo que todas as coisas que pedirdes, orando, crede receber, e tê-las-eis” (BÍBLIA, 2005 - Marcos 11:24).

O fiel tem, neste enunciado, o entendimento de ser possível conseguir qualquer coisa, basta pedir em oração e crer. Deste modo, “a instituição da prosperidade, como alvo imediato da fé, mostra que o pentecostalismo acresce o campo de intervenção da fé, [...] a crença passa também a ser motivada pelo que se vê”, esta crença “deixou de ser um fim em si mesma e tornou-se mediadora de conquistas” (SOUZA, 2004, p.47).

Neste sentido, os fiéis se dedicam nos cultos, com o objetivo de alcançar a cura, a solução dos problemas e das “causas perdidas”. Esse discurso associa a felicidade plena ao fato de se ter uma vida próspera. Sobre a relação das igrejas com a TP, Paegle (2008, p.91) destaca a realização de uma “McDonaldização da fé”, na qual “forma-se um *drive thru* religioso, onde o fiel serve-se de acordo com as suas preferências”. A vontade humana sobrepõe a própria autoridade de Deus e o visual torna-se mais importante que a própria Bíblia Sagrada.

Sobre esse apelo visual, as igrejas neopentecostais têm, entre outras, a característica de serem as primeiras no país a utilizar, desde o início, as novas tecnologias para disseminação de suas ideias. Tal prática compõe a tendência norte-americana da TP pregada no “televangelismo”. De acordo com Sousa (2011), é por intermédio do discurso dos “televangelistas”, voltado para a prosperidade, que ocorre a materialização das crenças dos telespectadores. Por meio desse modelo de evangelismo as pessoas encontram conforto para suas angústias, se sentem motivadas a se dedicarem mais aos seus projetos pessoais, assim como são incentivadas a colaborarem financeiramente, mediante a entrega de ofertas e dízimos, com “a obra de Deus”.

Os pastores pentecostais entrevistados discordam da TP. Para eles, essa é uma forma equivocada de entender a relação entre Deus e o homem. Nas palavras de um pastor da Igreja Assembleia de Deus, o discurso neopentecostal da TP

“acha que o homem tem o direito de colocar Deus na parede? E não é, assim não! O homem tem que desejar ser próspero, mas Deus não tem obrigação de torná-lo assim ou até mesmo de curar uma pessoa. Nem todos têm condições estruturais [...] de se tornar um empresário, de ter sucesso nos negócios. Vai que a pessoa sabe fazer bem feito é bolo, doce. Aí você quer que ela tenha uma loja, com todos aqueles problemas, impostos e tudo mais. A pessoa se tornará infeliz, num acha? A TP pode ser positiva por incentivar, mas pode ser muito negativa por colocar no crente um desejo que ele não tem condições de atingir. Isso vai causar uma enorme frustração” (Pastor, masculino, 39 anos).

Por outro lado, para os pastores de igrejas neopentecostais presentes nas cidades de Cavalcante, Teresina de Goiás e Monte Alegre de Goiás, a TP vai ao encontro dos anseios e interesses da sociedade. O líder religioso de uma igreja neopentecostal afirma que os fiéis buscam a igreja com o objetivo de encontrar “solução para seus problemas, alívio para aquilo que os angustiam”. Conforme o pastor “difícilmente, os problemas das pessoas estão desassociados das questões financeiras, sabe? Por isso exercitamos a fé delas, elas vêm nos nossos cultos aqui na igreja ou assistem pela televisão com o Bispo” (Pastor, masculino, 42 anos). No discurso do pastor há um destaque para a presença o “televangelismo” na TP.

O “televangelismo”, a ampliação das publicações cristãs, o aumento de cantores com CDs gravados, entre outros¹²⁶, são aqui considerados elementos que contribuíram para a disseminação dessa teologia. Esses elementos auxiliaram, ainda, no próprio aumento do número censitário dos protestantes denominados de evangélicos não determinados, pertencentes a igrejas distintas daquelas da “Segunda Onda”.

Após os anos 2000, o número de denominações, pentecostais e neopentecostais, aumentou, tornando-se difícil o seu real mapeamento. Principalmente pelo fato da existência de várias outras igrejas com denominações locais vinculadas a outros níveis hierárquicos, como é o caso das Convenções. No Brasil a estrutura organizacional das Igrejas Protestantes ocorre da seguinte forma (Figura 3):

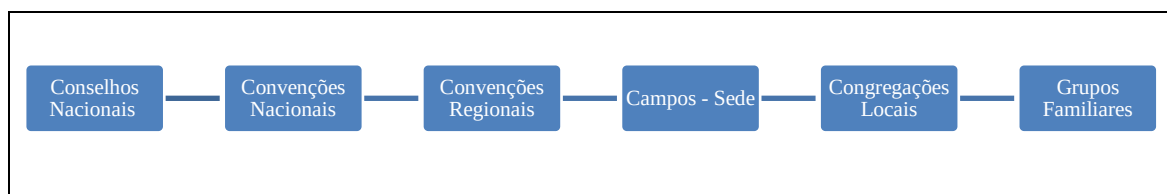


Figura 3: Estrutura Organizacional das Igrejas Protestantes Brasileiras

Fonte: Pastores de Igrejas Protestantes– Pentecostais.

Organização: Mota (2016).

Cada seguimento denominacional estabelece suas próprias redes e relações territoriais. Com seus próprios Conselhos e Convenções aos quais está vinculado. O exemplo disso são as

¹²⁶ No final da década de 1990, Ramos (2003) cita que no início dos anos 2000 o Brasil foi considerado o terceiro maior país consumidor de publicações evangélicas. Em 2012 o mercado de produtos evangélicos contabilizou cerca de 12 bilhões, dos quais R\$ 479 eram provenientes de publicações, conforme dados da pesquisa da Escola Superior de Propaganda e Marketing (ESPM), publicados pelo Globo Notícias (2013). No contexto do alto consumo deste tipo de itens, foi criada em São Paulo a Feira Internacional do Mercado Cristão. Sobre essa forma de comercialização, Fernandes (2002) afirma que “Foi-se o tempo em que os produtos cristãos se limitavam a Bíblias, terços e imagens de apóstolos”, de acordo com o autor, nessa feira foram comercializados vários outros tipos de produtos, que vão desde livros de receitas com citações bíblicas, jogos com perguntas e respostas bíblicas no formato do “Show do Milhão - SBT”, até produtos infantis como bonecos e sandálias da marca “Smilingüido” (Smilingüido é um desenho animado de uma formiga que louva a Deus).

Assembleias de Deus ligadas ao Ministério Madureira presentes no Estado de Goiás. A maioria delas se inicia com grupos familiares liderados por pastores locais. Estes dão origem às congregações (filiais), ligadas a Campos-sede (matrizes), que por sua vez estão associadas à Convenções Estaduais (Regionais). Estas são vinculadas à Convenções Nacionais, que por fim estão conectadas a Conselhos e Convenções Nacionais (Figura 4).



Figura 4: Estrutura Organizacional das Igrejas Assembleia de Deus Ministério Madureira no Estado de Goiás

Fontes: Pastores de Igrejas Protestantes; CONAMAD (s/d).

Organização: Mota (2016).

Os Conselhos e Convenções Nacionais são presididos por pastores presidentes dos Campos, que compõem as Convenções Regionais. Essa estrutura é uma forma de fortalecimento das denominações ligadas às Convenções, além de ser como uma forma de ter representatividade e força junto às esferas políticas. Essa estrutura permite, ainda, a tentativa de uma homogeneização de decisões quanto ao papel das lideranças, o material didático utilizado no ensino da palavra cristã, e os usos e costumes adotados.

Por meio da estrutura e da rápida disseminação de denominações, principalmente ligadas ao pentecostalismo e neopentecostalismo, é possível afirmar que o Protestantismo no Brasil historicamente se deu por meio de uma formação ramificada. Todavia, ele constitui, até a atualidade, redes que integram as congregações, mas que nem sempre estão voltadas para ajuda mútua de uma Igreja Visível. Essas redes colaboram para a formação e fortalecimento de uma Igreja Invisível¹²⁷.

Todas as igrejas até aqui citadas se iniciaram ou absorveram os pilares do Cristianismo ensinados por Jesus Cristo. Com o passar do tempo elas se ramificaram, dividiram-se devido à discordância de ideias, preceitos, usos e costumes, vertentes teológicas adotadas, entre outros pontos de conflito. A discordância de ideias está entre os principais motivos de cisão de igrejas e abertura de novas congregações, o que leva à inserção de outras denominações na paisagem protestante. Isso resultou em uma estrutura dinâmica e inacabada do que se entende de ramificações do protestantismo (Figura 5).

¹²⁷ Sobre as diferenças de Igreja Visível e Invisível apresenta-se maior detalhamento Apêndice D.

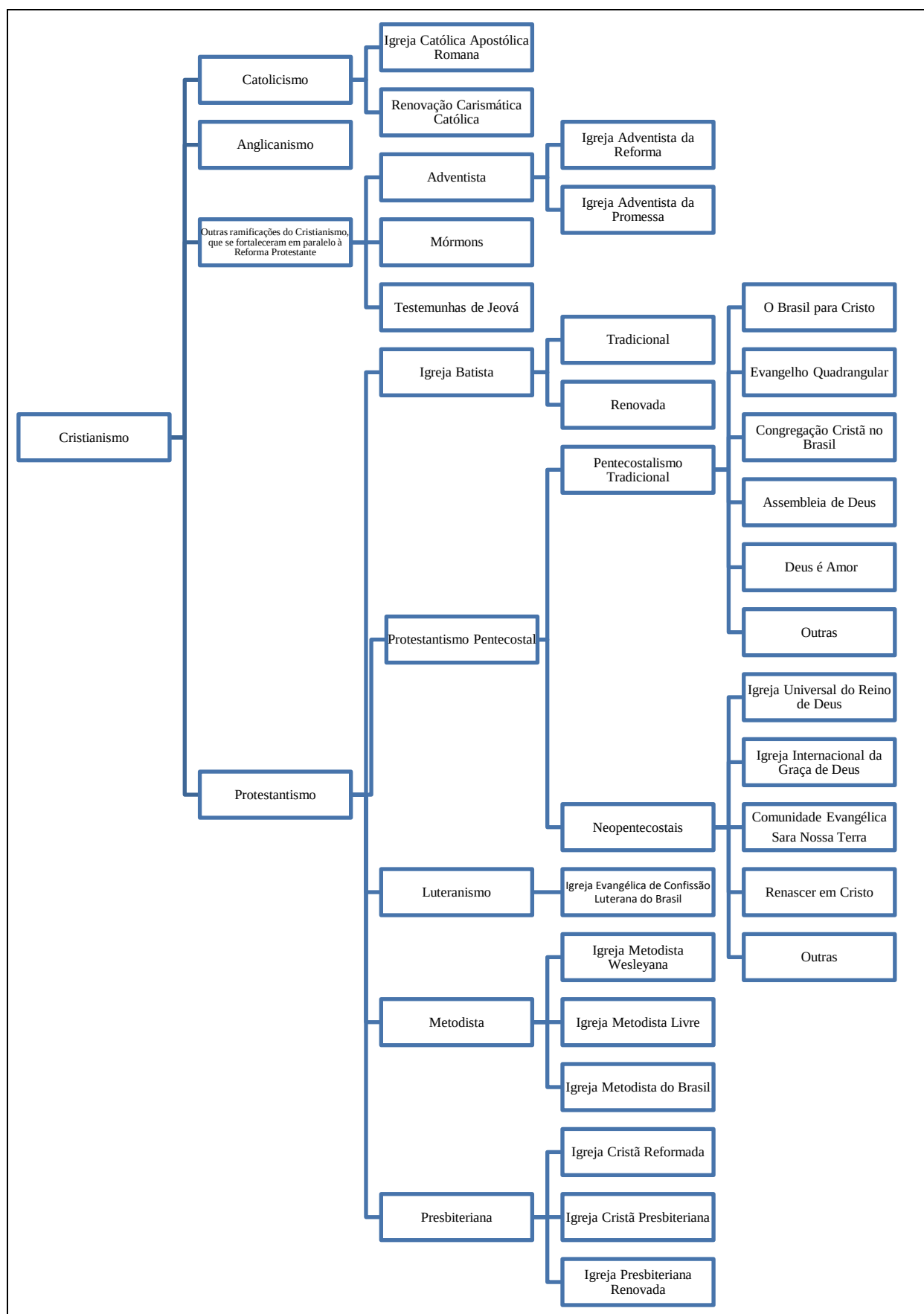


Figura5: Ramificações do Cristianismo no Brasil

Fontes: Fernando (2001), Mendonça (2005), Cavalni (2005), Paegle (2008), Matos (s/d; 2011), Hahn (2011), Teixeira Neto (2015) - Organização: Mota (2016).

Esses conflitos intensificaram a ressignificação de elementos da identidade territorial daqueles que se autodenominavam protestantes. Desde a Reforma Protestante ocorreu uma remodelação da estrutura do protestantismo. O Catolicismo Romano, que antes da imposição do Estado Romano era entendido como religião única dentro do Cristianismo, deu lugar a centenas de outras vertentes e denominações.

Dentro do que se categoriza aqui como protestantes, as Igrejas Batistas, quando comparadas com às demais, possuem pouca tendência de ramificação denominacional. Elas se dividem nas vertentes tradicional e renovada, e por meio delas as congregações são ligadas às autarquias superiores, assim como as Assembleias de Deus.

O exercício de categorização das denominações protestantes é relativo, e inconstante, pois recorrentemente igrejas associadas ao pentecostalismo tradicional apresentam seu discurso ligado à teologia da prosperidade, como é o caso de algumas congregações das Assembleias de Deus. Tal relativismo se dá pela formação teológica dos líderes das congregações locais, pela influência religiosa na região geográfica, pelo tipo de formação secundária dos membros da igreja, entre outros.

Contudo, esse fato está distante de desabonar a categorização realizada, que tem como finalidade demonstrar a força da explanação e multiplicação das denominações. Esse aumento das denominações leva ao enfraquecimento da própria mensagem e essência da palavra de Deus, de acordo com Niebuhr (1992). Neste contexto, a pluralidade denominacional tem como principal interesse os aspectos social, político e econômico, e deixa os espirituais em segundo plano.

Os cristãos da Igreja Primitiva não usavam denominações e sim acreditavam que os ensinamentos de Jesus Cristo eram o único fundamento a ser seguido¹²⁸. Na atualidade esse princípio deixou de ser a única base para a constituição da Igreja no cristianismo. O nome da igreja antecede a própria palavra bíblica e revela o sistema doutrinário adotado por ela.

No que se refere ao denominacionalismo, Unamuno (2008) entende o ato de se associar a um título como uma preguiça de espírito. Para ele, torna-se confortável para os seres humanos afirmar a qual denominação religiosa pertencem, “cujo sentido claro desconhecem, mas que os dispensa de pensar mais” (op. cit., p.6). As denominações são para o autor um conjunto de “quadrículas em que colocam os espíritos, dizendo a meu respeito: é luterano, é calvinista, é católico, é ateu, é nacionalista, é místico ou qualquer destes motes”

¹²⁸ "Porque ninguém pode pôr outro fundamento, além do que já está posto, o qual é Jesus Cristo" (1Coríntios 3.11- BIBLIA SAGRADA, 2005).

(*idem*), aceitos pela sociedade, como uma forma de não ter a necessidade de discutir a liturgia do culto, as ideias transmitidas nas pregações, as concepções sobre os dogmas e as doutrinas seguidas.

No Brasil, assim como em outros países, o denominacionalismo se fortaleceu dentro do protestantismo. Cada denominação passou a pregar o evangelho segundo sua própria interpretação e seus próprios interesses, com a afirmação de que o discurso proferido ali era verdade única, e somente ele era capaz de levar à salvação. Por outro lado, o aumento das denominações nas últimas três décadas refletiu diretamente no número de fiéis protestantes no cenário brasileiro e goiano.

2.3 O Cristianismo no cenário brasileiro e goiano

O cristianismo foi implantado no Brasil, assim como em toda América Latina, no contexto da colonização. No primeiro Censo realizado no país, em 1872, cerca de 99,72% da população afirmou ser católica (TEIXEIRA NETO, 2015). Esses dados refletem o cenário que o país se encontrava nessa década, era o de início das negociações para o fim do trabalho escravo, de conflitos entre a monarquia e a Igreja Católica pela centralização do poder, e da chegada de imigrantes com a finalidade de serem mão de obra no cultivo do café. O país era declaradamente católico, estava no regime do Segundo Reinado, e a religião oficial do estado era o catolicismo.

Durante o Brasil Republicano, com a entrada de imigrantes e a liberdade de culto, verifica-se o início de uma sutil queda do número de católicos no país entre 1940 e 1970. Conforme dados do Centro de Políticas Sociais da Fundação Getúlio Vargas, em 1940¹²⁹ os católicos eram 95,01%, em 1950 constituíam 93,48%, em 1970 os fiéis católicos chegaram a 91,79% (NERI, 2011). Essa constante queda pode ser atribuída ao aumento das igrejas e missionários durante a “Segunda Onda Pentecostal”. Mesmo assim, o número de fiéis católicos até 1970 ainda era considerado alto, superior a 90% dos brasileiros.

Na década seguinte, em 1980, o país tinha 89% da população devota ao catolicismo, ocasião da primeira visita do líder da Igreja Católica, o Papa João Paulo II ao Brasil. Um dos fatores que motivaram a visita do “Santo Padre” ao país, foi porque “dizia-se que o Brasil era o maior país católico do mundo” (TEIXEIRA NETO, 2015, p.2). Durante sua visita o

¹²⁹ De acordo com Lima e Dias (2009, p.114), “Desde 1940 os censos incluem perguntas sobre a religião praticada pelo entrevistado. Em todo período, com exceção de 1970, esta foi uma pergunta aberta. Em 1970 o IBGE adotou seis categorias como referência. Elas foram ampliadas para nove em 1980, 43 em 1991 e 143 em 2000”.

pontífice realizou discursos nos quais, “Em pleno regime militar, defendeu justiça social, liberdade sindical, reforma agrária, direitos humanos e educação sexual” (MARTINS, 2007, s/p). A jornalista salienta que além desses elementos o discurso papal desaprovou a Teologia da Libertação e o aborto, e esse fato intensificou a relação de pertencimento da nação com o catolicismo. É relativa a ideia do conteúdo discursivo do Papa estar voltado para a proteção das minorias, dos subalternos, tem-se como incógnita quais eram minorias que o discurso defendido pelo pontífice, tendo em vista o próprio contexto histórico-social em que a Igreja Católica está inserida.

Apesar da importante movimentação tida pela Igreja Católica com a visita do líder religioso, nas próximas décadas, durante a “Terceira Onda Pentecostal” a queda de fiéis se intensificou. Nos quatro últimos Censos Demográficos (IBGE), houve uma expressiva queda dos brasileiros que se afirmavam como Católicos, e um aumento significativo dos protestantes, categorizados na pesquisa censitária como evangélicos (Tabela 1).

RELIGIÃO NO BRASIL: NÚMERO DE FIÉIS ENTRE 1980 E 2010

	1980	%	1991	%	2000	%	2010	%
Católicos ¹³⁰	105.860.063	89,0	122.366.690	83,3	124.980.132	73,6	123.972.524	65,0
Evangélicos de Missão ¹³¹	4.022.330	3,4	4.388.311	3,0	6.939.765	4,1	7.686.827	4,0
Evangélicos Pentecostais ¹³²	3.863.320	3,2	8.179.666	5,6	17.617.307	10,4	25.370.484	13,3
Evangélicos não determinados	-	-	589.459	0,4	581.383	0,3	9.218.129	4,8
Sem Religião	1.953.085	1,6	6.946.237	4,7	12.492.403	7,4	15.335.510	8,0
Outros	3.310.980	2,8	4.345.432	3,0	7.261.866	4,3	9.172.325	4,8
População total	119.009.778	100	146.815.795	100	169.872.856	100	190.755.799	100

Tabela 1: Religião no Brasil: número de fiéis entre 1980 e 2010

Fonte: IBGE, Censos Demográficos de 1980, 1991, 2000 e 2010.

Organização: Mota (2016).

¹³⁰ O IBGE considerou para o Censo 2010 como religiões Católicas: as igrejas Católica Apostólica Romana, Católica Apostólica Brasileira e Católica Ortodoxa.

¹³¹ O Censo 2010 considerou como Evangélicos de Missão: “os protestantes tradicionais, que compreendem as seguintes denominações religiosas: batista, adventista, luterana, presbiteriana, metodista, congregacionalista, menonita, anglicana e exército da salvação. De origem europeia, em sua maioria, instalaram-se no Brasil por ocasião da imigração de colonos no século XIX [...]” Jacob, Hees e Waniez (2013, p.11).

¹³² O IBGE considerou como Evangélicos Pentecostais: “Igreja Assembleia de Deus, Igreja Congregação Cristã do Brasil, Igreja o Brasil para Cristo, Igreja do Evangelho Quadrangular, Igreja Universal do Reino de Deus, Igreja Casa da Benção, Igreja Deus é Amor, Igreja Maranata, Igreja Nova Vida, Evangélica renovada não determinada, Comunidade Evangélica, Outras igrejas Evangélicas de origem pentecostal” (IBGE - CENSO 2010, s/p).

Em 1980 os protestantes eram 6,6% da população brasileira e no último Censo (2010) o número de protestantes alcançou 22,2%. Em sentido inverso, a população brasileira católica reduziu, em 2010, para cerca de 65%. Acredita-se que esse aumento se deu devido à disseminação do protestantismo em distintos meios de comunicação, como programas televisivos e de rádio. O uso da tecnologia para o evangelismo na atualidade é uma prática pioneira das Igrejas da Terceira Onda, e com a TP.

A diversificação religiosa apresentada pelos Censos brasileiros, tanto dentro do próprio cristianismo como fora, com a consolidação de distintas matrizes religiosas, é uma tendência considerada como progressiva, apontada por Jacob, Hees e Waniez (2013). De acordo com os autores, o número de fiéis da Igreja Católica está distante de acompanhar o crescimento da população brasileira. Se por um lado a população do país cresceu entre 2000 e 2010, em quase 21 milhões de pessoas, por outro, o número de devotos caiu, no mesmo período, em cerca de 1 milhão. Já os protestantes tiveram seu aumento relativo considerado como superior ao da própria população brasileira, principalmente, daquelas consideradas como as evangélicas pentecostais e como não determinadas.

A localização e concentração dos brasileiros cristãos está associada à distribuição demográfica do país, principalmente dos católicos. Nas espacializações e discussões apresentadas por Jacob et. al. (2003) e por Jacob, Hees e Waniez (2013) verifica-se que a concentração dos católicos é maior nas regiões Nordeste e Sul do Brasil. As regiões Norte e Centro-Oeste, apesar de se destacarem no crescimento demográfico, estão entre as que a Igreja Católica tem sofrido uma redução no número de fiéis (op. cit., 2013).

Na atualidade ao realizar a espacialização dos católicos do Censo 2010, verifica-se uma maior concentração de fiéis dessa religião no Sul do país, com destaque para a região sul do estado do Rio Grande do Sul e, no litoral e centro do estado do Paraná. Já nas regiões Norte e Nordeste a concentração se destaca nos estados de Amazonas e Maranhão. Contudo, observa-se um número menor de católicos nos estados do Amapá, do Tocantins, no sudoeste do Maranhão, e no sertão de alguns estados do Nordeste. Neste último caso, acredita-se que esse número menor se dá devido, principalmente, à ação das igrejas protestantes neopentecostais com projetos sociais voltados para a “redução da pobreza” e “do impacto da seca”. Como exemplo destaca-se o “Projeto Nordeste” realizado pelo Bispo e cantor Marcelo Crivella, realizado há aproximadamente 16 anos. Este projeto foi responsável pela abertura de poços artesianos em pequenas cidades do nordeste e pela implantação de modelos de irrigação que contribuíram para o desenvolvimento de agricultores familiares.

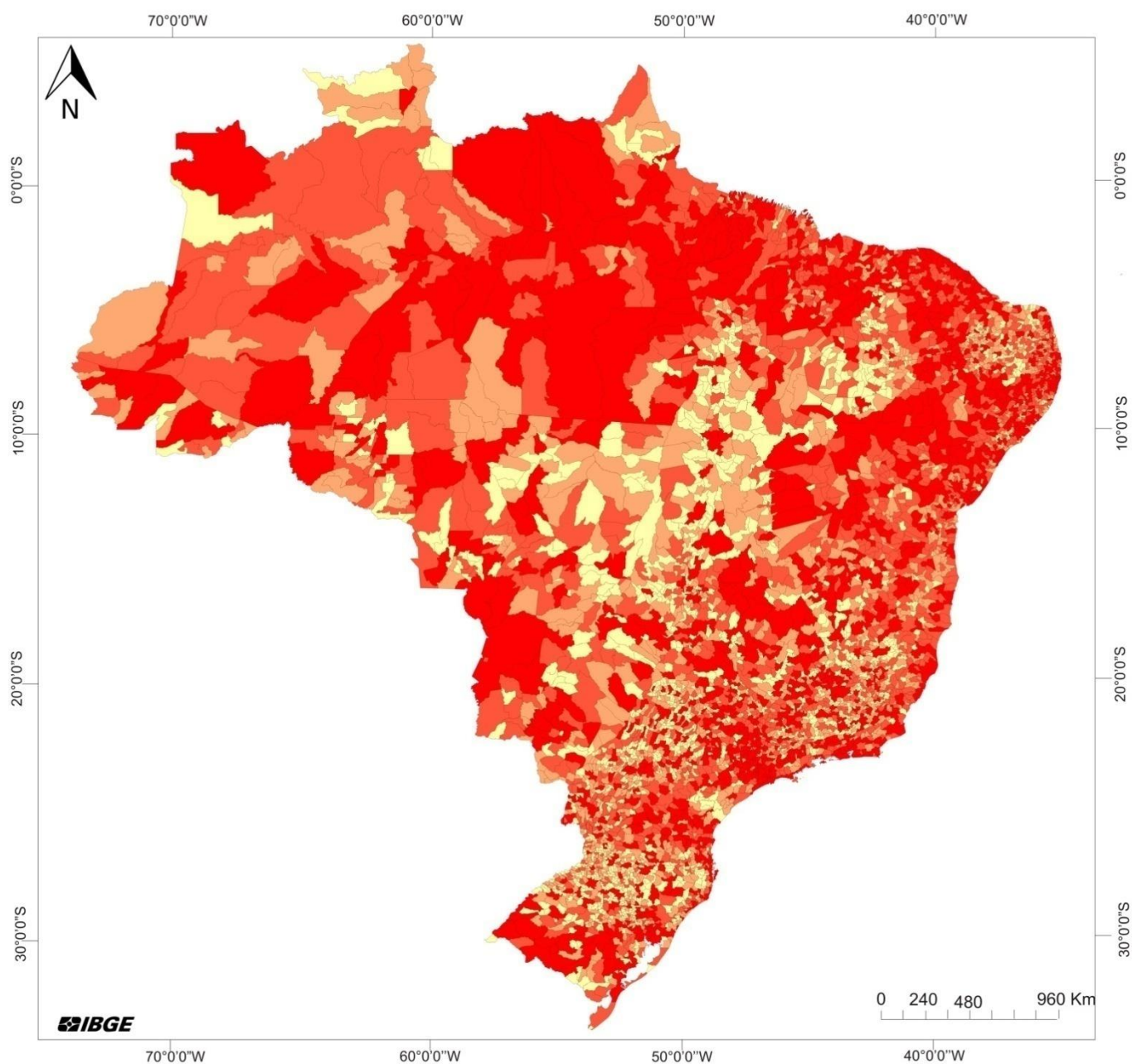
Todavia, em uma leitura crítica, constantes são as situações em que projetos missionários com discursos de auxílio na redução da miséria recebem configuração política, e passam a ser “trampolins” para pastores/apóstolos se elegerem como deputados e senadores. Com isso fortalecerem as bancadas religiosas no governo e suas denominações terem maior visibilidade nacional. Sendo assim, parte destes projetos deixam de proporcionar “à redução da pobreza” e realizam, de fato, uma “exploração da pobreza” amparados pela legislação brasileira. E servem até mesmo como forma de enriquecimento ilícito e lavagem de dinheiro.

Com relação à movimentação midiática das igrejas protestantes no país, Mainardi (2003, p.127) afirma que “o Brasil tem Deus demais”, e que há uma superexposição do sagrado com a presença do nome de Deus em camisetas, chuteiras, e milhões de outros itens comercializados e midiáticos. De acordo com o colunista, a imagem de Deus na cultura brasileira está banalizada com os denominados “Atletas de Cristo”, e outros “embaixadores da fé” como personalidades políticas e públicas convertidas. Para o autor, “precisamos menos de Deus” (*idem*) na perspectiva do uso de seu nome a favor da promoção pessoal, denominacional ou institucional. Tal banalização de Deus é a justificativa dada por Ramos (2003) para um aumento progressivo nas últimas décadas do número de ateus no país, que saltou de 1,6% na década de 1980, para 8% em 2010. Esse número é quase 1/3 dos protestantes existentes no Brasil.

Ao analisar a espacialização dos protestantes no país por meio dos dados do Censo 2010 observa-se a existência de uma maior concentração deles nas regiões Norte, no litoral da Nordeste, em Brasília e municípios do Entorno, no litoral brasileiro do Nordeste ao Sudeste, no Oeste do Mato Grosso, no interior de Pernambuco e Norte da Bahia. Além destes, a concentração de protestantes, assim como de católicos no país, também está associada à proximidade com as zonas urbanas e regiões metropolitanas, como é o caso de Goiânia (GO) e de Brasília (DF) (Mapas 3 e 4).

Apesar da queda do número de católicos em distintas regiões do país, Teixeira Neto (2015) acredita na mudança desse cenário devido ao fato do atual líder da Igreja Católica no mundo ser latino-americano. Além disso, para o autor, o Papa Francisco tem conseguido conquistar o carisma da população pelo fato de ele se “declarar claramente a favor de uma igreja voltada essencialmente para os pobres, retomando, assim, o legado de João XXIII e do Concílio Vaticano II do início dos anos 1960” (op. cit., p.2).

ESPACIALIZAÇÃO DO CATOLICISMO NO BRASIL (2010)



Sistemas de Informações Geográficas - SAD: 69

Fonte: IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

Mapa gerado pelo Sistema Web Cart Beta com Base no CENSO 2010

Variáveis: População residente, religião católica apostólica romana

Unidade: pessoas

Estado(s): RO, AC, AM, RR, PA, AP, TO, MA, PI, CE, RN, PB, PE, AL, SE, BA, MG, ES, RJ, SP, PR, SC, RS, MS, MT, GO, DF

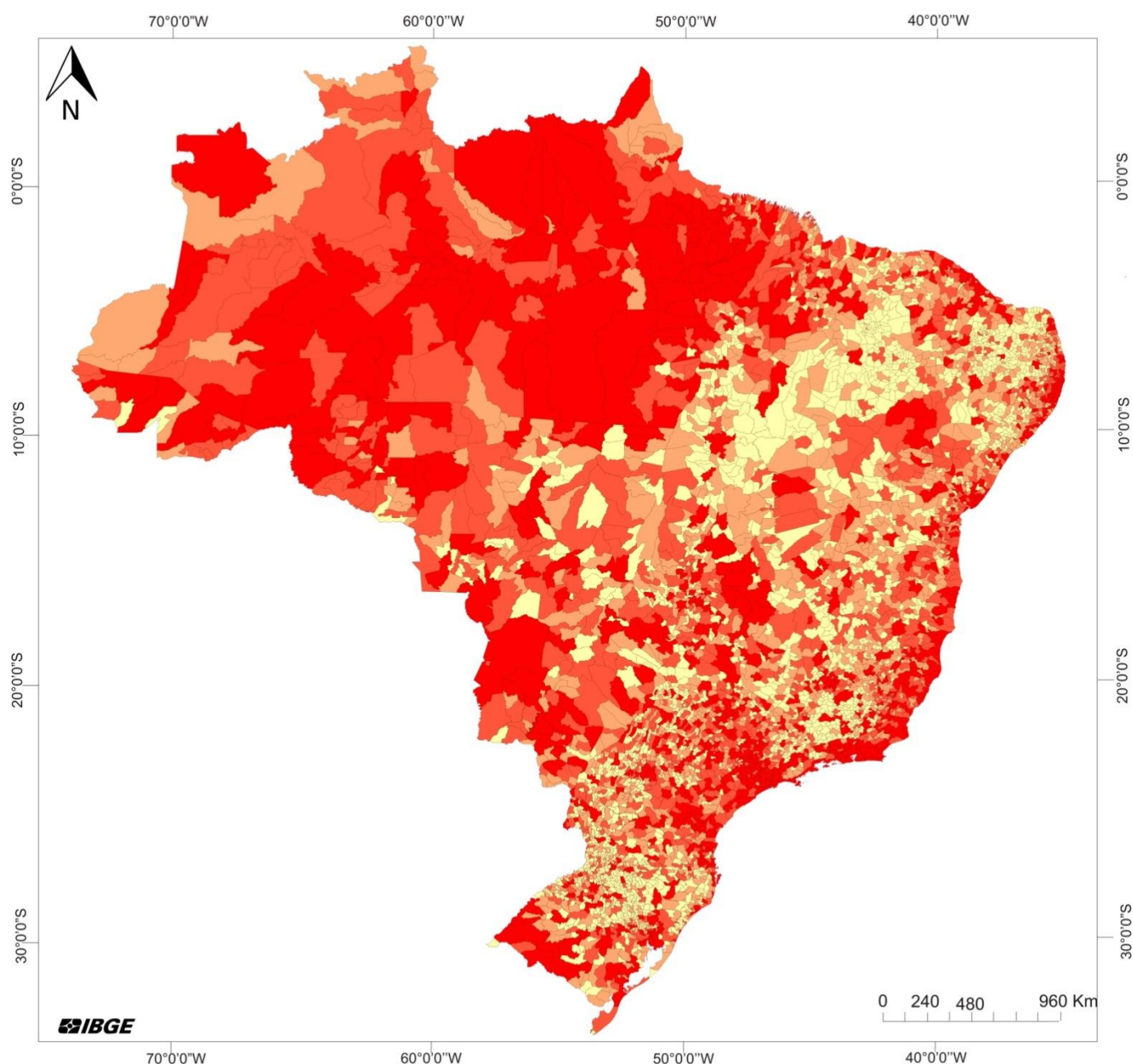
Organização gráfica e layout final: Rosiane Dias Mota

Legenda



Mapa 3: Espacialização do Catolicismo no Brasil (2010)

ESPACIALIZAÇÃO DO PROTESTANTISMO NO BRASIL (2010)



Sistemas de Informações Geográficas - SAD: 69

Fonte: IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

Mapa gerado pelo Sistema Web Cart Beta com Base no CENSO 2010

Variáveis: População residente, religião evangélica

Unidade: pessoas

Estado(s): RO, AC, AM, RR, PA, AP, TO, MA, PI, CE, RN, PB, PE, AL, SE, BA, MG, ES, RJ, SP, PR, SC, RS, MS, MT, GO, DF

Organização gráfica e layout final: Rosiane Dias Mota

Legenda

	7,00 a 1.091,00
	1.091,01 a 2.619,00
	2.619,01 a 6.667,00
	6.667,01 a 2.487.810,00
	Ausência de valor

Mapa 4: Espacialização do Protestantismo no Brasil (2010)

A proximidade com as ações sociais é um forte elemento de aproximação da Igreja Católica com as classes menos favorecidas por meio de um discurso da caridade¹³³. Tal fato é refletido regionalmente no território goiano, de acordo com Teixeira Neto (2015), com a semelhança da distribuição geográfica dos católicos com os índices sociais.

As regiões com menores números são aquelas com maiores cifras de adeptos ao catolicismo. O autor justifica essa ocorrência devido ao fato das famílias estarem às margens e, com isso, o “apego às divindades é talvez o único caminho para enfrentar as adversidades” (Op. cit., p.2). Isso está distante de ser exclusividade do catolicismo. O protestantismo, principalmente as ramificações do pentecostalismo e do neopentecostalismo, também exerce esse papel de levar conforto e esperança aos necessitados.

Os protestantes se destacam, ainda, pelo papel social, assim como pelo rápido crescimento. A religião protestante, assim como a católica, está presente tanto nas áreas urbanas quanto nas rurais. Contudo, uma das principais características do protestantismo é a de manter “obreiros” estabelecidos nas proximidades das igrejas e de grupos de evangelização, inclusive nas zonas rurais. Isso nem sempre ocorre com os padres católicos nessas localidades. Esse pode ser exemplificado com a própria Comunidade Kalunga, na qual possui pastores e missionários que habitam dentro do próprio Sítio, e diferentemente, os representantes da Igreja Católica se fazem presentes, eventualmente, nas celebrações.

Acredita-se que a disseminação e consolidação protestante está associada, também, à questão dos protestantes não possuírem “um líder único, pois cada fundador desta ou daquela corrente pentecostal se autodenomina chefe ou bispo independente, ou até mesmo dono da igreja” (TEIXEIRA NETO, 2015, p.4). Deste modo, a gestão descentralizada possibilita uma maior interação e proximidade com as comunidades, com os grupos sociais, com os líderes comunitários, assim como, com o envolvimento de atores essenciais para a disseminação do evangelho como os chefes de família e as mulheres.

No Brasil, a maior parte dos fiéis das igrejas protestantes é do sexo feminino, tanto os estabelecidos no rural, quanto no urbano. Embora a quantidade numérica de homens em relação à de mulheres, que se autodenominam como crentes, seja aproximada, é perceptível nos cultos dessas igrejas uma participação cotidiana mais intensa do sexo feminino. Da mesma forma, o catolicismo nas áreas urbanas segue a tendência apresentada no

¹³³ Esse discurso é sustentado pelas Igrejas Católicas e protestantes com base no versículo bíblico no qual afirma “ainda que tivesse o dom de profecia, e conhecesse todos os mistérios e toda a ciência, e ainda que tivesse toda a fê, de maneira tal que transportasse os montes, e não tivesse caridade [amor], nada seria” (BÍBLIA, 2005 - 1 Coríntios 13:2). As ações das igrejas católicas são realizadas por meio das pastorais como é o caso da Pastoral da Terra, que possui papel fundamental na preservação dos direitos humanos e da defesa pelo direito no contexto agrário.

protestantismo. Contudo, com relação a essa religião no rural a afirmação masculina ganha destaque (Tabela 2).

Acredita-se que o destaque da figura masculina no catolicismo no meio rural se dá primeiro devido ao fato do número de homens ser superior ao de mulheres, e segundo, pela forma como o homem se relaciona com a terra, a sua ligação com os ciclos agrícolas e com os calendários lunares e festivo católico. Para que o homem rural possa plantar, cultivar e colher, ele leva em consideração as estações do ano, as fases da lua, e as suas relações com o calendário católico. A exemplo disso destaca-se a enchente de São José, e por último as celebrações e folias dedicadas, principalmente, aos santos do ciclo junino em agradecimento pelas colheitas fartas. As mulheres, neste contexto majoritariamente de decisões masculinas, são as responsáveis por toda a estrutura organizacional da casa, assim como das festas, preparação dos alimentos diários, assim como no cuidado com os filhos.

SEXO DA POPULAÇÃO SEGUNDO OS GRUPOS DE RELIGIÃO - BRASIL – 2010 (%*)

Grupos de religião	Situação do domicílio									
	Urbana					Rural				
	Total	Sexo				Total	Sexo			
		Homens		Mulheres			Homens		Mulheres	
Total	160.934.649	77.715.676	%	83.218.972	%	29.821.150	15.691.314	%	14.129.837	%
Católica	100.611.440	49.146.866	48,85	51.464.574	51,15	23.361.084	12.381.188	53,00	10.979.896	47,00
Evangélicas de Missão	6.795.167	2.978.485	43,83	3.816.682	56,17	891.659	430.597	48,29	461.063	51,71
Evangélicas de origem pentecostal	22.371.352	9.855.098	44,05	12.516.253	55,95	2.999.132	1.418.097	47,28	1.581.035	52,72
Evangélica não determinada	8.657.570	3.829.688	44,24	4.827.883	55,76	560.559	270.866	48,32	289.693	51,68
Outros	8.546.305	3.679.968	43,06	4.866.337	56,94	384.082	188.179	48,99	195.904	51,01
Sem religião	13.742.551	8.103.211	58,96	5.639.340	41,04	1.592.960	979.296	61,48	613.664	38,52
Sem declaração de religião e Não sabe	210.264	122.360	58,19	87.903	41,81	31.674	23.091	72,90	8.582	27,09

Tabela 2: Sexo Da População Segundo os Grupos De Religião - Brasil-2010 (%*)

Fonte: IBGE, Censo Demográfico de 2010.

Organização: Mota (2016).

* porcentagem comparativa entre homens e mulheres, em cada grupo de religião.

De modo geral, verifica-se que o número de mulheres que assumem ser praticantes das religiões católica e protestante é superior ao de homens (Tabela 3). Aparentemente há pouca diferença numérica (10%) entre os sexos. Contudo, na prática há uma presença maior do sexo feminino nos cultos domésticos, nas igrejas e nas atividades religiosas. Na Comunidade Kalunga, os cultos protestantes, as rezas dos terços, e as novenas, são frequentados,

predominantemente, por mulheres e crianças, tendo a presença masculina com pouca expressão.

DOMICÍLIO DA POPULAÇÃO SEGUNDO OS GRUPOS DE RELIGIÃO - BRASIL (2010)

Grupos de religião	Total	Homens		Mulheres	
Total	190.755.799	93.406.990	%*	97.348.809	%*
Católica	123.972.524	61.528.054	49,63	62.444.470	50,37
Evangélicas de Missão	7.686.827	3.409.082	44,35	4.277.745	55,65
Evangélicas de origem pentecostal	25.370.484	11.273.195	44,43	14.097.289	55,57
Evangélica não determinada	9.218.129	4.100.554	44,48	5.117.575	55,52
Outros	8.930.387	3.868.146	43,31	5.062.241	56,69
Sem religião	15.335.510	9.082.507	59,23	6.253.004	40,77
Sem declaração de religião ou Não sabe	241.938	145.452	60,12	96.485	39,88

Tabela 3: Domicílio da População segundo os Grupos de Religião - Brasil (2010)

Fonte: IBGE, Censo Demográfico de 2010.

Organização: Mota (2016).

* porcentagem comparativa entre homens e mulheres, em cada grupo de religião.

A maior proximidade e dedicação do sexo feminino pela religião protestante se dá, de acordo com os líderes religiosos entrevistados no Sítio Kalunga, pelo fato da mulher possuir maior sensibilidade para as coisas espirituais. Na concepção deles “os homens vem para a casa de Deus, para os pés do Senhor só quando Deus toca, e faz ele sentir naquilo que é mais precioso” (pastor, masculino, 52 anos).

De acordo com uma kalunga, “eu sou crente tem mais de dez anos. O Sebastião [nome fictício] aceitou a Jesus junto com eu, sabe, mas ele num importa de vir não. Num quer mudar de vida. Depois quando fica lá cheio de luta aí corre pra igreja, pede o pastor para orar e tal” (Kalunga, feminino, 48 anos). No contexto dos dois discursos apresentados, observa-se que a estrutura das ações das igrejas protestantes aproxima o sexo feminino, por meio da ideia de santificação. Essa mesma concepção afasta o sexo masculino, este não possui interesse em mudar o seu comportamento com relação a sua aproximação do sagrado.

De modo em geral, o número de católicos no Centro-Oeste (CENSO, 2010) está abaixo das cifras nacionais. Cerca de 59,92% da população dos estados de Goiás, Mato Grosso e Mato Grosso do Sul se afirma como católica. Contudo, o número de protestantes apresenta-se superior a média nacional, sendo 26,82% (Tabela 4). Os fiéis das denominações Evangélicas de Origem Pentecostal seguem a tendência nacional, com 16,64%, em seguida os ligados às Evangélicas não determinadas com 6,08%, e às Evangélicas de Missão com 4,10%.

Os territórios protestantes nesses estados se intercalam entre grandes e pequenas denominações. Acredita-se que as ações evangelísticas dessa religião, principalmente no período da segunda e terceira onda nas décadas de 1980, 1990 e 2000, impulsionaram as atividades religiosas no Centro-Oeste, com a abertura de Campos Congregacionais próprios e a expansão das ramificações do pentecostalismo e neopentecostalismo.

POPULAÇÃO RESIDENTE SEGUNDO OS GRUPOS DE RELIGIÃO - CENTRO-OESTE – 2010		
Grupos de religião	População residente	%
Católicos	8.423.961,976	59,92
Evangélicas de Missão	576.223,8978	4,10
Evangélicas de origem pentecostal	2.339.845,245	16,64
Evangélica não determinada	854.601,742	6,08
Outros	660.185,2982	4,70
Sem religião	1.183.439,831	8,42
Sem declaração de religião ou Não sabe	19.836,01019	0,14
Total	14.058.094	100%

Tabela 4: População residente segundo os grupos de religião - Centro-Oeste – 2010

Fonte: IBGE, Censo Demográfico de 2010.

Organização: Mota (2016).

Entre os estados do Centro-oeste, Goiás possui quase 30% de sua população vinculada às igrejas de origem pentecostal, não determinada, ou evangélica de missão (Tabela 5). O alto número dos fiéis de igrejas pentecostais (19%) pode estar relacionado ao fato de o Estado historicamente ter um perfil agrário, e a ação das igrejas pertencentes a essa vertente é constante na zona rural.

POPULAÇÃO RESIDENTE SEGUNDO OS GRUPOS DE RELIGIÃO - GOIÁS – 2010		
Grupos de religião	População residente	%
Católica	3.550.998	59,15
Evangélicas de Missão	167.684,0288	2,79
Evangélicas de origem pentecostal	1.140.647,045	19,00
Evangélica não determinada	377.348,9971	6,29
Outros	276.413,022	4,60
Sem religião	486.914,2058	8,11
Sem declaração de religião ou Não sabe	3.783	0,06
Total	6.003.788	100%

Tabela 5: População residente segundo os grupos de religião - Goiás – 2010

Fonte: IBGE, Censo Demográfico de 2010.

Organização: Mota (2016).

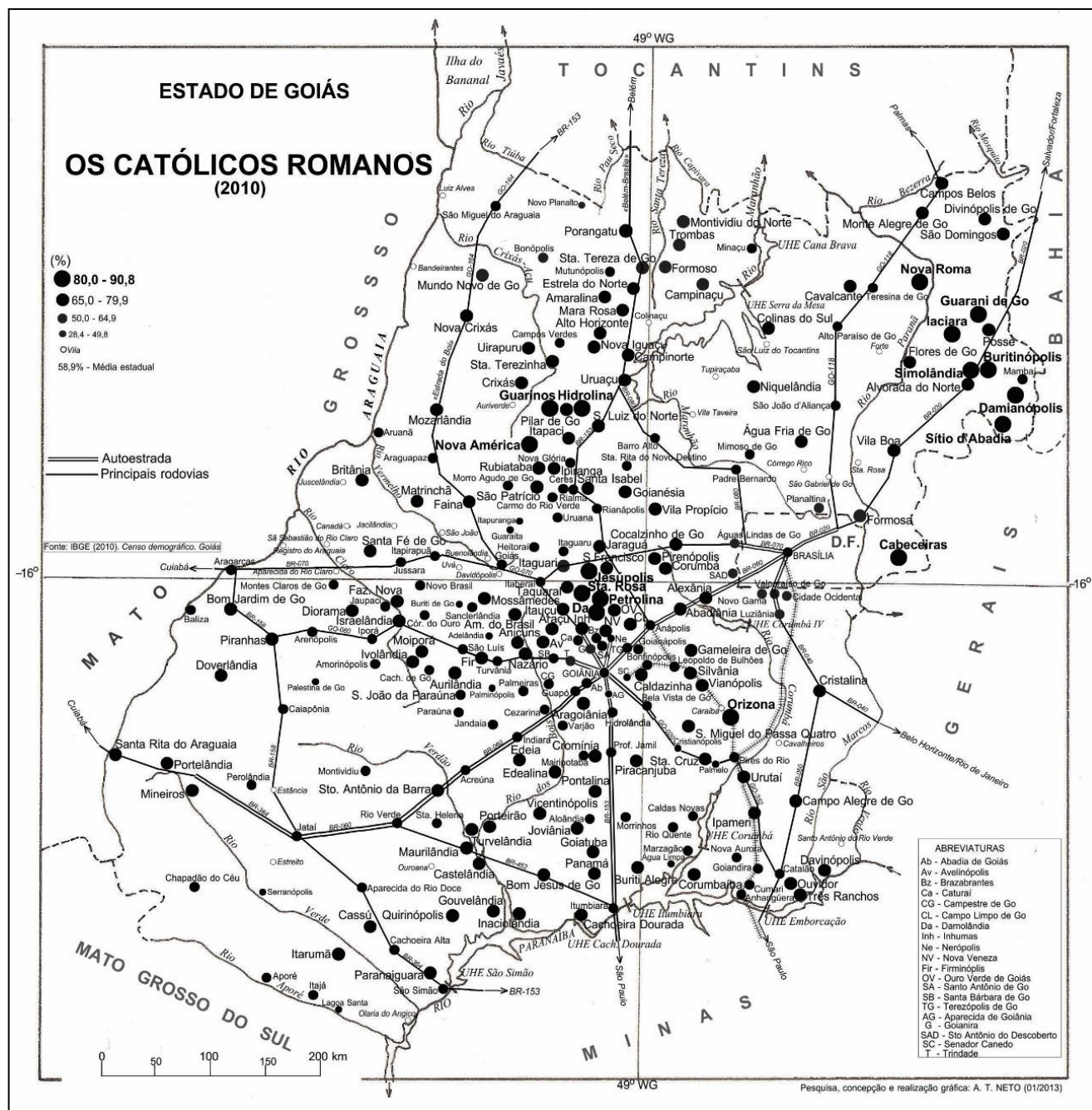
Como exemplo pode-se destacar as próprias igrejas instaladas no Sítio. A Igreja Assembleia de Deus possui maior quantidade de templos e de grupos familiares em funcionamento dentro do território quilombola. Todavia, outras denominações atuam no Sítio em parceria com a própria Igreja Assembleia de Deus, e a utiliza como ponto de apoio para as atividades evangelísticas e sociais. Esse tipo de parceria se faz presente em todo o estado, principalmente em cidades do interior e em comunidades rurais.

2.3.1 O cristianismo no estado de Goiás

No estado de Goiás a maior concentração de Católicos está nas regiões dos centros urbanos, no Nordeste do estado, no entorno da Região Metropolitana de Goiânia e nas proximidades da BR-153 (Belém-Brasília), conforme apresenta Teixeira Neto (2015) (Mapa 5). De acordo com o autor, no meio rural no estado de Goiás a Igreja Católica ainda é dominante, devido o sujeito rural ser “tradicionalmente conservador em seus hábitos e costumes sociais e, principalmente, religiosos”. Tal dominação persiste “não obstante a invasão do campo por ideias novas trazidas pela modernização da agricultura e pela transformação do mundo em uma aldeia global” (op. cit., p.5). A força do catolicismo no meio rural está ligada à forma como o sujeito se relaciona com o meio, com as práticas tradicionais, e com as histórias e mitos existentes, e alimentados, para e pela identidade territorial no meio rural.

A presença da Igreja Católica no território goiano é majoritária tanto no rural quanto no urbano, assim como no restante do país. O catolicismo no estado de Goiás se destaca por meio da presença da instituição e pelas celebrações do calendário cristão que permeiam o calendário social e político do país. As tradições, feriados, e práticas festivas estão associadas a santos católicos, como é o caso das festas de padroeiras, além dos festejos juninos e natalinos. A maioria dessas comemorações está presente de forma impositiva na vida da população, independentemente da religião praticada pelo indivíduo.

Conforme detalhado anteriormente, de acordo com o Censo 2010, cerca de um quarto da população do estado de Goiás afirma ser protestante. As Igrejas Protestantes, assim como as católicas estão presentes de forma física em todos os seus municípios, contudo, em maior número de congregações. A maioria das cidades do interior do estado, como Teresina de Goiás, possui apenas uma Igreja Católica, e mais de uma dúzia de Igrejas Protestantes e de missionários independentes.



Mapa 5: Estado de Goiás – Os Católicos Romanos (2010)

Fonte: Teixeira Neto (2015, p.3).

No estado, entre as igrejas protestantes com maior influência, a Assembleia de Deus possui predominante visibilidade quantitativa. Ela está presente em todos os municípios de Goiás e abrange 637.663 fiéis. Esse número é seguido da Congregação Cristã do Brasil (82.567) e da Igreja Universal do Reino de Deus (64.744) (CENSO, 2010).

Os protestantes no estado de Goiás estão concentrados nos municípios próximos à capital, como é o caso Abadia de Goiás, Aparecida de Goiânia e Senador Canedo. Além destes, há concentração de protestantes no Entorno de Brasília e também, em municípios com perfil rural, e/ou historicamente constituídos por meio da Colônia Agrícola Nacional de Goiás

– CANG, localizada no Vale de São Patrício e Ceres. Nesta última região, a Igreja Protestante está presente desde o início da década de 1940, com a implantação das colônias e a chegada de famílias vindas de todo o estado para a ocupação da terra (Figura 6).

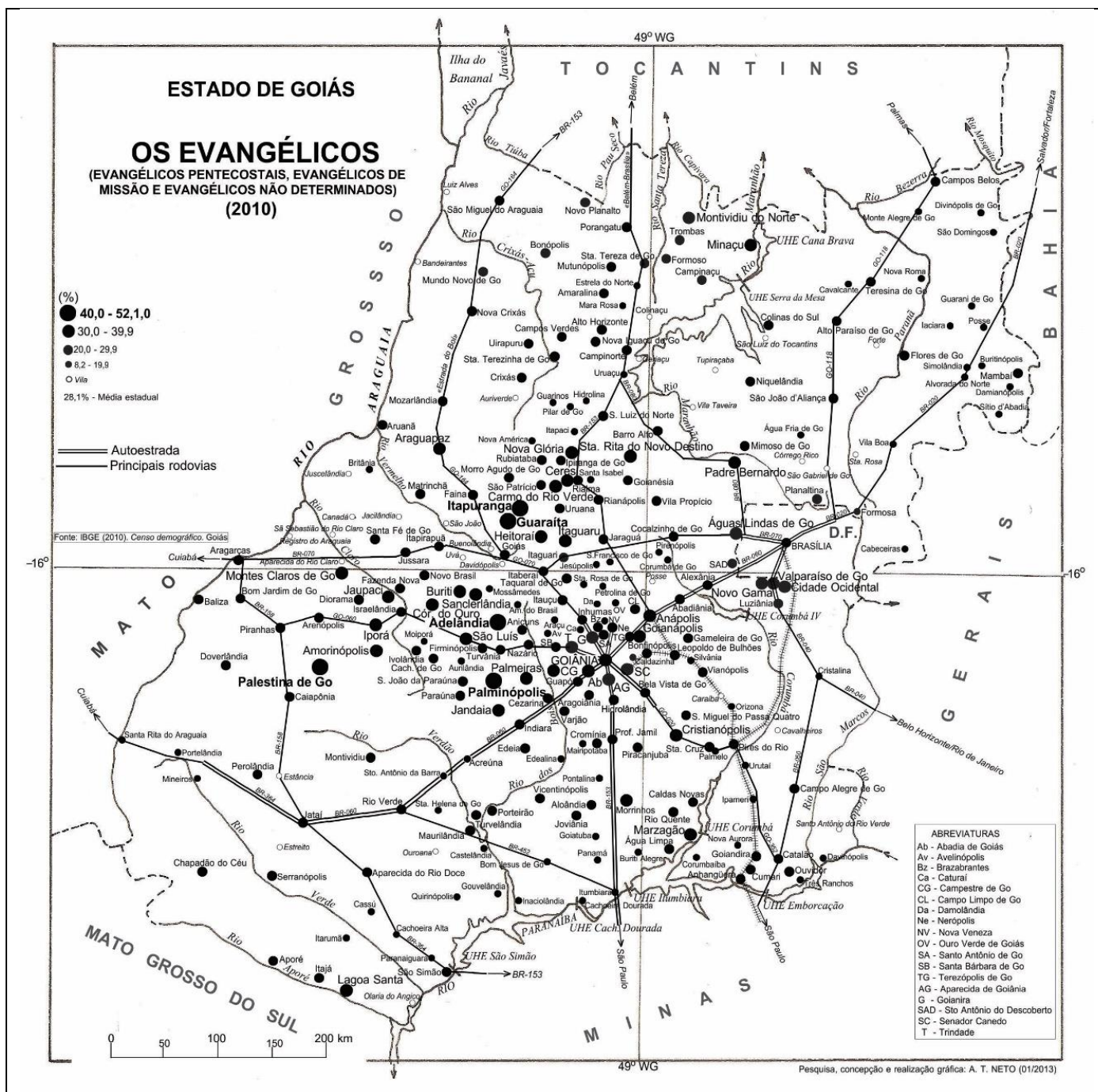


Figura 6: Famílias da Colônia Agrícola Nacional de Goiás - Região Ceres em frente à primeira igreja fundada por eles – Década de 1940
Fonte: Foto cedida pela senhora Olímpia Mesquita.

Uma maior concentração de protestantes se dá também, entre outros, nos municípios de Guaraíta, Itapuranga, Padre Bernardo, Itapuranga, Palestina de Goiás, Morrinhos, Marzagão, Santa Rita, Montividiu e Minaçu (Mapa 6). Neste último está localizada a Igreja Sede da Assembleia de Deus Campo de Minaçu, igreja responsável pelas congregações dessa denominação no Sítio Kalunga.

Por outro lado, os municípios ao Sul do estado compõem uma região com menor índice de protestantes, com destaque para Quirinópolis, Gouverlândia, Cachoeira Alta, Bom Jesus de Goiás, Cassú, Itarumã, Inaciolândia, Panamá, Goiatuba, Castelândia, entre outros. Atribui-se a baixa quantidade de fiéis protestantes nesses municípios ao seu pequeno número de habitantes e à força da presença da Igreja Católica que se destaca e se reafirma por meio de suas práticas religiosas e festivas.

Além disso, o baixo interesse das denominações protestantes de intensificarem as missões evangelísticas nesses locais se dá devido à distância da capital; por causa do baixo número de moradores, o que levaria à constituição de congregações com pouca expressão e visibilidade para o próprio campo devido ao pouco interesse político, e também pela falta de missionários e pastores dispostos a realizarem tais atividades.



Mapa 6: Estado de Goiás – Os Evangélicos (Evangélicos Pentecostais, Evangélicos de Missão, e Evangélicos Não determinados) (2010)

Fonte: Teixeira Neto (2015, p.4).

Nas regiões Norte e Nordeste do estado, os municípios também apresentam pouca concentração de protestantes. Acredita-se que o baixo número de fiéis dessa vertente religiosa se dá tanto pela influência das práticas e crenças místicas presentes na região da Chapada dos Veadeiros, quanto devido à força do catolicismo popular, principalmente naqueles municípios menores e com perfil rural que estão presentes nessas regiões do estado.

Entre os municípios localizados no Norte e Nordeste goiano destaca-se Teresina de Goiás, Cavalcante e Monte Alegre de Goiás. Esses três estão abaixo da média estadual (28%) no que se refere ao número de fiéis protestantes. Contudo, estão entre aqueles locais do estado nos quais recebem mais ações evangelísticas, conforme afirmaram os pastores responsáveis por projetos evangelísticos na região.

2.3.2 A geografia da fé nos municípios de Teresina de Goiás, Cavalcante e Monte Alegre de Goiás

Os municípios de Teresina de Goiás, Cavalcante e Monte Alegre de Goiás compõem o Sítio Kalunga. Embora juntas, as áreas territoriais desses municípios estejam associadas a um único Quilombo, a gestão de vários recursos se dá de forma municipal. Isso leva os moradores de cada localidade a receberem atendimentos diferenciados de acordo com o tipo de planejamento e organização de cada prefeitura.

Dos três, Teresina de Goiás é o menor, tanto em área quanto em população. O município possui 3.016 habitantes, dos quais 2.134 moram na área urbana, e 882 no campo (CENSO, 2010). Distante da capital¹³⁴ a 485 km, Teresina de Goiás possui uma área territorial de 774,639km², e cerca de 50% dessa área é ocupada pelo Sítio Kalunga (ALMEIDA, 2010b). Apesar de estar em uma região considerada pobre, o município possui um Índice de Desenvolvimento Humano Municipal (IDHM) de 0,661, considerado como médio¹³⁵. Em Teresina de Goiás há 290 Famílias quilombolas cadastradas, das quais 218 são beneficiárias do Programa Bolsa Família (BRASIL, 2015a).

Em Teresina de Goiás a maioria da população (64,3%) é católica. O segundo maior número de fiéis é composto por protestantes, ligados às religiões denominadas pelo Censo 2010 como evangélicas, 24,1%. Em terceiro lugar destaca-se aqueles que se denominam como Sem Religião, Ateus e Agnósticos, com 9,6%. Em quarto estão os Testemunhas de Jeová com

¹³⁴ Fonte: IMB - SEPIN/SEPLAN - AGETOP - Agência Goiana de Transportes e Obras Públicas

¹³⁵ De acordo com IMB (s/d, s/p) “O IDHM vai de 0 a 1: quanto mais próximo de zero, pior o desenvolvimento humano, quanto mais próximo de um, melhor”. Deste modo, “Classificação segundo IDH: Muito Alto (acima de 0,800) Alto (de 0,700 a 0,799) Médio (de 0,600 a 0,699) Baixo (de 0,500 a 0,599) Muito Baixo (de 0 a 0,500)”. Os três municípios estão localizados em uma região que já foi considerada por distintos autores, conforme cita Carvalho (2004), como o “Corredor da miséria” do estado. Essa ideia de miséria é contraditória, tendo em vista a potencialidade turística da região. Deste modo, compreende-se que a pobreza da Região Nordeste do estado de Goiás está associada aos números dos Índices de Desenvolvimento Humano quando comparados com os dos demais municípios do estado. Assim como está relacionada também à dificuldade de acesso à distintos serviços como é o caso da saúde.

1,2%, seguidos dos Espíritas (0,4%). Já na categoria “Outros” agrupou-se as religiões Umbanda, Candomblé, Tradições Esotéricas e Outras Religiões Cristãs (Quadro 4).

RELIGIÕES DE TERESINA DE GOIÁS –2010	
RELIGIÃO	%
Religião Católica Apostólica Romana	64,3
Religião Evangélica	24,1
Sem Religião	9,6
Religião Testemunhas de Jeová	1,2
Religião Espírita	0,4
Outros	0,5

Quadro 4: Religiões de Teresina de Goiás –2010

Fonte: IBGE, Censo Demográfico de 2010.

Organização e Sistematização do Quadro: Mota (2016).

Apesar do maior número de fiéis ser católico, a área urbana de Teresina de Goiás possui apenas uma Igreja, considerada como Matriz, localizada em frente à Praça Tiradentes, ao lado da Prefeitura da Cidade. O maior número de denominações urbanas é da Assembleia de Deus, com duas congregações ligadas ao Ministério de Madureira, e duas congregações da Igreja Batista, uma com Sede em Cavalcante e outra em Anápolis (Quadro 5). Todavia, poucas são as congregações das igrejas protestantes situadas na área urbana de Teresina de Goiás localizadas nos bairros de habitação dos kalunga, com destaque para os Bairros Leste e Carmelândia.

IGREJAS E INSTITUIÇÕES RELIGIOSAS DE TERESINA DE GOIÁS (2015)	
Nome da Igreja	Endereço
Igreja Católica	Em frente à Praça Tiradentes
Igreja Assembleia de Deus – Ministério Madureira	Avenida Pedro Alvares Cabral, Q.19 L.10
Igreja Mundial do Poder de Deus – Templo dos milagres	Avenida Pedro Alvares Cabral, Q.19 L.14
Igreja Batista Central de Anápolis – IBCA – Congregação Teresina de Goiás	Avenida Pedro Alvares Cabral
Lar Batista Ebenézer – Um lugar da graça de Deus	Avenida Pedro Alvares Cabral
Comunidade Evangélica Jesus é a Videira – CEJV	Rua da Liberdade, Q. 57 L. 5, Setor Central
Igreja Adventista do Sétimo Dia	Avenida Goiás Q. 3 L. 26 Setor Central
Igreja Assembleia de Deus – Ministério Madureira – campo local	Rua Bartolomeu Bueno da Silva, Q.79 L.19, Centro
Igreja Batista	Rua Bartolomeu Bueno da Silva, Q.10 L.01, Centro
Congregação Cristã no Brasil	Avenida Princesa Isabel, Q.12
Igreja Deus é Amor	Em frente à Praça Tiradentes
Casa da Benção – “A igreja da família”	Rua da Liberdade
Igreja Evangélica de Teresina	Avenida Pedro Alvares Cabral

Quadro 5: Igrejas e Instituições Religiosas de Teresina de Goiás

Fonte: Trabalho de Campo - Mota (2016).

Além destas, o município possui na área urbana as denominações Igreja Mundial do Poder de Deus, Comunidade Evangélica Jesus é a Videira – CEJV, Igreja Adventista do Sétimo Dia, Congregação Cristã no Brasil, Igreja Deus é Amor, e Casa da Benção. Destaca-se também em Teresina de Goiás o número de fiéis das igrejas. As Igrejas Batistas juntas possuem 140, as Assembleias de Deus têm 204, a Igreja Congregação Cristã do Brasil possui 76, a Igreja Casa da Benção tem 67, a Igreja Deus É Amor possui 52, e a Igreja Universal do Reino De Deus tem 17 fiéis (Gráfico 1), conforme Censo (2010).

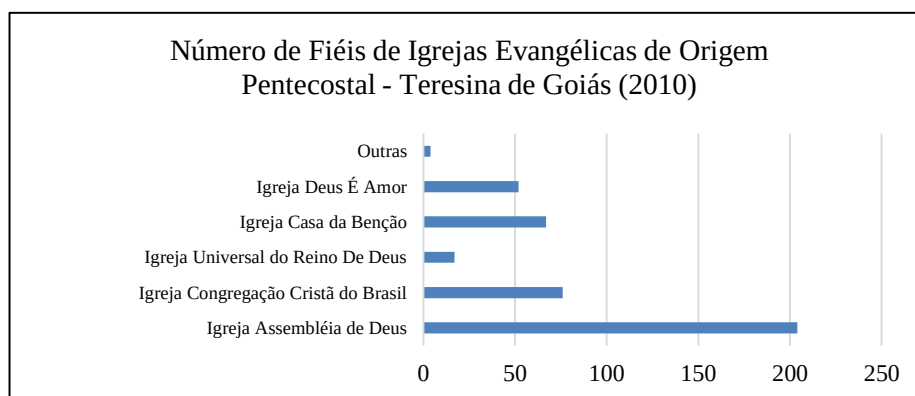


Gráfico 1: Número de Fiéis de Igrejas Evangélicas de Origem Pentecostal – Teresina de Goiás (2010)

Fonte: IBGE, Censo Demográfico de 2010*.

Organização e Sistematização do Gráfico: Mota (2016).

* seguiu-se na construção dos Gráficos a grafia original do nome das Igrejas, por este motivo acentua-se Assembleia.

Apesar da Igreja Universal do Reino de Deus não ter templo instalado na cidade, ela recebe destaque aqui, assim como a Mundial do Poder de Deus, por causa da força do “televangelismo” acompanhado do discurso da TP realizado por elas. No caso dessas igrejas os adeptos se convertem e congregam, inicialmente, por meio dos cultos televisivos, e, posteriormente, passam a frequentar igrejas físicas. Tal fato se repete nos três municípios, inclusive entre os Quilombolas convertidos. Dentre as igrejas presentes na cidade de Teresina de Goiás com maior participação dos kalunga estão as igrejas Assembleias de Deus, IBCA, Deus É Amor, e a Mundial do Poder de Deus.

O maior entre os três municípios, com relação à área e ao número de habitantes é Cavalcante. Ele tem uma população de 9.392, sendo 4.742 na cidade, e 4.650 na zona rural (CENSO, 2010). Está localizado a 507 km de Goiânia, e tem área territorial¹³⁶ de 6.953,666km², na qual o Sítio está alocado em cerca de 26% (ALMEIDA, 2010b). O IDHM é

¹³⁶ Fonte: SEGPLAN - IMB , s/d, s/p

considerado como baixo, 0,584. Entre os três, é o município com maior organização do turismo na Comunidade Kalunga. Em Cavalcante há, atualmente, 929 Famílias quilombolas cadastradas no Programa Bolsa Família, das quais 620 são beneficiárias do programa (BRASIL, 2015b).

Em Cavalcante o catolicismo é a religião professada pela maior parte da população, 75,1% (Quadro 6). Associa-se a força dessa religião ao calendário municipal festivo divulgado pela Prefeitura de Cavalcante, com a festa da Padroeira Nossa Senhora de Sant`Ana, realizada no mês de julho¹³⁷. Além desta festa, as duas Igrejas Católicas da cidade seguem o calendário cristão com as celebrações da Páscoa, *Corpus Christi*, e Natalinas.

Entre as outras comemorações católicas, consideradas e divulgadas como culturais pela Prefeitura, presentes no calendário municipal, estão as festas e folias de Santos Reis (6 de janeiro), a festa de São Sebastião (20 de janeiro), a festa em louvor à Nossa Senhora das Candeias (2 de fevereiro) e à Nossa Senhora do Perpétuo Socorro (Caçada da Rainha), celebrada em 10 de julho. Além destas celebrações realizadas na cidade, destaca-se a existência de outros festejos católicos que ocorrem nos povoados, e principalmente na Comunidade Kalunga. Acredita-se que os eventos divulgados pela Prefeitura possuem a intencionalidade e o apelo da divulgação para fins turísticos, e de mercantilização cultural. Como os demais eventos possuem menor atratividade, eles estão fora do calendário oficial do Município.

RELIGIÕES DE CAVALCANTE – 2010	
RELIGIÃO	%
Religião Católica	75,1
Religião Evangélica	15,5
Sem Religião	6,1
Religião Espírita	1,3
Religião Tradição Esotérica	0,7
Religião Testemunha de Jeová	0,5
Outras	0,8

Quadro 6: Religiões de Cavalcante – 2010

Fonte: IBGE, Censo Demográfico de 2010.

Organização e Sistematização do Quadro: Mota (2016).

O índice de protestantes em Cavalcante é inferior aquele encontrado em Teresina de Goiás. São 15,5% da população, dos quais a maioria se afirma como fiéis das Igrejas

¹³⁷ Inicia-se no dia 17 de julho com uma novena, e encerra-se no dia 25 com o Arremate da folia e Levantamento do Mastro. O dia 26 é considerado o auge da festa com Procissão, e a missa em louvor a Padroeira.

Assembleia de Deus (666), Casa da Benção (135), Congregação Cristã do Brasil (128), Deus é Amor (97), Presbiteriana (87), Adventista (59), Batista (33), entre outras (Gráficos 2 e 3). Além destes, o número de fiéis de Igrejas Evangélicas Não Determinadas também é considerado alto, em relação às demais de origem Pentecostal e de Missão: são 178 fiéis ligados a outras denominações, consideradas como neopentecostais.

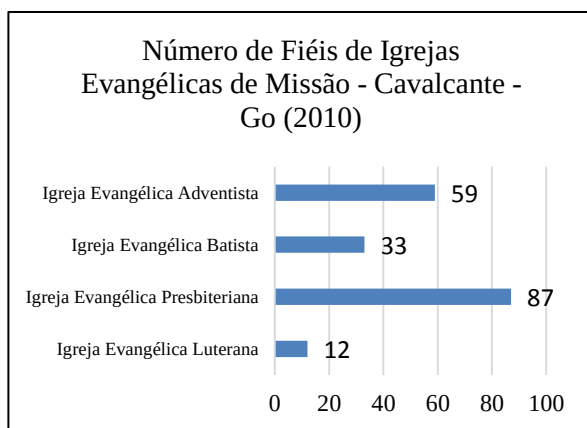


Gráfico 2: Número de Fiéis de Igrejas Evangélicas de Missão - Cavalcante - GO (2010)

Fonte: IBGE, Censo Demográfico de 2010.

Organização e Sistematização do Gráfico: Mota (2016).

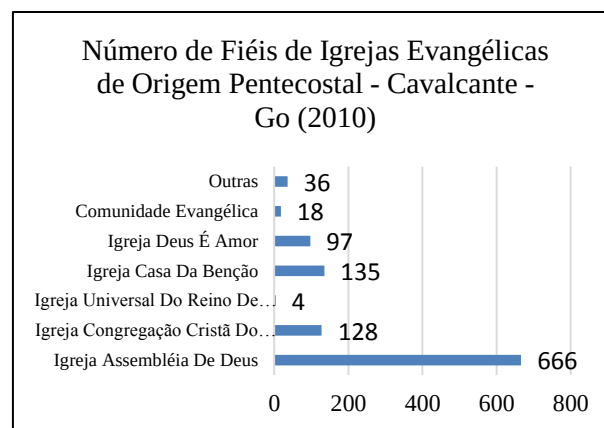


Gráfico 3: Número de Fiéis de Igrejas Evangélicas de Origem Pentecostal - Cavalcante - GO (2010)

Fonte: IBGE, Censo Demográfico de 2010.

Organização e Sistematização do Gráfico: Mota (2016).

O terceiro grupo é dos habitantes que afirmaram se enquadrar na categoria “Sem Religião”, como “Ateus” ou “Agnósticos”: são cerca de 6,1%. Apesar da presença de três instituições Espíritas, sendo elas: o Centro Espírita Vale do Amanhecer, o Centro Espírita Aprendizes do Evangelho, e a Casa do Aprendiz¹³⁸, apenas 1,3% da população se denominou praticante dessa religião. Os demais grupos religiosos são os seguidores da Tradição Esotérica (0,7%), da Testemunha de Jeová (0,5%), ou das que são englobadas como “Outras”¹³⁹ (0,8%).

Diante desses números observa-se também que a maioria das instituições e igrejas presentes em Cavalcante está localizada nos Bairros de Cavalcantinho e Morro Encantado, principais locais de habitação dos Kalunga na área urbana (Quadro7). Além disso, ressalta-se o número de Igrejas Assembleias de Deus, sendo três nesses mesmos bairros.

¹³⁸ A Casa do Aprendiz consiste em uma instituição com ações sociais e cursos para a comunidade em geral, com uma proposta de inclusão social e digital. Seu espaço ainda é utilizado pela Universidade Aberta da UnB – Universidade de Brasília.

¹³⁹ Considera-se como categoria “Outras” as religiões espiritualistas, outras religiosidades cristãs, o budismo, as novas religiões orientais, a Religião não determinada e o múltiplo pertencimento, e os que não sabem.

IGREJAS E INSTITUIÇÕES RELIGIOSAS DE CAVALCANTE - 2015	
Nome da Igreja	Endereço
Igreja Presbiteriana do Brasil	Rua Direita, Centro
Igreja Católica de Cavalcante	Praça Antônio Jorge, Centro
Casa do Aprendiz	Rua João Guilhermino Magalhães, Centro
Associação dos Evangélicos de Cavalcante (ASEC)	Não possui sede
Igreja Pentecostal Deus é Amor	Avenida Tiradentes – Cavalcantinho
Igreja Assembleia de Deus – Min. Missão – ADENOG	Avenida Tiradentes – Cavalcantinho
Igreja Assembleia de Deus - Ministério Madureira	Rua 04 Q. 50 – Cavalcantinho
Comunidade Evangélica Jesus é a Videira (CEJV)	Rua 6 – Cavalcantinho
Casa da Bênção - "A igreja da família"	Rua 2 Q. 33 L. 302 – Cavalcantinho
Centro Espírita Vale do Amanhecer	Rua Alan Kardec Q. 97 L.1136 – Cavalcantinho
Igreja Batista	Rua 01 - Cavalcantinho
Salão do Reino das Testemunhas de Jeová	Rua 01 Q. 34 L. 310 – Cavalcantinho
Igreja Adventista do Sétimo Dia	Rua 236 Q. 76 L. 04 - Morro Encantado
Igreja Assembleia de Deus	Rua 237 - Morro Encantado
Igreja do Ministério crescer	Rua 225 Q. 84 - Morro Encantado
Nosso Lar – creche	Rua 210 com a Rua 205 - Morro Encantado
Igreja Católica	Rua 205 - Morro Encantado
Centro Espírita Aprendizes do Evangelho	Rua 02 c/ Rua03 Q.43 – Cavalcantinho

Quadro 7: Igrejas e Instituições Religiosas de Cavalcante -2015

Fonte: Trabalho de Campo - Mota (2016).

O outro município é Monte Alegre de Goiás, que possui 7.730 habitantes, sendo 4.566 no campo e 3.164 na cidade. Essa população está distribuída em uma área territorial¹⁴⁰ de 3.119,808 km², da qual, 10% é ocupada pelo Sítio (ALMEIDA, 2010b). O município está localizado a 565 km da capital, e apresenta IDHM considerado como médio, de 0,615. No município vivem 527 Famílias quilombolas, das quais 424 são beneficiárias do Programa Bolsa Família (BRASIL, 2015c).

Comparativamente, Monte Alegre de Goiás é o município com maior número de católicos, são 80,1% (Quadro 8). Esse alto número também é associado à própria influência da religião no calendário cultural e festivo municipal. Destacam-se as festas em louvor ao Divino Espírito Santo, a Santo Antônio, à Nossa Senhora do Rosário (Caçada da Rainha) e do Reinado da Cachaça. A presença dos Kalunga é marcante na programação dos festejos de Nossa Senhora do Rosário, com desfiles e apresentações de membros da Comunidade, conforme apresenta Bretas (2015).

¹⁴⁰ Fonte: SEGPLAN – IMB, s/d, s/p

RELIGIÕES DE MONTE ALEGRE DE GOIÁS – 2010	
RELIGIÃO	%
Igreja Católica	80,1
Religião Evangélica	15,1
Sem Religião	3,1
Religião Espírita	0,7
Religião Tradições Esotéricas	0,6
Outras Religiosidades Cristãs	0,3
Religião Testemunhas de Jeová	0,2

Quadro 8: Religiões de Monte Alegre de Goiás – 2010

Fonte: IBGE, Censo Demográfico de 2010.

Organização e Sistematização do Quadro: Mota (2016).

A proporção do número de fiéis protestantes, com relação ao total de habitantes de Monte Alegre de Goiás, se repete aos índices apresentados em Cavalcante, de 15,1%. São 1.165 protestantes divididos entre as Igrejas Evangélicas de Missão (7%), Evangélicas de Origem Pentecostal (76%), e Evangélicas Não Determinadas (17%) (Gráficos 4 e 5).

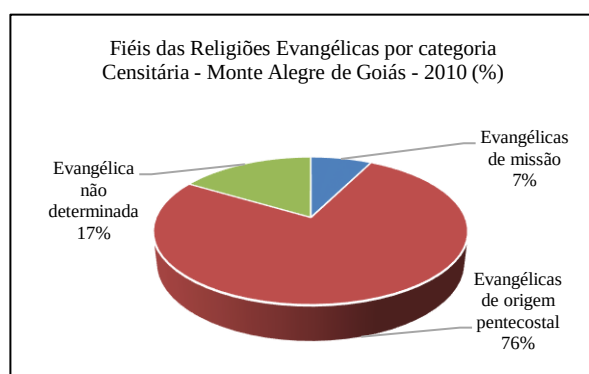


Gráfico 4: Fiéis das Religiões Evangélicas por categoria Censitária - Monte Alegre de Goiás - 2010 (%)

Fonte: IBGE, Censo Demográfico de 2010.

Organização e Sistematização do Gráfico: Mota (2016).

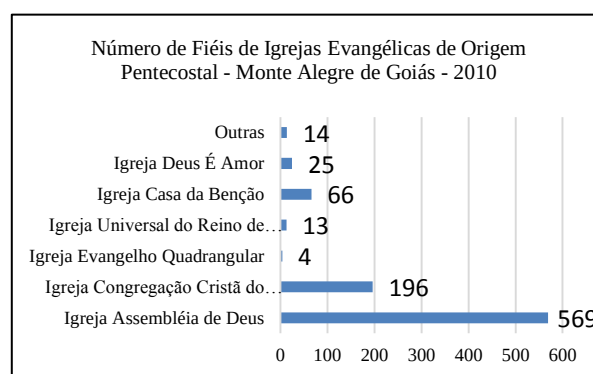


Gráfico 5: Número de Fiéis de Igrejas Evangélicas de Origem Pentecostal - Monte Alegre de Goiás - 2010

Fonte: IBGE, Censo Demográfico de 2010.

Organização e Sistematização do Gráfico: Mota (2016).

Dentre as Evangélicas de Origem Pentecostal destaca-se, da mesma forma que nos demais municípios, o número de fiéis das Igrejas Assembleias de Deus. São 569 fiéis divididos em três congregações da cidade. Estes são seguidos dos protestantes pertencentes à Congregação Cristã do Brasil (196), e da Igreja Casa da Benção (66). A cidade possui, também, em sua área urbana, duas Igrejas Católicas. A Igreja Católica Santo Antônio localizada na Praça da Matriz, onde ocorrem as principais festas e celebrações católicas da cidade e a Igreja Católica Divino Espírito Santo, no Setor Verdes Montes, ainda sem atividades.

Diferentemente das igrejas localizadas em Cavalcante, as protestantes estão presentes em bairros nos quais há uma baixa concentração de Kalunga, conforme afirmaram os agentes de saúde da cidade (Quadro 9).

IGREJAS DE MONTE ALEGRE DE GOIÁS - 2015	
Nome da Igreja	Endereço
Igreja Católica Sto. Antônio	Praça matriz de Sto. Antônio
Igreja Assembleia de Deus – Do Nordeste Goiano Missão	Avenida Lauro Antônio, Setor Palmares
Igreja Casa da Benção	Rua G Q. 12 L. 15, Setor Verdes Montes (em construção)
Igreja Assembleia de Deus – Missão ADENOG	Rua G Q. 10 L. 08, Setor Verdes Montes
Igreja Católica Divino Espírito Santo (em construção)	Rua C Q. 4A L. 01, Setor Verdes Montes
Igreja Casa da Benção	Rua A esq. com Av. Império, Q. 13 L. 4, Setor Mãe Marinha
Igreja Batista Central - Monte Alegre - Congregação Regional da Igreja Batista de Anápolis	Rua Cel. Paulo Macedo Q. 04 L. 14, Setor Central
Salão do Reino das Testemunhas de Jeová	Av. Cavalcante Q. 05 L. 21, Setor Borges
Assembleia de Deus - Madureira	Av. Bom Jesus Q. A, Setor Vera Cruz
Igreja Adventista do Sétimo Dia	Rua 5 Q. 8 L. 6, Setor Mãe Marinha
Congregação Cristã do Brasil	Rua 12 Q. X, Setor Palmares
Igreja Mundial do Poder de Deus	Praça Santo Antônio Q. O Setor Palmares
Igreja Universal do Reino de Deus	Av. Lauro Antônio Oliveira Q. X L. 08a, Setor Palmares
Igreja Pentecostal Deus é Amor	Rua Q Q. 32, Setor Mãe Marinha

Quadro 9: Igrejas de Monte Alegre de Goiás - 2015

Fonte: Trabalho de Campo - Mota (2016).

Algumas igrejas protestantes estão instaladas em bairros populares e com alta incidência de residências, como é o caso dos Setores Mãe Marinha e Verdes Montes. Outras buscaram bairros mais próximos da praça da matriz, da Prefeitura, e da área central da cidade, como Setor Palmares e Vera Cruz, este é o caso da maioria das Igrejas Assembleias de Deus, da Igreja Batista Central, da Congregação Cristã do Brasil, da Igreja Mundial do Poder de Deus, e da Igreja Universal do Reino de Deus.

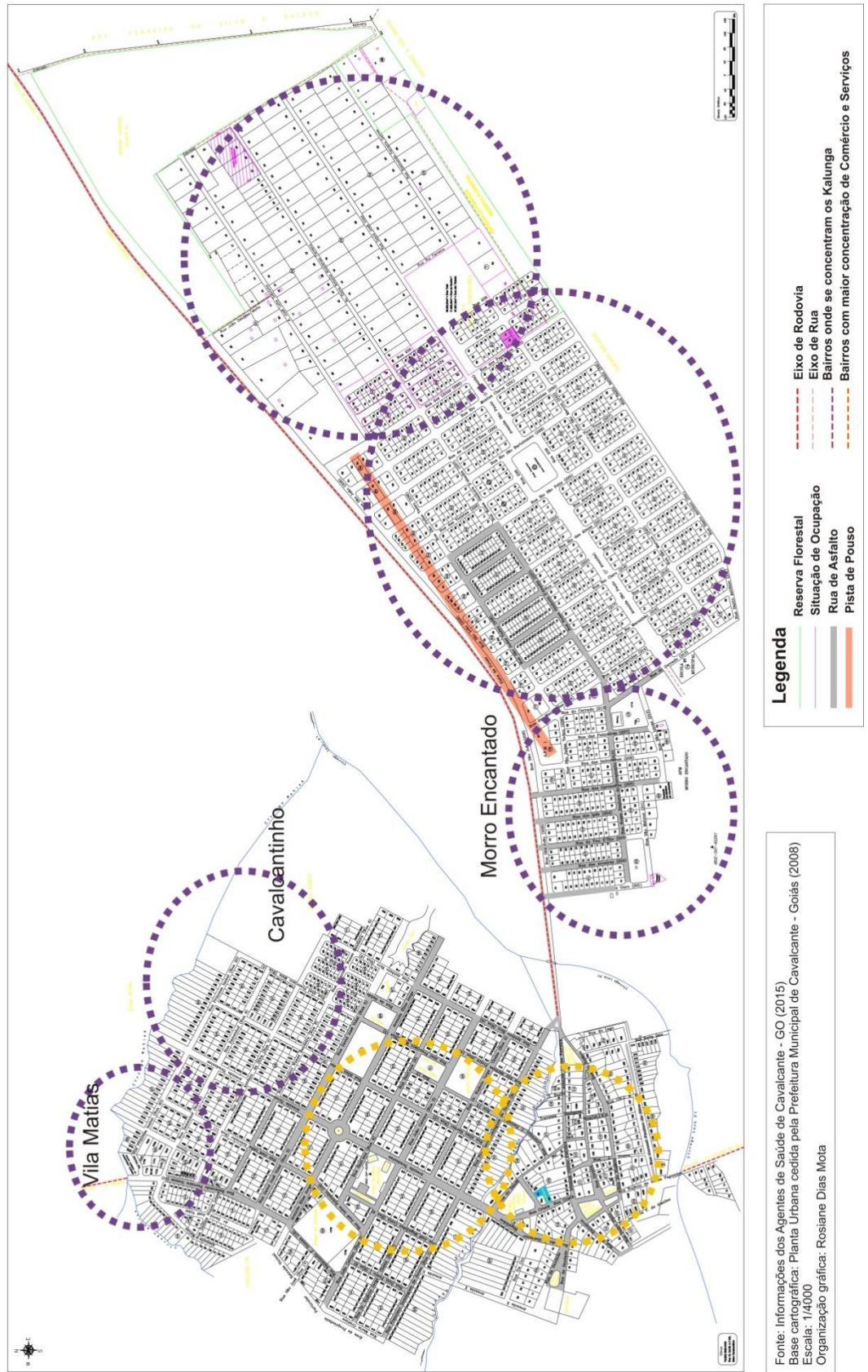
O protestantismo está distante de ser a religião mais numerosa em quantidade de fiéis dos municípios estudados. Contudo, está entre as mais presentes tanto nas ações sociais, quanto nos eventos e reuniões de decisões políticas e comunitárias. Nos três municípios o espaço vivido, as relações territoriais e as paisagens culturais presentes no cotidiano de sua população são marcadas e construídas em conjunto com os quilombolas. Suas festas urbanas e rurais possuem elementos da cultura dessa população negra. É recorrente, ao perguntar para os moradores das cidades aqui detalhadas o que é ser Kalunga, ter como resposta: “é um povo negro, que mora lá nos morros”; “são uns descendentes de escravos”; “é aqueles lá, que moram no mato”. Enfim, para os moradores da zona urbana o Kalunga é visto de forma

preconceituosa. Eles repetem um conhecimento distorcido atrelado a elementos advindos da escravidão, inclusive suas práticas culturais, agrícolas e modo de vida.

Os municípios aqui apresentados são evidenciados no “Mapa de Conflitos Envolvendo Injustiça Ambiental e Saúde no Brasil” publicado pela Fundação Oswaldo Cruz (FIOCRUZ, 2009). Nesse documento Teresina de Goiás, Cavalcante, e Monte Alegre de Goiás são destacadas com relação a situação das comunidades negras rurais: os problemas fundiários, e a precariedade que essas comunidades enfrentam no acesso à saúde, à educação e às estradas. Todavia, os conflitos da, e com a, Comunidade Quilombola excedem a ligação desse povo com a Terra, e as questões de sobrevivência no campo. Essas necessidades estão presentes também na cidade, com a imigração pendular e/ou definitiva de quilombolas para as áreas urbanas em busca de emprego, continuidade de estudos para os filhos, tratamento de saúde, entre outros motivos.

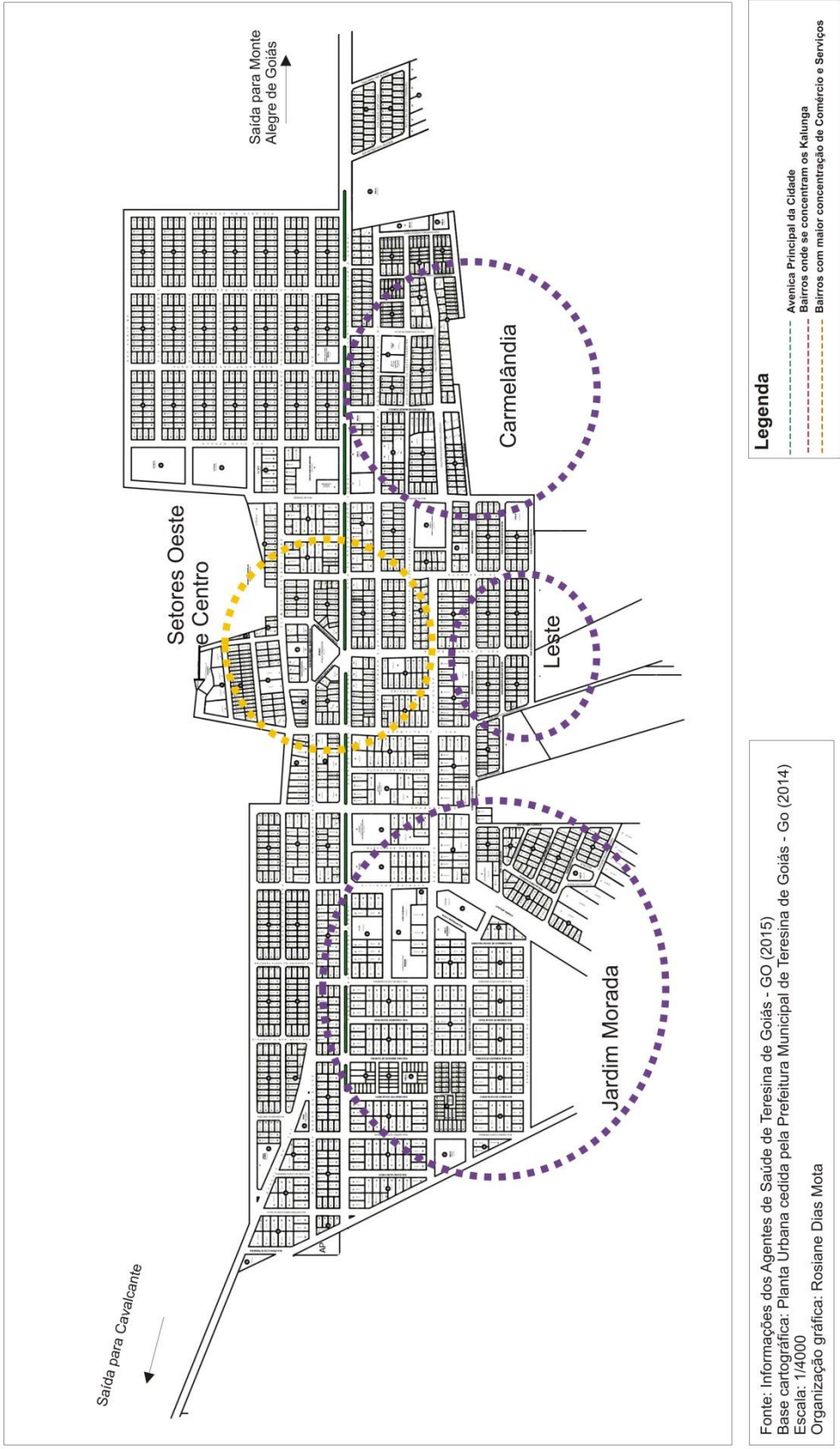
No meio urbano desses municípios há uma concentração de Quilombolas associada à uma situação marginalizada. Seus bairros são mais distantes do centro da cidade, e/ou que possuem infraestrutura menor, e com valores imobiliários abaixo dos demais setores residenciais, em uma condição de subalternidade. Em Teresina de Goiás os quilombolas estão centralizados nos bairros Jardim Morada, Carmelândia e Setor Leste. Em Monte Alegre os quilombolas habitam os bairros Setor Verdes Montes e Mãe Marinha. E em Cavalcante eles estão em maior número nos bairros Vila Matias, Cavalcantinho, Morro Encantado e entorno, conforme informações dos agentes de saúde das cidades (Mapas 7, 8 e 9). Verificou-se em alguns casos um interesse pela abertura de igrejas pentecostais nesses bairros periféricos.

ESPACIALIZAÇÃO DOS KALUNGA NA ÁREA URBANA DE CAVALCANTE - GO (2015)



Mapa7: Espacialização dos Kalunga na Área Urbana de Cavalcante – GO (2015)

ESPACIALIZAÇÃO DOS KALUNGA NA ÁREA URBANA DE TERESINA DE GOIÁS - GO (2015)



Mapa 8: Espacialização dos Kalunga na Área Urbana de Teresina de Goiás – GO (2015)

ESPACIALIZAÇÃO DOS KALUNGA NA ÁREA URBANA DE MONTE ALEGRE DE GOIÁS - GO (2015)



Mapa 9: Espacialização dos Kalunga na Área Urbana de Monte Alegre de Goiás – GO (2015)

Uma das características principais das cidades do interior do estado de Goiás, e provavelmente da maioria das cidades pequenas do país, é a presença marcante da Igreja Católica e suas práticas festivas. A Igreja Católica está normalmente localizada na praça central das cidades de interior. Tal área é um espaço público, e consiste também em um espaço vivido para os moradores desses locais. Nessas praças a vida diurna e noturna acontece, as famílias vêem seus filhos crescerem, os namorados se encontram, e as pessoas adultas se encontram e conversam. A casa, a praça e a rua expandem seus próprios sentidos, parafraseando DaMatta (1997)¹⁴¹.

O morador constrói uma relação de pertencimento com os símbolos presentes na praça, com os elementos e com as festas católicas, independentemente da devoção, da crença ou dedicação a essa religiosidade. Da mesma forma ocorre com o Kalunga, tanto na cidade, quanto na Comunidade, ele se sente pertencente às celebrações realizadas no Sítio. Ele possui laços de parentesco e de compadrio que o motivam a ir e participar das atividades, independentemente da religião professada, conforme será abordado no próximo capítulo.

¹⁴¹ De acordo com o autor, “as festas seriam ocasiões privilegiadas onde se poderiam ligar casa, rua e outro mundo, que, por um momento, estariam formando um todo coeso e sem divisões. Tudo isso sob a égide da festa” (DAMATTA, 1997, p.154).

CAPITULO 3:

Comunidade Kalunga e a presença do Protestantismo

“não há como definir o indivíduo, o grupo, a comunidade, a sociedade sem ao mesmo inseri-los num determinado contexto geográfico, ‘territorial’”
(HAESBAERT, 2004, p. 20).

A Comunidade Quilombola Kalunga possui inúmeros elementos materiais e imateriais que juntos compõem sua identidade territorial e seu modo de vida. Acredita-se que a importância de se estudar elementos como o modo de vida, os saberes e as festas, em uma tese sobre o protestantismo, vai ao encontro da busca pela resposta aos questionamentos e objetivos apresentados na introdução desta. Estes são sobre a maneira como o discurso religioso contribui para a ressignificação dessas práticas culturais.

A presença da religiosidade protestante nesta comunidade tradicional contribui para a mudança de comportamentos, de leitura das paisagens culturais, das territorialidades estabelecidas e das identidades territoriais construídas pelos quilombolas. Deste modo, o presente capítulo se propõe a analisar a forma na qual as relações construídas no espaço vivido, no território pela religião, e na forma de produzir as paisagens são ressignificadas pela presença das igrejas e missionários protestantes.

Para tal, apresenta-se inicialmente o contexto histórico da Comunidade Kalunga, seus Modos de Vida, Saberes e Fazeres, “festar” do Kalunga. Faz-se uma relação dos ritos de passagem dos quilombolas com as práticas da religiosidade católica e protestante. E conclui-se com a cartografia da igreja protestante na Comunidade, onde se apresenta a relação das ações: quem são e de onde vieram os missionários presentes no Sítio.

3.1 Comunidade Kalunga: breve histórico

Os quilombos brasileiros eram entendidos, em meados do século XIX¹⁴², como um modelo de habitação de escravos negros fugidos, conforme afirmam Schmitt, Turatti e Carvalho (2002). Eram agrupamentos nos quais priorizavam a sobrevivência de um determinado grupo social sem reconhecimento de seus direitos humanos e de suas práticas culturais. Desde a formação dos primeiros quilombos as comunidades negras desenvolveram sua religiosidade e seu modo de vida com elementos apreendidos nos seus países de origem e impostos pelo colonizador.

¹⁴² Conceito apresentado pelo Conselho Ultramarino, em 1740.

De acordo com as autoras, essa concepção inicial de quilombo foi essencial para que pesquisadores brasileiros refletissem ao longo do século XX sobre o papel social e histórico dessas comunidades negras e o real conceito de quilombo. Entre aqueles que buscaram estudar e falar sobre e pelos negros, e com relação à questão quilombola no Brasil, destaca-se o médico, antropólogo e etnólogo Arthur Ramos, com a obra “O negro na civilização brasileira”, publicada nos Estados Unidos na década de 1930, e no Brasil em 1953. O autor descreve a relação da sociedade brasileira com o negro desde o processo de escravidão até após a abolição da escravatura.

Acredita-se que essa obra vem em encontro à presente discussão pelo fato de Ramos (1971) defender nas suas reflexões que o negro, desde a posição de escravo até a condição de sujeito livre, participou do processo de construção e desenvolvimento da identidade cultural brasileira. As práticas culturais das comunidades negras são reconhecidas na cultura brasileira, sobretudo, nas últimas décadas do século XX. Até então, as comunidades quilombolas possuíam seus territórios e suas territorialidades totalmente invisíveis para a sociedade (GUSMÃO, 1995). Como subalternos, além de não terem sua voz ouvida, também tinham dificuldade no acesso tanto a serviços básicos, quanto a uma perspectiva de desenvolvimento social e intelectual.

Nas décadas de 1970 e 1980 a definição de quilombo voltada para a concepção de grupo de escravos fugidos foi substituída de forma progressiva pela ideia de uma “comunidade com ancestralidade negra que compartilha de um mesmo território e de uma mesma cultura” (SAHR et al., 2011, p.49). De acordo com os autores, tais formas de pensar são advindas das discussões realizadas pelo Movimento Negro nesse período. Todavia, essa “nova” forma de compreender as comunidades quilombolas brasileiras somente se oficializou com a Constituição Federal de 1988 (CF/1988), que as reconheceram no artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT), como “remanescentes das comunidades de quilombo”¹⁴³ (BRASIL, 2015). A Constituição deu a esse povo o direito de propriedade e de recebimento do título daquelas terras por eles historicamente ocupadas. Apesar de, juridicamente, a legislação brasileira garantir os direitos dos quilombolas, o processo de reconhecimento e titulação das propriedades se mostrou na década de 1990 como lento e burocrático, tal qual ocorria os processos referentes às terras indígenas.

¹⁴³ Texto completo do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias, Artigo 68: “Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva devendo o Estado emitir-lhes o título respectivo”.

Se por um lado, a expressão “remanescentes” “surge para resolver a difícil relação de continuidade e descontinuidade com o passado histórico, em que a descendência não parece ser um laço suficiente” (ARRUTI, 1997, p.23), por outro, as políticas e as ações voltadas para os quilombolas são comparadas àquelas dos indígenas realizadas em décadas anteriores.

Os “remanescentes indígenas” apesar de em um processo lento, encontraram apoio na legislação para o reconhecimento de sua identidade, de suas práticas religiosas, e, principalmente, de suas propriedades (CONSORTE, 1991). De acordo com o autor, apesar de ambos os grupos sociais e étnicos terem se amparado na legislação, a qual os apoiou para defesa de sua cultura, os indígenas tiveram, historicamente, maior ajuda. Desde a colonização as missões jesuítas trabalharam a favor destes, e deste modo, indígenas e quilombolas ocupam espaços distintos na luta por seus direitos. Contudo, os grupos valorizaram e valorizam até a atualidade suas relações territoriais e suas ligações com a terra como forma de produção da sua identidade territorial. A exemplo disso, tem-se os quilombolas que vivem tanto no campo quanto nas cidades, e continuam a reafirmar-se como grupo étnico.

O ato legislativo de reconhecimento dos quilombolas, como “remanescentes das comunidades de quilombo”, por meio do artigo 68 da CF de 1988 resultou em um reflexo nos grupos de camponeses, e nas políticas públicas de todas as esferas. Tais políticas atendem direta ou indiretamente essas comunidades (ARRUTI, 2006). Entre as políticas e ações realizadas para essas populações tradicionais pode-se destacar, entre outros órgãos e programas associados, as iniciativas realizadas pelo Ministério do Desenvolvimento Agrário (MDA) - com programas como o dos Territórios da Cidadania - e pelo Ministério do Desenvolvimento Social e de Combate à Fome (MDS) - em atuação por meio tanto de projetos que visam o acesso à Água, quanto do Programa de Aquisição de Alimentos da Agricultura Familiar (PAA).

Esses e outros Ministérios com as políticas públicas implantadas por meio dos programas governamentais reafirmam a sedimentação do conceito de quilombo, que na atualidade está associado às terras habitadas e à cultura de “remanescentes” de comunidades negras (CARRIL, 1997). Tais terras eram originadas, de acordo com o autor, de fazendas abandonadas após a libertação dos escravos, de doações advindas dos antigos senhores, e de propriedades rurais pertencentes à Igreja. Em todos esses casos as terras foram doadas aos negros libertos por meio do decreto abolicionista.

Os quilombolas ao serem denominados “remanescentes” têm suas práticas culturais, produzidas nesses territórios, valorizadas. Tal título leva as comunidades negras a saírem da representação de sujeitos “presos às relações arcaicas de produção e reprodução social, aos

misticismos e aos atavismos próprios do mundo rural, ou ainda as que, na sua ignorância, são incapazes de uma militância efetiva pela causa negra”, passam a ser “reconhecidas como símbolo de uma identidade, de uma cultura e, sobretudo, de um modelo de luta e militância negra, dando ao termo uma positividade [...]” (ARRUTI, 1997, p.22).

Deste modo, apesar da valorização provocada pela compreensão dos quilombolas como “remanescentes”, esses grupos étnicos, foram posicionados como destaque nas discussões intelectuais e midiáticas. Esse fato motivou o cristianismo, antes já interessado na conversão desses povos, a intensificar suas ações evangelísticas nas comunidades tradicionais, realizadas, principalmente, pelas igrejas pentecostais.

A ideia de valorização das práticas culturais quilombolas, por meio do discurso associado ao processo de autorreconhecimento dessas comunidades, está presente nas falas dos Kalunga. De acordo com eles, “temos que ter orgulho da nossa identidade, de sermos quilombolas. Se tiver vergonha da cor, donde mora, e do nome da comunidade, aí tá danado mesmo!” (Kalunga, masculino, 56 anos). Mas, uma Kalunga convertida ao protestantismo nega o orgulho das práticas culturais apreendidas por eles antes de “virar crente”: “a gente aprende com nossos passados muita coisa, mas é coisa que num é de Deus. E isso temo que largar, porque agora somo conhecedor do evangelho, e Deus vai cobrar de nós” (Kalunga, mulher, 47 anos).

Há nesses dois fragmentos de falas, dois discursos. O primeiro é aquele construído pelo processo de autorreconhecimento. Neste caso, a história do quilombola, a construção da sua memória coletiva, dá lugar a palavras academicizadas como a “identidade”. Ao perguntar para o Kalunga o que era identidade para ele, este se embaraçou no seu próprio entendimento, e respondeu “uai, moça! Identidade é o que nós tem. É como somo, é as sussa, isso é a identidade que tô te falano, a identidade de negro que vem lá dos escravo” (Kalunga, masculino, 56 anos). O Kalunga, neste caso, retoma um discurso composto por resquícios históricos de um passado escravo, descrito pelos historiadores, e não vivido por ele. Sobre isso Arruti (1997) alerta que está distante da realidade o propósito originário do termo “remanescente”. Para ele, é errôneo afirmar que estes “são sobras de antigos quilombos prontos para serem identificados como tais, presos aos fatos do passado por uma continuidade evidente e prontamente resgatada na ‘memória coletiva’ do grupo” (op. cit., 1997, p.22). O propósito de tal expressão está associado, principalmente, ao reconhecimento de uma identidade territorial.

Contudo, há de se concordar que, por muitos anos, se não for até a atualidade, a ideia de quilombo rural constituiu-se em uma “reinvenção” de um “discurso identitário” que

utilizava como referencial um recorte temporal baseado na escravidão e no modo de vida dos negros fugidos (CUNHA, 1987). Tal “reinvenção” persiste nas falas dos quilombolas presentes no Sítio ao se referirem a sua identidade, mas está se distanciando progressivamente do modo de vida e das práticas cotidianas da comunidade. Os turistas, assim como visitantes que chegam à comunidade, buscam no Kalunga o estereótipo do negro escravizado, sofrido, e se decepcionam ao encontrarem uma comunidade rural, com práticas culturais quilombolas, por vezes ressignificadas.

Essa identidade ressignificada ocorre, no segundo discurso, construída no percurso da evangelização protestante dentro do Sítio. Este apresenta a forma distinta do Kalunga convertido olhar para sua paisagem cultural, para seu território. Ele começa a questionar e argumentar a maneira como sua cultura colabora para a manutenção da santificação do seu corpo e da sua alma. Aquelas características da cultura historicamente praticadas, que se mostram contrárias ao aprendizado obtido por meio da leitura da Bíblia Sagrada, das pregações, e das orientações pastorais, têm seu sentido questionado. O sujeito distancia-se de sua prática ou a ressignifica conforme sua própria leitura de mundo e interesses pessoais, no contexto do seu espaço vivido. Distanciamento evidenciado pelo “dito” e pelo “não-dito”.

Nesta investigação, os Kalunga são “remanescentes das comunidades de quilombo”, considerados como indivíduos, e como grupo étnico. Como indivíduos, eles têm o direito de escolherem dar ou não continuidade nas práticas culturais realizadas por seu núcleo familiar, no seu espaço vivido. Como grupo étnico, para se manter no seu território, necessitam também tornar viva e visível sua cultura. Deste modo, os interesses individuais e coletivos se entrelaçam na constituição do Sítio Kalunga como um território permeado por relações territoriais, no qual a vida e a religiosidade acontecem. Esse território é marcado por paisagens culturais constituídas pelos quilombolas pelas suas práticas culturais, seu modo de vida e pelas suas festas.

O quilombola Kalunga possui sua identidade atrelada ao território, sendo esta compreendida como uma identidade territorial, conforme conceito apresentado por Almeida (2003). Para a constituição da identidade territorial leva-se em consideração que a apropriação “simbólica-expressiva” do espaço vivido pelo quilombola é permeada pela sua cultura, e pelas próprias relações territoriais, constituídas no cotidiano, nas festas, no poder.

Entre as Comunidades de “remanescentes” estudadas que passaram pelo processo de reconhecimento e consideradas por Arruti (1997) como os casos mais conhecidos, ele destaca os Kalunga. Essa comunidade tem seu espaço vivido e percebido permeado por suas identidades, produzidas em um território rural, conforme apresenta-se no próximo subitem.

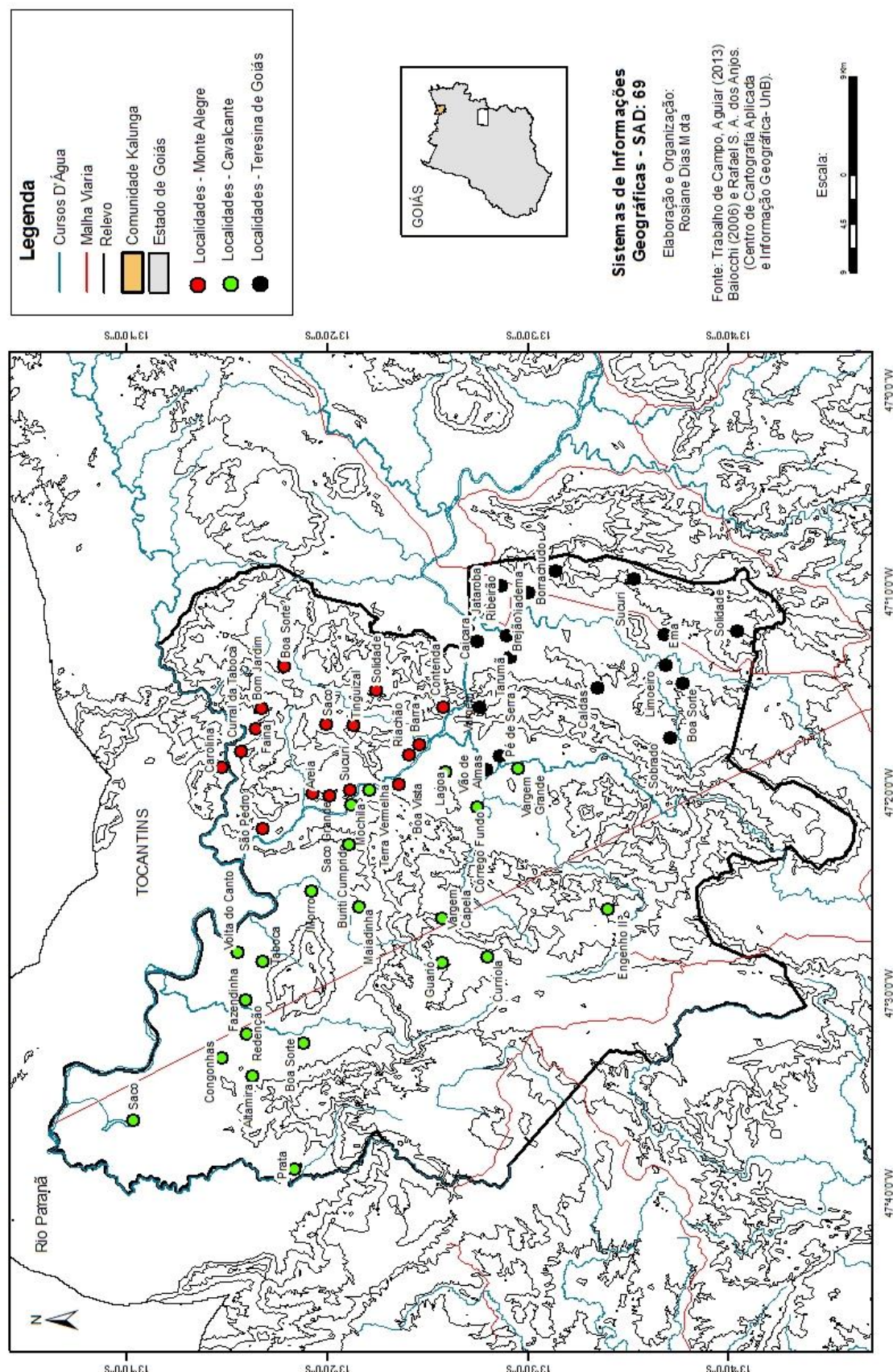
3.1.1 Espaço vivido e percebido da Comunidade Kalunga

O Sítio Kalunga está localizado em uma região denominada de Vãos da Serra Geral¹⁴⁴. Essa área é predominantemente cerradeira que é irrigada pelas bacias dos Rios Paranã e das Almas. Além destes, outros rios menores também abastecem a região, como Rio Corrente, e seus afluentes Areias, Correntinha e Curriola (ALMEIDA, 2010a). Os rios são fundamentais para a manutenção da vida no Sítio. O Rio Paranã e os demais cursos d'água presentes no território podem ser comparados com o Rio Zaire, na África, sendo ambos, símbolos de persistência e de vida para as comunidades que vivem às suas margens (BAIOCCHI, 1996).

A rede hidrográfica atende de maneiras distintas todas as 1.746 famílias de quilombolas do Sítio (BRASIL, 2015a; b; c). As cheias dos Rios Paranã e Prata tanto provocam o isolamento de algumas localidades, com a inundação de vias de acesso, e estradas sem pontes, como também levam abundância alimentícia. Esta última se dá pelo fato de que as cheias “humifica[m] as várzeras, a fartura chega. A roça de milho, arroz, feijão, mandioca, (básicos) gera abundância. A agricultura de subsistência abastece os núcleos familiares [...]” (BAIOCCHI, 1984, p.221) (Mapa 10).

¹⁴⁴ Em uma leitura geográfica, o termo “vão” é considerado pelo Dicionário como “termo regional usado no planalto goiano para designar vales profundamente escavados, por onde corre um rio” (GUERRA, 1993, p.432). Esta definição também é dada por Nascimento (1991, p.18) “para designar a depressão posicionada entre relevos mais altos, representados aqui pela escarpa do Chapadão Central (BA), que constitui a Serra Geral de Goiás, e pelo Planalto do Alto Tocantins-Paranaíba. [...] A rede de drenagem que atravessa a unidade é a do rio Paranã e seus afluentes, alguns apresentando leitos secos geralmente preenchidos por seixos e matações de quartzitos trabalhados. O piso da depressão, de relevo plano, monótono, é elaborado sobre rochas do Subgrupo Paraopeba (calcário, dolomitos, siltitos, folhetos, argilitos e ardósias), recobertas em sua maior extensão por cobertura detrítica, que mascara o Karst subjacente”. A Serra Geral de Goiás “divide as águas da bacia do São Francisco das do Tocantins. Outros ainda, constituídos por relevos residuais elevados, aparecem, recebendo denominações locais” (op. Cit., p.3). Em uma visão antropológica, Marinho (2008, p.110) explica: “O termo ‘Vão’ indica literalmente um vão entre os morros, serras e rios da região, ou seja, um pedaço de terra mais ou menos plano localizado entre os morros e serras às margens dos rios, constituindo um lugar perfeito para se esconder de colonizadores e manter uma agricultura de subsistência, além de ser possível várias rotas de fuga, seja pelo rio ou pelos morros. Assim, a região ficou conhecida como Vãos da Serra Geral, e algumas comunidades levam o nome de vão, como o Vão do Moleque no município de Cavalcante e o Vão de Almas no município de Teresina de Goiás”.

RELEVO E CURSOS D'ÁGUA DO SÍTIO HISTÓRICO PATRIMÔNIO CULTURAL KALUNGA (2015)



Mapa 10: Relevo e Cursos d'água do Sítio Histórico Patrimônio Cultural da Comunidade Kalunga (2015)

Apesar de grande extensão territorial, apenas 30% do Sítio é agricultável devido às áreas de morros e serras, já as “pastagens naturais da região propiciam o criatório de gado e de cavalos” (BAIOCCHI, 2011/12, p.108). Entre as práticas agrícolas desenvolvidas no Sítio destaca-se o “manejo da mandioca para a produção de farinha com uso de madeira de angico, do gergelim para a produção de óleo, paçoca e pé-de-moleque, o barú e frutos como a cagaita, pindoba, tiborna, tingui e o pequi” (CRUZ; VALENTE, 2012, p.9). Estes últimos são frutos obtidos por meio de coletas no cerrado, e são processados e comercializados em formato de óleos, farinhas, e licores (Figuras 7 a e b).

Apesar da comercialização desses produtos em algumas localidades, em outras, como em Teresina de Goiás, eles não são comercializados. Uma Kalunga justificou: “Lá em cima, onde eu moro num tem energia. Prá fazer farinha pra vender num tem cumu ralar a mandioca na mão, né? Aí se for colocar energia, aí dá pra fazer pra vender, praque o povo até pergunta né? Se temo, mais é muito custoso fazer sem energia” (Kalunga, feminino, 48 anos). Deste modo, em alguns casos a ausência de dedicação à prática comercial está associada à falta de infraestrutura.



Figuras 7 a e b: Produtos alimentícios comercializados no Engenho II.
(a) esquerda: Óleo de Pequi e de Coco. (b) direita: pacotes de Gergelim.
Fonte: Rosiane Dias Mota – Data: 08 de fevereiro de 2014

Outras atividades também são realizadas pelos Kalunga, como a pesca artesanal, o desenvolvimento de hortas com verduras, e de agriculturas tradicionais com o cultivo de trigo, de feijão, de milho, de arroz, entre outros. Dentre as localidades que são consideradas áreas de produção de arroz e de milho, destaca-se as localidades Kalunga de Monte Alegre (Figuras 8 a e b). As celebrações festivas estão diretamente relacionadas ao ciclo agrícola do território quilombola. Assim, as práticas agrícolas e pecuárias recebem atenção especial de todos tanto no plantio e colheita, quanto nas festas.



Figuras 8 a e b: Roça em localidade Kalunga - Monte Alegre de Goiás.
 (a) esquerda: Plantação de Arroz. (b) direita: “Ensacamento” de Arroz.
 Fonte: Acervo pessoal de Rogério Ribeiro Coelho – Data: 24 de abril de 2015.

As atividades pecuárias realizadas na Comunidade estão associadas à criação de bovinos. Entre as raças que receberam maior dedicação na última década destaca-se o “gado curraleiro”. Essa é uma raça que esteve presente até meados de 1970, e que foi substituída pelo Nelore. E desde 2007, esta última tem sido reintroduzida no Sítio por meio de projetos de extensão (FIORAVANTI et al., 2008; NEIVA, 2009). Além desse tipo de criação é comum a presença de galinhas e patos.

Todas essas atividades agrícolas realizadas pelos kalunga utilizam-se de técnicas tradicionais para o plantio e colheita. A terra é cultivada com o auxílio de enxadas e machados. As plantações são realizadas em “roças de toco”, para onde os quilombolas se mudam nos períodos de plantio e de colheita (AMORIM, 2010). Tanto essas técnicas tradicionais quanto a dedicação do quilombola para com as atividades rurais são retratadas por Carril (2006) no que ela compreende como a dedicação a uma atividade agrícola voltada para a subsistência, na qual o pouco excedente é comercializado, o que garante a sobrevivência e a permanência das famílias no meio rural.

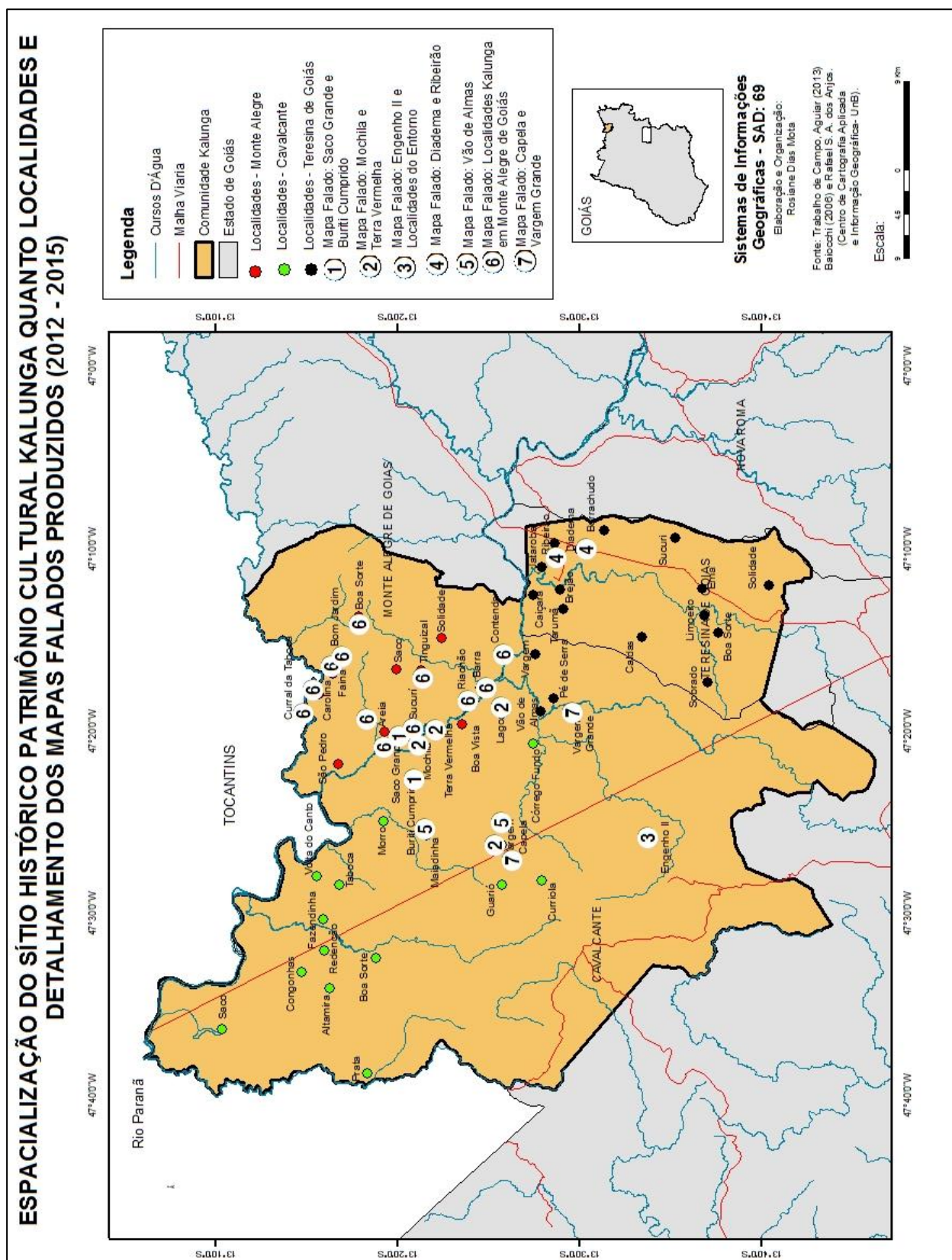
Os roçados estão afastados das residências dos quilombolas em distâncias que variam de 5 a 20 km devido à topografia local e à ausência de cursos de água e terras férteis nas proximidades das casas. Em algumas localidades o difícil acesso a água provoca a dificuldade de famílias realizarem o cultivo de alimentos nos quintais em formatos de hortas. A variação altimétrica que sai de 400m e chega a 1.300m de elevação, associada a um solo considerado de difícil correção, devido sua acidez, limitou nessa área a expansão agrícola de monoculturas, como ocorre em todo o estado, e contribuiu para a preservação das áreas de

cerrado. O fato da comunidade estar localizada em uma região composta de vários morros e serras colaborou, também, para que a identidade local Kalunga se fortalecesse.

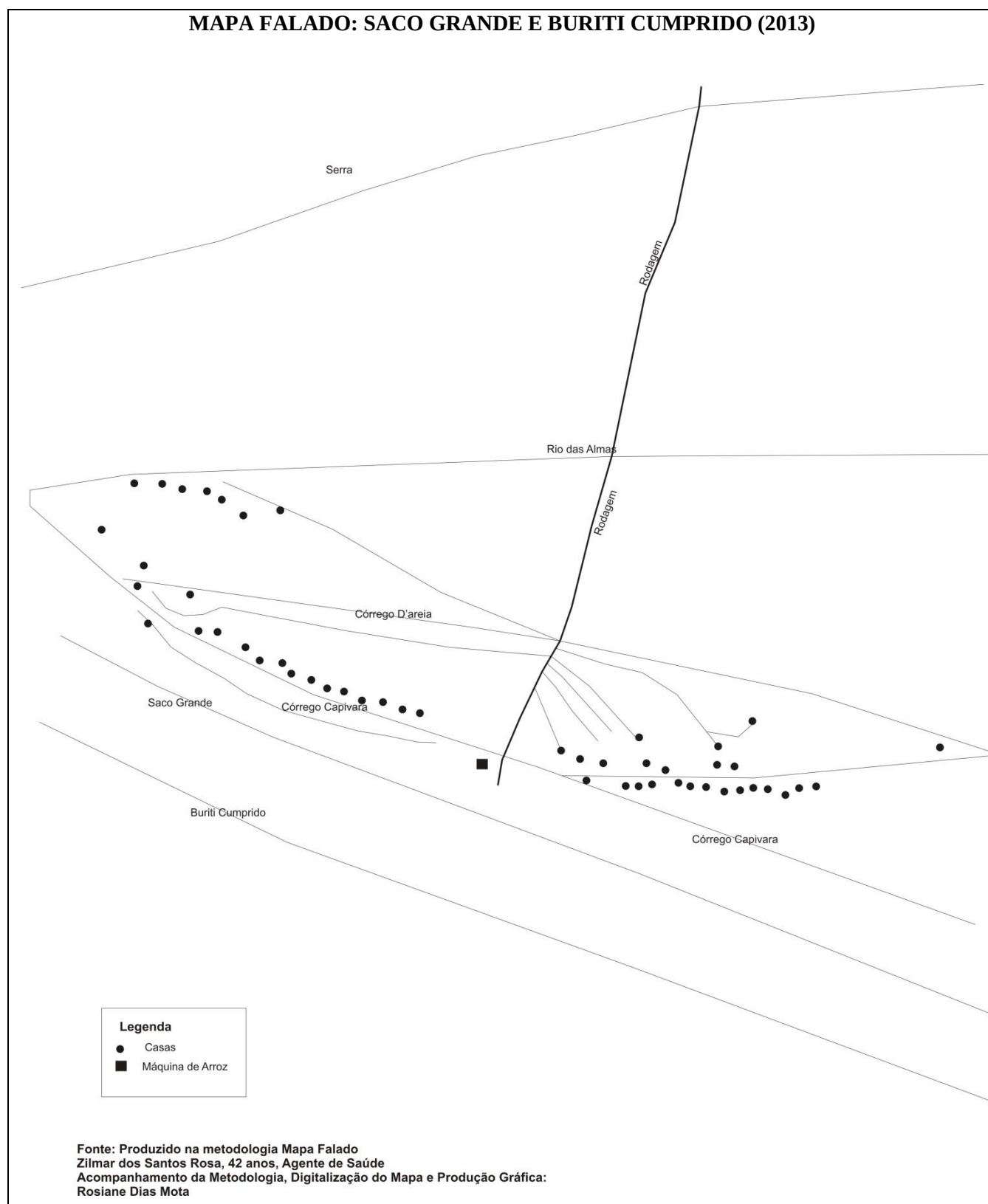
Alguns aspectos culturais da Comunidade estão associados aos elementos topográficos da região. Prova disso que Marinho (2008) propôs uma divisão do território por meio de suas principais serras e bacias hidrográficas. A autora divide como principais núcleos do Sítio o Engenho II, Vão do Moleque, Vão de Almas e Ribeirão dos Bois. Destes, o Engenho II é o que possui melhor infraestrutura e está mais próximo a uma sede municipal, a 20 Km de Cavalcante. Já os Vãos de Almas e do Moleque estão entre as localidades de mais difícil acesso, a aproximadamente 60 Km e 120 Km de Cavalcante, respectivamente. Ao realizar uma leitura dessa maneira de espacializar o Sítio, verifica-se que ele oferece outras formas, como por exemplo, a própria espacialização do protestantismo, conforme apresentar-se-á e na última parte deste capítulo.

Independentemente da divisão realizada, os núcleos familiares e de compadrio do Quilombo terão sua própria dinâmica territorial. Denomina-se esses núcleos, de localidades, que são 62 ao longo de todo o território. Além destas há várias outras que têm sua função e nome associados ao cotidiano do quilombola morador do Sítio. Todas as localidades juntas compõem uma população de aproximadamente 3.752 habitantes, conforme o *Perfil das Comunidades Quilombolas: Alcântara, Ivapurunduva e Kalunga* publicado pela Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR, 2004). Apresenta-se nos mapas desta tese as localidades de maior expressividade com relação à quantidade de moradores (Mapa 11). Contudo, é possível observar ao longo da leitura deste capítulo Mapas Falados nos quais há outras com distintas nomenclaturas que não são identificadas nos mapeamentos realizados por Aguiar (2013) e Baiocchi (2006), e nem nos mapas do Centro de Cartografia Aplicada da Universidade de Brasília - UnB.

Tais localidades consistem em pequenas propriedades nas quais famílias possuem suas residências. Algumas delas durante esta pesquisa foram denominadas por alguns Kalunga também como fazendas. Nestas a distribuição espacial das casas dos Kalunga estão ligadas aos cursos d'água e às proximidades com as rodagens - estradas de terra nas quais circulam caminhões e carros (Mapas 12 e 13).

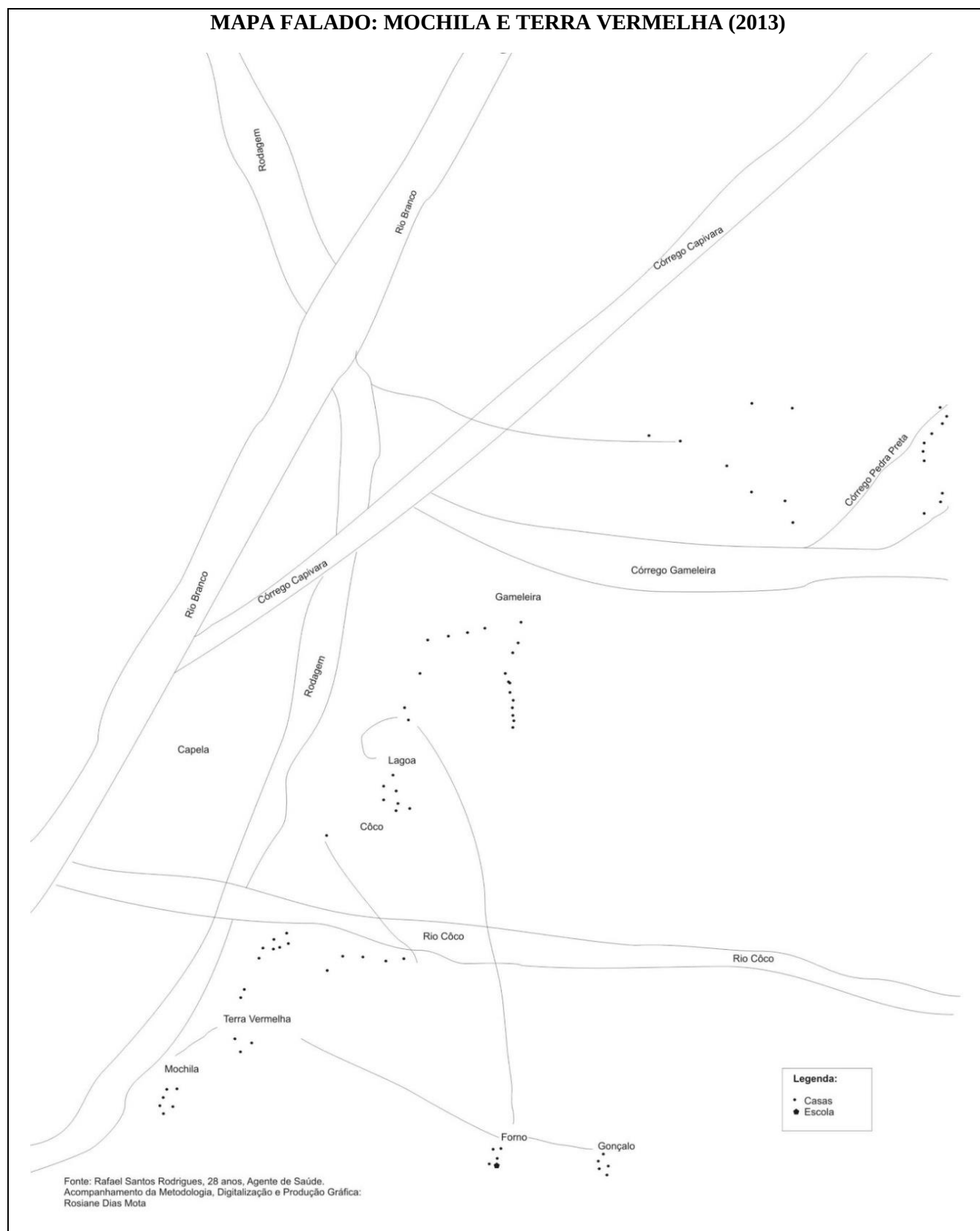


Mapa 11: Espacialização do Sítio Histórico Patrimônio Cultural Kalunga quanto às suas Localidades e detalhamento dos Mapas Falados produzidos (2012 - 2015)



Mapa 12: Mapa Falado: Saco Grande e Buriti Cumprido (2013)

MAPA FALADO: MOCHILA E TERRA VERMELHA (2013)



Mapa 13: Mapa Falado: Mochila e Terra Vermelha (2013)

O mapa foi produzido para ilustrar as localidades denominadas de Saco Grande e Buriti Cumprido localizadas nas proximidades do Rio das Almas e dos Córregos d'Areia e Capivara. Mas, além disso, há uma preocupação desses grupos de terem o acesso à Rodagem, por meio de “trieiros”, ou “picadas”, como são chamados os caminhos feitos até as casas, conforme apresenta-se no mapa falado feito pelo agente de saúde Zilmar dos Santos Rosa (Kalunga, masculino, 42 anos).

Na localidade de Pedra Preta há, aproximadamente, 18 famílias Kalunga que estão situadas às margens do Córrego Pedra Preta, próximo ao Córrego Capivara. Essas famílias possuem acesso à Rodagem por meio de uma estrada de terra de menor largura. Para ter acesso às famílias dessa localidade é necessário atravessar o Córrego Capivara, que apesar de ser pouco caldoso, nos períodos chuvosos dificulta a chegada a este grupo.

As 16 famílias que vivem na localidade da Gameleira estão próximas da Rodagem e são servidas dos recursos hídricos do Córrego Gameleira, que dá nome ao local. Já os moradores dos sítios de nomes Lagoa e de Côco estão distribuídos em cerca de 10 famílias distantes da margem esquerda do Rio Côco – que têm o acesso à água por meio desse mesmo curso d'água - e outras 11 famílias localizadas na margem direita do mesmo rio. São destacadas no mapa falado estradas internas, independentes da Rodagem que ligam Lagoa, Côco, Terra Vermelha e Forno. As localidades de Terra Vermelha e Mochila estão próximas à Rodagem, contudo, distantes do Rio Côco. Todavia, as de São Gonçalo e Forno além de se encontrarem distantes da Rodagem também estão distantes dos principais rios, sendo servidas por pequenos cursos d'água identificados presencialmente, mas ignorados pelo agente de saúde Rafael Santos Rodrigues na construção do mapa falado.

Nesses locais destaca-se a presença de apenas uma escola, instalada na localidade Forno. Nesse mapa também é retratada a localização do Sítio da Capela, onde há uma ausência de moradia de famílias quilombolas. Contudo, uma vez por ano, dezenas de Kalunga se mudam para o local para celebrar as festas que ocorrem uma vez por ano na Comunidade. Enfim, essas e outras localidades compõem o Sítio Kalunga, formado por pessoas que imprimem nesse território, por meio de suas relações territoriais, distintas marcas histórico-espaciais.

3.1.2 Marcas histórico-espaciais e composição do Território Kalunga

O território, em uma primeira instância, tem a função de responder “a necessidades econômicas, sociais e políticas de cada sociedade e, por isso, sua produção está sustentada pelas relações sociais que o atravessam” (ALMEIDA, 2005, p.108). Entre os elementos dessa primeira instância apresentados pelos Kalunga estava a questão da terra e posteriormente o reconhecimento identitário¹⁴⁵.

Sobre a questão da terra, para Arruti (2006, p.82) o principal fator “que está em jogo em qualquer esforço coletivo pelo reconhecimento oficial como comunidade remanescente de quilombos são sempre os conflitos fundiários em que tais comunidades estão envolvidas”. De acordo com o autor, está distante de a manutenção da cultura e da identidade ser o principal interesse desse reconhecimento. Assim como também é considerado por ele como uma ilusão acreditar que tal empenho estivesse associado ao “desejo memorialístico de se afirmar como comunidade [tendo como referencial as] [...] metáforas da resistência escrava e do ‘mundo africano entre nós’, que foram os quilombos históricos” (*idem*). Apesar disso, a demarcação das terras e o próprio processo de reconhecimento dessas comunidades está vinculado a “um processo histórico de espoliação” (op. cit., 2006, p.82). A espoliação, neste caso, está associada a toda exploração feita aos negros durante a escravidão. E o reconhecimento das práticas culturais, assim como da propriedade de suas terras, seria uma forma de correção dos erros realizados pelo país no passado.

Deste modo, o território ocupado pelos Kalunga a partir da década de 1970, passou por um longo histórico de luta pela posse da terra até obter sua regularização. Arruti (1997, p.22) destaca que nesse mesmo período houve o que ele denomina de “renovação historiográfica”. Esta estaria voltada tanto para movimentos populares quanto para aqueles menos favorecidos economicamente. Neste contexto, a discussão sobre os quilombolas e a valorização de seus símbolos veio em encontro aos temas emergentes dessa época.

Entre as décadas de 1970 e 1990 ocorreram vários conflitos com grileiros, fazendeiros e até empresários. De acordo com Rosa (2009), antropólogos da Universidade Federal de Goiás (UFG) começaram na década de 1980 ações voltadas para a identificação dos Kalunga. E em 1985, houve a primeira tentativa de titulação de propriedade das terras Kalunga

¹⁴⁵ Os Kalunga tiveram distintas marcas ao longo do processo de reconhecimento identitário e territorial. Baiocchi (1986) destaca como umas das principais marcas temporais vivenciadas pela Comunidade Kalunga o período de 1940 a 1960, com a inauguração de Brasília. Nessa ocasião, ela afirma que ocorre a primeira saída de pessoas da Comunidade com interesse em trabalho e melhoria de vida.

(BAIOCCHI, 2006). Essa primeira tentativa buscava iniciar o processo de regularização das terras habitadas pelos quilombolas.

Em 1991 foi sancionada a Lei Estadual nº11.409/91¹⁴⁶ e a delimitação da área do Sítio¹⁴⁷, fato que contribuiu para que a Comunidade conseguisse ampliar sua capacidade de organização. Nessa lei definia-se à quem era dado o direito de propriedade das terras, a necessidade de desapropriação das áreas com a finalidade manter a “integridade territorial da área delimitada”, bem como o direito ao título da terra pelos quilombolas (BAIOCCHI, 2006). De acordo com Marinho (2008), nesse primeiro decreto a área do Sítio foi delimitada com a dimensão de 241,3 mil hectares, número ampliado nas décadas seguintes.

Posteriormente, essa lei estadual foi ratificada com a criação da Lei Complementar 19/1996, assinada por Luiz Alberto Maguito Vilela (BRASIL, 1996). Constituiu-se, portanto, a partir da criação dessa última lei, como “patrimônio cultural e sítio de valor histórico a área de terras situada nos vãos das Serras do Moleque, de Almas, da Contenda-Calunga e Córrego Ribeirão dos Bois, nos Municípios de Cavalcante, Monte Alegre e Teresina de Goiás, no Estado de Goiás” (BRASIL, 1996, s/p). Embora, a legitimidade da posse de terras quilombolas fosse antecedente a essa data com o Artigo 68 do ADCT, essa lei estadual foi fundamental para o reconhecimento desse povo.

Na década de 1990, as ações voltadas para a regularização dos territórios quilombolas passaram por “uma crise institucional”, o que levou a um retardo no que se refere à necessidade de colocar em prática as iniciativas propostas pelo ADCT, na década anterior (ALMEIDA, 2010b, p.115). E, em 2000 a Fundação Cultural Palmares - FCP - criou um documento denominado Portaria Interna nº 40, no qual dá o título de reconhecimento nº 004 para os Kalunga. Esse documento teria como função conceder o domínio do perímetro do Sítio à Associação Quilombo Kalunga (ROSA, 2009). Contudo, tal iniciativa não obteve nenhum êxito devido à ausência tanto de suporte jurídico quanto de recursos financeiros para indenização de desapropriados (ALMEIDA, 2010b).

A partir do disposto no Artigo 68 do ADCT foi criado o Decreto nº 4.887 de 20 de novembro de 2003. Neste atribui-se ao Ministério de Desenvolvimento Agrário – MDA, por

¹⁴⁶ Criada a partir de um estudo realizado pelo “Projeto Kalunga Povo da Terra”. Esse estudo foi realizado em parceria com o IDAGO (Instituto de Desenvolvimento Agrário de Goiás). Entre outras, era função do Instituto medir, demarcar, regularizar terras de domínio público e privado. Esse órgão foi extinto e atualmente suas atividades estão ligadas à Secretaria da Agricultura do Estado. Na oportunidade de criação da Lei o “Projeto Kalunga Povo da Terra” apresentou um “Relatório Técnico-Científico” no qual continha um “memorial Descritivo da Área para Tombamento do Sítio Histórico” (BAIOCCHI, 1995/96, p.110).

¹⁴⁷ Com base no “parágrafo 5º do art. 216 da Constituição Federal e no art. 163, itens I e IV, parágrafo 2º, da Constituição do Estado de Goiás” (Lei Estadual nº 11.409/91).

meio do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária - INCRA, a responsabilidade “da identificação, do reconhecimento, da delimitação, da demarcação e da titulação da propriedade definitiva das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos”. Após a realização dessa etapa, o decreto e a expedição do título de reconhecimento, o Ministério da Cultura – MinC, por meio da FCP, torna-se responsável pela assistência, entre outros, nos âmbitos jurídicos e de “proteção da integridade territorial”. Esse decreto determina ainda que é função também da FCP acompanhar todos os procedimentos realizados pelo INCRA. Desse modo, a Comunidade Quilombola Kalunga é assistida pelo INCRA e pela FCP.

Almeida (2010b, p.116) salienta que após a criação do Decreto 4.887/2003 ocorreu como “marco inicial a Ação Integrada Kalunga, culminando com um evento de cunho político em 2004 no Sítio Kalunga, com a presença do presidente da República”. Na oportunidade o então Presidente, Luiz Inácio Lula da Silva, esteve na localidade Engenho II, onde realizou o lançamento de benefícios para aquele Sítio, como casas de alvenaria e energia elétrica (Figura 9).



Figura 9: Chamada do programa Luz Para Todos e sua Inauguração na Comunidade Kalunga (Engenho II)
Fonte: Furnas (2004, p.6)

No entanto, várias dessas benfeitorias nunca chegaram a maioria das demais localidades desse território quilombola, como é o caso daquelas localizadas nos Vãos de Almas e do Muleque. Assim como o acesso à energia elétrica, a Comunidade encontrou a possibilidade de obter distintos benefícios por meio da autoatribuição. Conforme o Decreto 4.887/2003: “Consideram-se remanescentes das comunidades dos quilombos [...], os grupos étnico-raciais, segundo critérios de **auto-atribuição** [sic], com trajetória histórica própria,

dotados de relações territoriais específicas [...]” (BRASIL, 2003 – grifo nosso). Com base nesse documento, o Decreto nº 6.040, de 07 de fevereiro de 2007 afirma que para o reconhecimento de determinado grupo como Comunidade Tradicional é necessário, entre outros quesitos, a autoatribuição. Foi com essa ferramenta que os Kalunga encontraram a possibilidade de garantir a posse de suas terras e de serem atendidos por políticas públicas de inclusão específicas para “remanescentes”.

Em 1990, no Relatório Técnico Científico apresentado pelo Projeto Kalunga Povo da Terra, propunha-se a destinação de uma área total de 202 mil ha para a Comunidade. “Em 1996 o IDAGO e a Fundação Palmares fizeram nova proposta, 237 mil ha, mudando mais tarde para 253 mil ha” (BAIOCCHI, 2011/2012, p.106).

Na década de 2000 ocorreu a criação de várias políticas públicas voltadas para quilombolas. Nesse mesmo período a Comunidade Kalunga teve suas terras regulamentadas, 253mil hectares, e a certidão de reconhecimento publicada em 19 de abril de 2005 no Diário Oficial da União - DOU. E, em 2009 o Presidente da República assinou 30 decretos que destinavam 335 mil hectares de terra, em 14 estados brasileiros, para a regularização dos territórios quilombolas. Entre estes a Comunidade Quilombola Kalunga foi beneficiada. A partir desse momento o INCRA passou a avaliar e indenizar proprietários de terras particulares que estivessem na área do Sítio (ROSA, 2012). Contudo, o Relatório do INCRA, sobre o “Andamento Dos Processos” publicado em 2014, descreve que atualmente o Sítio Kalunga compõe área de 261,999.6987 mil hectares (INCRA, 2014).

Essa contextualização histórica permite observar que o reconhecimento de Comunidades Tradicionais como a Kalunga é recente no Brasil. Seus processos ainda são morosos e sofrem distintos entraves no que se refere às políticas e ações empregadas. Essa situação leva a uma intensificação da condição subalterna dos Kalunga, que são beneficiados continuamente com ações paliativas acompanhadas de um discurso que justifica que essas iniciativas são realizadas devido à condição de pobreza e marginalização social dos quilombolas.

Os agentes governamentais se esquecem ou ignoram o fato de que os Kalunga são também sujeitos que tem a voz e o desejo de produzirem sua própria história, abafada pelos discursos externos. Os Kalunga, antes de tudo, estão se dedicando às práticas tradicionais, como o extrativismo, a caça, a pesca. No seu silêncio os quilombolas mantêm viva sua história e os seus valores por meio das festas, das rezas e ladainhas, das benzeções, da culinária, dos saberes e fazeres, das relações territoriais estabelecidas, enfim, dos seus modos de vida.

3.2 Modos de Vida, Ritos de Passagem, Saberes e Fazeres e Kalunga da Comunidade

A Comunidade Kalunga possui um modo de vida que excede as questões étnicas e histórico-culturais, e abrange as práticas camponesas desse povo. O modo de vida aqui denominado de Kalunga reflete a forte ligação deste com a terra, e é uma “expressão de resistência ao processo de capitalismo”, assim como “também [é] uma forma de sobrevivência dentro do [próprio] capitalismo, uma vez que a terra é utilizada também como meio de produção de bens para comercialização” (ROSA, 2012, p.7). No caso da Comunidade, seu modo de vida se reafirma ora com a produção artesanal, pecuária e agrícola, tendo em vista que boa parte desta é voltada para a subsistência, ora com suas práticas culturais, suas celebrações, suas danças, suas músicas, suas rezas, enfim todos os seus ritos e rituais.

O território Kalunga, como “terra camponesa, não é apenas terra de trabalho, ela é [...] *morada da vida*, lugar dos animais de estimação, do pomar, da horta e do jardim, é a terra da fartura, onde o grupo familiar se reproduz por meio do auto-consumo”. (PAULINO, ALMEIDA 2010, p. 40). Os Kalunga com maior acesso à água dedicam-se nos quintais de suas casas ao cultivo de fruteiras, plantas do cerrado, ervas, hortas, entre outras. Contudo, independentemente do tipo de acesso aos recursos naturais, todos constroem por meio de suas práticas cotidianas a sua identidade territorial e o seu modo de vida.

A concepção de modo de vida está associada, de acordo com a ideologia alemã, aos meios de produção, denominados por Marx e Engels (1998) como estilo de vida, no qual este se configura no

modo como os homens produzem os seus meios de vida depende, em primeiro lugar, da natureza dos próprios meios de vida encontrados e a reproduzir. Este modo da produção não deve ser considerado no seu mero aspecto de reprodução da existência física dos indivíduos. Trata-se já, isso sim, de uma forma determinada da atividade destes indivíduos, de uma forma determinada de exprimirem a sua vida, de um determinado modo de vida dos mesmos. Como exprimem a sua vida, assim os indivíduos são. Aquilo que eles são, coincide, portanto, com sua produção, com o que produzem e também com o como produzem [...]. (MARX; ENGELS, 1998, p.15).

Destaca-se, neste conceito, que a vida é expressa por meio das atividades desenvolvidas pelo ser humano. Verifica-se ainda, que, para os autores, há uma ligação da necessidade da produção e reprodução dos elementos do estilo de vida com a própria existência dos indivíduos. Acredita-se, portanto, na ideia de reprodução da vida por meio das práticas cotidianas, que excede-se ao sentido de existência física. O modo de vida, na

perspectiva cultural, está relacionado, também, ao sentido da vida humana na dimensão do imaginário humano. O modo de vida sob a perspectiva aqui estudada, ainda, abrange os elementos espaciais invisíveis e intangíveis.

Neste contexto, a ideia de modo de vida sob a perspectiva cultural se aproxima das reflexões da escola francesa, que valorizam os aspectos sociais, culturais e etnográficos na constituição da definição de gênero de vida¹⁴⁸, apresentada por Sorre (2003). Para o autor, esse gênero é construído na coletividade, por meio de atividades que foram tanto transmitidas, quanto consolidadas com o fundamental auxílio da tradição. Neste caso, o grupo consegue garantir sua própria existência. A produção das territorialidades e das paisagens culturais, neste sentido, é permeada pela própria tradição da comunidade. E, a reprodução dos ritos e rituais é essencial para que esses sujeitos mantenham vivo seu imaginário coletivo.

Com base na concepção de gênero de vida apresentada por Sorre (2003), o modo de vida do Kalunga é entendido como aquele produzido na coletividade por meio das relações territoriais, do contato do quilombola com o território, transmitidas e consolidadas por meio das práticas culturais e da tradição da comunidade. Todavia, acredita-se que o modo de vida Kalunga ocorre na inter-relação dos interesses de duas dimensões, a individual e a coletiva. A Comunidade na sua coletividade tem fundamental contribuição na construção de sua identidade territorial, assim como o Kalunga, como sujeito na perspectiva individual também o faz por meio dos valores, práticas culturais e crenças adquiridas ao longo de sua vida.

O modo de vida quilombola é consolidado na sua ligação com o próprio sertão cerradoeiro e sua cultura. De acordo com Silva (1998, p.345-346), o modo de viver e de agir do Kalunga está associado a uma “vida humilde e simples, tomada de profundo respeito pelo ecossistema dos cerrados, cuja região lembra uma paisagem das savanas africanas [...]”. A ligação desse povo com o cerrado, com as paisagens culturais produzidas no Sítio, é descrita pelo sentimento de pertencimento dele com os elementos materiais e imateriais do território.

Apesar de o autor ter descrito, no fim da década de 1990, que o modo de vida Kalunga “tem muito a ver com a ancestralidade africana”, acredita-se que, na atualidade, as práticas culturais que compõem o modo de viver desses quilombolas estejam ressignificadas, e tenham recebido diversas influências externas, que provocaram uma reconstrução do significado de “pertencer” à Comunidade e de “ser” Kalunga. Esses são elementos presentes no discurso dos

¹⁴⁸ As bases teóricas para a discussão do conceito de Gênero de Vida aqui apresentadas foram realizadas por Vidal de La Blache com publicações de reflexões feitas em artigos entre 1900 e 1911. No Brasil entre os artigos sobre o tema traduzidos pode-se destacar o “I. Geografia Geral Os Gêneros de Vida na Geografia Humana”, ver LA BLACHE (2005).

quilombolas, ainda que estes estejam ausentes do Território. Para um Kalunga que vive em Goiânia,

“sou kalunga moça, tenho um orgulho danado de dizer isso. Quando falo pro povo daqui que sou lá do ‘vão [de Almas]’, que lá num tem energia, nem água na torneira como aqui, eles ficam tudo abismado, acham que é o fim do mundo. Mas vou te dizer pru cê, tenho muita saudade daquilo... de fazer farinha, de plantar as coisa, é uma vida sofrida demais, mas tá no nosso sangue aquele jeito de viver. Ainda vorto prá lá” (Kalunga, masculino, 47 anos).

Na reflexão desse quilombola o Sítio é caracterizado na perspectiva de ter um valor simbólico, no qual a relação de pertencimento está ligada tanto à própria função primária do território¹⁴⁹, quanto à produção das identidades territoriais. É a partir das relações territoriais cotidianas, permeadas pelos elementos simbólicos invisíveis e intangíveis que compõem o território, que é possível a produção do modo de vida e da identidade territorial dessa comunidade tradicional.

Ao associar o modo de vida às relações territoriais dos Kalunga afirma-se que a construção da identidade territorial desses quilombolas está diretamente vinculada ao território material e imaterial, às formas de territorialidades estabelecidas neste e para este, assim como aos inter e intradiscursos presentes na construção dos territórios. A disseminação do protestantismo na Comunidade Kalunga leva a uma ressignificação dessa identidade territorial. O Kalunga ao se converter altera suas práticas culturais para atender ao discurso religioso e garantir a sua salvação.

Com isso, o modo de vida dos quilombolas composto de práticas culturais distintas como as rodas de conversa em que são contados os causos, as festas, as músicas e danças tradicionais, entre outros, recebe novos elementos e novas leituras realizadas a partir das ideias protestantes. As danças e músicas locais como a “Sussa” e a “Curraleira”, tocadas, cantadas e dançadas durante os encontros e as festividades, recebem do Kalunga convertido outra importância. O Kalunga passa a se relacionar com essas celebrações de outra forma, de uma maneira ressignificada, com a presença de distintas fronteiras festivas.

¹⁴⁹ Os Kalunga expressam a importância do seu modo de vida, também, por meio da luta desses indivíduos pelo direito de continuidade de reprodução de suas práticas culturais, por melhores condições de vida e pela própria regularização fundiária (SCHMITT; TURATTI; CARVALHO, 2002).

3.2.1 O “festar” do Kalunga, o protestantismo e a produção de fronteiras festivas

A relação do Kalunga com as festas é refletida nesta tese por serem as manifestações culturais que possuem maior impacto da influência das ideias e dos comportamentos ressignificados dos Kalunga convertidos ao protestantismo. O ato de “festar” no sertão, na Comunidade Kalunga envolve vários elementos quase imperceptíveis aos atores sociais envolvidos nas festas. Tais elementos estão relacionados à repetição de rituais, à presença de elementos que torna a festa tradicional, além da relação desta com o mundo. Acredita-se que a tradição, o ritual e a festa estão interligados, e que eles fazem parte de uma mundanidade¹⁵⁰ dentro do próprio Sítio. As celebrações festivas, neste caso, fornecem identidades, compreensões, dimensões sociais e sua materialização, que estão relacionadas ao modo de ser Kalunga.

Tendo em vista que a festa e a sociedade são coexistentes, é possível afirmar que o modo de vida Kalunga é permeado pelas festas, e que suas identidades se constroem no simbólico: na festa, no ritual, na tradição. Os Kalunga têm na festa a oportunidade do reencontro e do fortalecimento de suas identidades e laços territoriais. Para o Kalunga convertido ao protestantismo a festa constitui momentos de conflitos internos e externos com os territórios invisíveis e suas regras, as ressignificações de sua identidade territorial, dos espaços festivos, e com a produção das paisagens do imaginário.

Independentemente desse jogo de conflitos internos, espirituais e dogmáticos sobre a possibilidade de continuidade de participação das celebrações Kalunga, as festas continuam sendo uma forma de expressão da cultura, pois elas são “uma forma primordial, marcante, da civilização humana” (BAKHTIN, 1987, p.7). A apropriação do espaço pela festa constitui o território festivo. Esse território é formado independentemente da religiosidade ser protestante ou católica. O território festivo protestante do Sítio tem suas atividades definidas pela igreja, e normalmente, suas festas são realizadas em datas aleatórias, sem um calendário definido. Já o território festivo católico é um palco de relações sociais constituídas por meio de um calendário festivo político e historicamente instituído. As atividades realizadas nesse território festivo são distintas das que compõem seu cotidiano Kalunga.

¹⁵⁰ Para entender a mundanidade é necessário interpretar as vivências ônticas. Pois pre-sença é o modo de ser no mundo e que tem um caráter ôntico e ontológico. E a vivência refere-se ao plano ôntico. Para Heidegger (2008) o sentido seria, então, criado no mundo. É a partir da descoberta do ser no mundo. Os sentidos são enraizados na própria experiência. Aceitar uma tradição é ter uma maneira de vivência. O ritual e a festa estão diretamente ligados à mundanidade.

O calendário festivo kalunga é um elemento de inclusão social, político, espiritual, estabelecido com base no sistema agrícola, e possui dois períodos delimitados. O primeiro consiste no ciclo agrícola, com as etapas de limpeza, plantio, e colheita, que ocorrem nos meses de fevereiro, março, abril, maio, novembro e dezembro. O segundo, nos eventos festivos em janeiro, junho, julho, agosto, setembro, outubro e dezembro (LIMA, 2014). As celebrações festivas que compõem esse calendário são todas relacionadas ao catolicismo, e podem ser denominadas de Festas e Folias. De acordo com os levantamentos de Baiocchi (2006), Lima (2014) e Mota (2014), estas ocorrem ao longo de todo ano, conforme calendário. (Quadro 10).

OUTUBRO Festa de São Simão. Folias a esse santo em Areias e Tinguizal. Folias de Nossa Senhora do Rosário em Diadema, Ribeirão e Ema.	NOVEMBRO Plantio.	DEZEMBRO Festa de Santa Luzia em Diadema, Ribeirão e Ema. Festa do Menino Deus na localidade de São Pedro.	JANEIRO Festas e folias de Reis Vão da Contenda, Vão de Almas, Vão do Moleque, Diadema, Riachão, Ribeirão e Ema.
SETEMBRO Festa do Império de São Gonçalo do Amarante e Nossa Senhora do Livramento, e a festa a São Sebastião, no Vão do Moleque. Folia em louvor a Nossa Senhora do Livramento.	 <u>Calendário Festivo</u> <u>Comunidade Kalunga</u>		FEVEREIRO Limpeza e Colheita dos roçados.
AGOSTO Festa do Império de Nossa Senhora D'Abadia e Nossa Senhora das Neves no Vão de Almas. Folia de Nossa Senhora D'Abadia.			MARÇO Limpeza e Colheita dos roçados.
JULHO Folia de São Sebastião no Vão de Almas, Vão do Moleque, Riachão, Diadema, Ribeirão e Ema; Folia e Festa de Santo Antônio no Engenho II.	JUNHO Festa de Santo Antônio e São João no Vão da Contenda, Vão de Almas, Vão do Moleque e Riachão; Folia do Divino Espírito Santo no Vão de Almas, Diadema, Ribeirão e Ema Folia de São João, no Vão de Almas, Vão do Moleque, e Sucuriú; Folia de Santo Antônio em Vão de Almas, Vão do Moleque, Vão da Contenda, São Pedro; Folia de Senhora de Sant'Anna em Diadema, Ribeirão e Ema.	MAIO Limpeza e Colheita dos roçados. Festa e Folia de Senhora Aparecida em Diadema e Ribeirão.	ABRIL Limpeza e Colheita dos roçados.

Quadro 10: Calendário Festivo da Comunidade Kalunga - 2014

Fonte: Baiocchi (2006), Lima (2014) e Mota (2014)

Organização: Mota (2016)

No mês de janeiro são realizadas as festas e folias, e nos meses de fevereiro, março, abril e maio há a realização da limpeza e da colheita dos roçados. Em maio há festejos e folias em devoção à Nossa Senhora de Aparecida. Nos meses de junho e de julho, são realizadas as ditas festas do ciclo junino. Associado a este ciclo inclui-se também, os meses de agosto, de setembro e de outubro, que é o período em que há maior concentração de festas no Território

Kalunga. Em novembro e dezembro é realizado o plantio das roças e as festas e folias do ciclo natalino e em devoção à Santa Luzia.

Os Kalunga têm no calendário festivo a oportunidade do reencontro com amigos e familiares. De acordo com Kalunga, “a festa de Nossa Senhora d’Abadia, nós vem num anu, e num otro. Ficamo no festejo. É um lugar que nus encontramos um cu’otro. Vemo us parente que trabaia fora” (Kalunga, masculino, 55 anos). Esses são os momentos em que se iniciam namoros, realizam-se casamentos e batizados. É na festa, que os Kalunga concretizam seu território simbólico, fortalecem suas crenças, raízes e tradições constituídas no espaço e no tempo.

Os ritos, os rituais e a programação social dessas festas são os aspectos de maior preocupação dos obreiros protestantes presentes no Sítio. De acordo com um desses líderes religiosos ao se referir às celebrações católicas presentes no Sítio, “essas festas aí são só coisas mundanas e adoração a ídolos. Ainda as meninas ficam dançando *funk*, [...] nada de fortalecimento da família. Pelo contrário, ali a bebida e a droga destrói tudo o que é projeto de Deus na semana que esse povo se muda prá lá” (Pastor, masculino, 65 anos). No enunciado do pastor protestante destaca-se a adoração a ídolos, a exposição do corpo, a desestruturação da família, o alcoolismo, a mentalidade patriarcal e a dedicação à manifestação festiva em contraposição com a dedicação ao trabalho na roça e as demais tarefas cotidianas.

Com relação a tal dedicação, comumente, devido às grandes distâncias entre os quilombolas e o espaço da festa, os Kalunga se mudam provisoriamente para os espaços dessas celebrações. Como é o caso da Festa de Nossa Senhora da Abadia e do Divino Espírito Santo, no Vão de Almas. Os Kalunga dedicam-se a essa festa tanto com o objetivo de manifestar a devoção ao santo, quanto, como oportunidade do reencontro com os moradores do Sítio de distintas localidades. O reencontro também ocorre entre os moradores do Sítio e os Kalunga que se mudaram para os centros urbanos de Goiás, Distrito Federal e Tocantins, e que retornam durante as festas para reviver as tradições, e rever familiares e amigos (Figuras 10 a e b).

As festas Kalunga são uma oportunidade de encontro e reencontro, no contexto do tempo e do espaço. Estes dois últimos são indispensáveis na produção do modo de vida quilombola. A festa funciona como uma forma de renovar a natureza e a sociedade (CAILLOIS, 1950). No tempo e no espaço ocorrem nos festejos, nos giros e nos pousos das folias que percorrem a comunidade. Estes últimos são locais oferecidos pelos devotos para o pernoite dos foliões e são momentos esperados de alegria, e sinônimo de comida farta.



Figuras10 a e b: Instalação dos visitantes no espaço da festa – Vão de Almas - 2013.

(a) esquerda: visitantes que chegaram à festa por meio de carona obtida nas rodagens e a cavalo. (b) direita: casas permanentes construídas por famílias Kalunga no espaço da festa.

Fonte: Rosiane Dias Mota – Data: 12 de agosto de 2013.

Geralmente são servidos farofa de carne seca, mandioca cozida, arroz, galinha, macarrão e feijão. A maioria dos produtos utilizados para essas refeições advém de doações recebidas durante os “giros”. Nestes canta-se e dança-se a “Sussa” e a “Curraleira” e bebe-se cachaça e/ou refrigerante. As casas e os altares dos santos são decorados com bandeirolas, flores de papel, e arcos feitos de folhas de palmeiras e flores.

Essa inclinação ao desenvolvimento das festas no território Kalunga também ocorre nas festas realizadas pelas igrejas protestantes. Contudo, estas mobilizam somente os convertidos para o planejamento e organização dessas festas. Tais celebrações estão associadas ao cumprimento do ide, da evangelização, e são denominadas de congressos de senhoras, de varões e de jovens, ou conferências missionárias, como aquela realizada, anualmente, pela Igreja Evangélica Assembleia de Deus, na localidade de Diadema. Durante esse tipo de festa, ocorrem cultos, vigílias, orações, batismos, confraternizações com jantares e almoços. Tanto crentes quanto católicos são convidados, apesar de ter se observado a pouca participação daqueles não-convertidos ao protestantismo nesses eventos.

Acredita-se que as festas, independentemente da religiosidade impressa nelas, são compostas por ritos e rituais próprios. As ligadas ao catolicismo popular se comportam no tempo e no espaço de forma distinta daquelas realizadas pelos grupos protestantes. Tendo em vista que o ato de festar Kalunga pode ser entendido tanto como uma ruptura do cotidiano, quanto parte deste. A festa protestante e a festa Kalunga católica são produzidas tanto pela prática cotidiana quanto pelas ideias de ruptura e de excesso.

A festa quando pensada como uma ruptura solene das práticas diárias indica a existência de uma pausa, e dá lugar ao excesso, elemento que faz parte da essência da festa

(FREUD, 1974; BAKHTIN, 1987). É quando os moradores celebram as conquistas, bebem, dançam, quebram regras socialmente impostas. Os excessos durante as festas presentes na comunidade estão relacionados no catolicismo ao aumento das práticas devocionais, como as orações e/ou cantorias, e a intensificação da dança, do uso da bebida, da fartura de comida presentes durante a programação social.

A vida no Sítio é permeada de aspectos proibidos pelas relações políticas, morais e religiosas, contudo, nas festas, parte dessas proibições são liberadas, e acontecem, por vezes, os excessos. Estes são lidos na paisagem da festa como uma transposição das regras sociais seguidas no cotidiano. A festa no protestantismo tem seus excessos, sob uma perspectiva distinta. Estes se dão principalmente, na programação religiosa, na devoção do fiel e suas experiências com o sagrado.

Nas festas protestantes o excesso deixa a concepção de quebra de regras, e toma a dimensão do “renovo da fé”, que se faz presente nos cultos por meio das fervorosas orações, dos períodos de louvores (músicas) e com as pregações, ministradas, normalmente nos períodos festivos, por pregadores convidados. A programação social desse tipo de festa distingue daquelas do catolicismo popular pelo fato de que, tradicionalmente, os “crentes pentecostais” não dançam e nem fazem uso de bebidas alcoólicas.

Essas limitações estão associadas a doutrinas e dogmas dessa religião, e são justificadas pelos pastores protestantes por meio do versículo: “[...]vivo, não mais eu, mas **Cristo vive em mim**; e a vida que agora vivo na carne, vivo-a pela fé do Filho de Deus, o qual me amou, e se entregou a si mesmo por mim” (BÍBLIA, 2005 - Gálatas 2:20 - grifo nosso). Na interpretação desses obreiros o protestante deve buscar a santificação do corpo e da alma, e distanciar-se daquilo que pode contrariar esse propósito de santificação. Associada a esta ideia os pastores e convertidos complementam tal justificativa com o versículo: “**Todas** as coisas me **são lícitas**, mas **nem todas** as coisas **convêm** [...]” (BÍBLIA, 2005 - 1 Coríntios 10:23 – grifo nosso).

Neste último, o indivíduo convertido tem a liberdade de escolher ou não pela santificação. Contudo, o versículo adverte que apesar de o cristão saber que tudo lhe é permitido, este deve buscar somente aquelas que o aproxima de Deus, que o edifica. Neste contexto, a programação social consiste em um período associado a risos, conversas sobre assuntos considerados pelos pastores como sadios, cânticos de músicas evangélicas, e refeições. Os excessos na programação social são entendidos como momentos de

confraternização e comunhão entre os “irmãos”. Os excessos¹⁵¹ nas festas protestantes são considerados como contidos, em relação às festas Kalunga católicas. Os protestantes externalizam seu “eu” na adoração a Deus, quando produzem suas paisagens imaginárias e seus territórios e territorialidades construídas no campo da invisibilidade e da intangibilidade.

Tanto as festas protestantes quanto as católicas possuem elementos que as permitem serem consideradas como aquelas que estão em oposição ao cotidiano. Por outro lado, ao refletir essas festas dentro da dinâmica cotidiana, observa-se que elas também atendem a ideia de Canclini (1983). De acordo com o autor, a festa se dá no contexto das atividades cotidianas, pois “é mediante o ritual da festa [que] o povo impõe uma ordem de poderes que sente incontroláveis [...] A festa continua, a tal ponto, a existência cotidiana que reproduz no seu desenvolvimento as contradições da sociedade” (op. cit., p.55). O calendário festivo católico e as festas protestantes para os Kalunga, neste contexto, apesar de parecer para aqueles que são “de fora” como uma cisão das práticas rurais, são na verdade a impressão festiva no cotidiano e na paisagem cultural e religiosa da Comunidade¹⁵².

Neste contexto, a festa na comunidade Kalunga, considerada como uma tradição inventada, é reinventada a cada ciclo festivo com o objetivo de ter sua continuidade garantida¹⁵³. Tal concepção de continuidade é evidente nas celebrações católicas Kalunga, as quais estão impregnadas de ritos e rituais, de pagamento de promessas, e do próprio sentido de continuidade de uma cultura. Já nas celebrações protestantes essa ideia de dar seguimento a algo está vinculada à espiritualidade, e não à própria reprodução da festa materializada no tempo e no espaço.

A continuidade da festa protestante no campo da espiritualidade tem como foco a celebração da vida eterna. Conforme afirma um pastor protestante durante a pregação do Congresso de Missões realizado na localidade de Diadema: “Adore a Deus! Se Jesus voltar hoje, nossa festa continuará no céu! Aleluia” (Pastor, masculino, 49 anos). Neste caso, o verdadeiro sentido de festejar para o Kalunga protestante está ligado à dimensão imaterial da

¹⁵¹ Embora os excessos nas festas estejam associados à ruptura das regras, Duvignaud (1983) afirma que esse é um momento de império do “id”, no qual as pessoas se aproximam mais do “eu”, que demonstram sua real personalidade, seus sonhos, seus anseios e suas frustrações.

¹⁵² As celebrações festivas de ambas as religiões no Território Kalunga podem ser compreendidas, também, como um fenômeno, ao refletir sobre as ideias de Maia (2002). De acordo com o autor, a festa consiste em um fato social total, o que permite fazer uma leitura dos valores éticos, estéticos e morais. A festa seria para ele uma transgressão ao cotidiano. E esta tem sua essência ligada ao ato de “dar continuidade a tradição”. As festas estão associadas, portanto, ao processo de invenção da tradição, conforme relata D’Abadia (2010).

¹⁵³ A reinvenção da tradição é assunto abordado com base em Hobsbawm (1997) e Giddens (2005).

paisagem e do território. Os cristãos convertidos ao protestantismo anseiam pelo arrebatamento da Igreja para continuar a celebração e adoração ao nome de Deus no céu.

Dentre as festas organizadas pelas igrejas protestantes pode-se destacar um culto festivo realizado mensalmente por todas as igrejas, que é o da “Santa Ceia do Senhor”¹⁵⁴. Neste o sentido da festa é realizar um memorial da morte de Jesus Cristo, de seu sofrimento, e celebrar sua “vitória sobre a morte”, com a ressurreição. Durante as “festas dos crentes”¹⁵⁵, em especial esta última citada, é possível observar uma preparação espiritual, com campanhas de jejum e oração tanto com o propósito de santificação do corpo e da alma, quanto em prol do sucesso dessas celebrações, com a “conversão de almas a Cristo”.

Neste contexto, acredita-se, portanto que as festas católicas e protestantes realizadas na Comunidade Kalunga são permeadas, simultaneamente, dentro de suas particularidades, pela continuidade do cotidiano, e pelas “rupturas” provocadas pelas práticas festivas devido às carências individuais e coletivas vividas pela própria comunidade. Essas carências estão ligadas ora às relações sociais, ora à necessidade de atendimento de serviços públicos, como vacinação de crianças, ora à questões religiosas como a de formalização de casamento e batismo de crianças, ora à espirituais com o cumprimento de promessas, com a aproximação do sagrado, e com a busca de “renovo espiritual”. Todos esses elementos que surgem nas carências da comunidade estão relacionados ao modo de vida e à condição de subalternidade dos kalunga. Essa subalternidade se reafirma na dependência da festa, tendo em vista que o festejo é tanto momento de celebração, quanto o principal momento de acesso aos recursos sociais e serviços de órgãos federais e municipais.

A festa Kalunga é, também, uma prática simbólica espacial que se inicia na ideia de continuidade das práticas cotidianas e se encerra na tarefa de suprir carências por meio de uma prática ritualística que tem sua continuidade garantida por meio da reinvenção dela como tradição e como rito e ritual. Para Durkheim (2003), a festa está dentro do campo dos ritos positivos. Para ele “o rito é um modo de ação que só pode ser definido pelo seu objeto”, e para se caracterizar o próprio rito é necessário compreender qual é o seu objeto. O objeto do rito é distinto em cada manifestação festiva. A festa é uma ritualização coletiva e os segredos e particularidades de cada rito que a compõem são detidos pelos “guardiões da tradição” da Comunidade Kalunga responsáveis por garantir que o ritual seja seguido de forma correta.

¹⁵⁴ A “Santa Ceia do Senhor” consiste em uma reprodução da última Ceia de Jesus Cristo. Nesta o celebrante lê os versículos de I Coríntios 11. 23-26.

¹⁵⁵ Expressão utilizada pelos Kalunga para denominar as festas realizadas pelas Igrejas Protestantes.

Esses atores sociais contribuem para a continuidade das rezas, das cantorias, das ladainhas, dos mitos, dos principais tesouros guardados por essas pessoas, que fazem os espaços festivos serem também míticos.

A festa Kalunga é um espaço mítico¹⁵⁶ carregado de diversidade. De acordo com Durkheim (2003), os rituais presentes nas festas são tidos tanto como ritos positivos quanto ritos negativos. Estes últimos estabelecem proibição. A maior parte dos ritos vividos pelo homem é negativa. O próprio trabalho é tido como tal. A vida cotidiana é regrada por proibições. As festas são, portanto, colocadas pelo autor como momentos em que as proibições são reduzidas. A festa promove/permite excessos, ela coloca em movimento as massas. O homem é transportado para fora de si mesmo. É indissociável o que é permitido e o que é proibido. No caso das festas há uma combinação desigual entre o sagrado e profano, ainda que se trate de uma festa laica.

Nas festas Kalunga a sacralidade do espaço festivo está relacionada à própria religiosidade da festa. Contudo, nas festas dedicadas tanto ao protestantismo quanto ao catolicismo a percepção mítica está impregnada de emoção assim como da percepção do objeto mítico que as personifica. A estrutura mítica opera, portanto, pelo sentimento, e as regras e proibições compõem a própria ideia de santificação e de recompensa pelas práticas realizadas ao longo de determinado período. Isso está associado ao que Da Matta (1984) denomina de festa da ordem e da desordem.

A festa da ordem, considerada “ritos de reforço”, tem sua ênfase “na ordem, na regularidade, na repetição, na marcha ordeira, no cântico cadenciado, no controle do corpo que [...] remete a idéia de sacrifício e disciplina” (DAMATTA, 1984, p.85). Estas possuem no seu “rito” um centro, como acontece nos batizados, casamentos, formaturas, festas religiosas e etc. Nas festas do território Kalunga essa ordem está associada, normalmente, aos ritos da programação religiosa. Já no oposto estão os “ritos de inversão”, a festa da desordem. Nesta as normas não são seguidas, assim como não se possui qualquer tipo de regularidade ou de controle.

Neste misto de ordem e desordem, essas festas não levam em consideração as diferenças, e seu princípio único é o de juntar e até mesmo igualar seus participantes. Nesta modalidade não há uma contenção verbal ou corporal. Entre os fatores de desordem da festa

¹⁵⁶ No que se refere ao mito Durkheim (2003), Duvignaud (1983), Canclini (1997; 1983) e Cassirer (2009) fazem uma filosofia por meio do pensamento simbólico do mesmo. O mito é interpretado como uma forma do pensamento simbólico. O Mito difere-se de lenda, é separado da religião, e possui distantes relações do que é o sagrado (Tanto que a religião está relacionada diretamente com o sagrado, os dogmas e as crenças).

está a sexualidade e a violência (DURKHEIM, 2003). Se para as festas católicas da Comunidade Kalunga é possível ter os dois momentos, o da ordem e o da desordem em um mesmo espaço festivo. Na visão do protestantismo as festas católicas compõem apenas uma desordem, na perspectiva de transgredirem as leis divinas e a moral¹⁵⁷.

Sobre essa leitura da festa católica sob a lente da doutrina e dogmas protestantes uma moradora que teria sido por muitos anos cozinheira da Festa e da Folia de Santo Antônio (Figuras 11 a e b), realizada no mês de julho na Comunidade do Engenho II, relatou a sua experiência e dificuldade de deixar as práticas tradicionais do catolicismo quando se converteu ao protestantismo. Ela apresentou com muita empolgação um resumo detalhado de como era importante participar da festa, as identidades territoriais fortalecidas com ela, as paisagens culturais produzidas e como as territorialidades eram estabelecidas, principalmente, com relação ao reencontro com os familiares que se deslocavam para a comunidade no período da manifestação festiva.



Figuras 11 a e b: Festa Folia de Santo Antônio - Engenho II - 2010

(a) Alferes da Folia em saudação da bandeira. (b) Mulher Kalunga durante preparo da comida servida na festa de entrega da folia.

Fonte: Rosiane Dias Mota – Data: 11 de julho de 2010

Apesar de todos os elementos apresentados, ela afirmou pesarosamente que, desde 2010, não poderia mais participar da festa, por ter se convertido ao protestantismo. Com a conversão, o pastor “orientou” ela, e os demais membros da igreja, a deixarem de frequentar essa e outras manifestações católicas. Com esse relato percebe-se que a igreja protestante ressignifica a identidade territorial daqueles que se convertem a essa religião, por meio de discursos religiosos compostos de elementos doutrinários e dogmáticos, nos quais apontam a festa católica como uma celebração da desordem, que contraria a própria Bíblia Sagrada.

¹⁵⁷ Tais transgressões estão relacionadas, de acordo com Durkheim (2003), a algum tipo de violência. Para o protestantismo, as festas católicas ferem tanto as leis divinas quanto a moral.

Se por um lado a festa católica para a Comunidade Kalunga segue entre as características básicas apontadas por D'Abadia e Almeida (2009, p.60), a de promover a “superação das distâncias entre os indivíduos”, por outro, essa celebração compõe espaços de fronteiras, e levanta muros que separam os Kalunga católicos daqueles convertidos ao protestantismo. Os conflitos entre as concepções religiosas do catolicismo e do protestantismo têm como foco a diluição da ideia de aproximação, e levam à produção das denominadas fronteiras festivas, entre o protestantismo e a cultura local.

As fronteiras festivas estão relacionadas à influência do protestantismo na identidade e no comportamento do Kalunga com relação ao “ato de festar”. As festas possuem uma temporalidade própria (DAMATTA, 1984). Já na produção das fronteiras as temporalidades são compreendidas como temporalidades históricas onde “cada um dos grupos está situado diversamente no tempo da história” (MARTINS, 2009, p. 27).

No caso das temporalidades produzidas nas fronteiras dos territórios festivos na Comunidade Kalunga há a presença das duas temporalidades citadas, tanto as relacionadas ao rito, tempo da festa, quanto as ligadas ao indivíduo, ou aos grupos ali situados, ligados às diferentes temporalidades históricas. Estas podem ser entendidas nas fronteiras das festas populares por meio da leitura dos diferentes níveis de pertencimento e conhecimento dos signos das manifestações por parte dos envolvidos, visitantes, foliões, devotos e festeiros. As distintas temporalidades desses sujeitos/grupos levam à ressignificação de valores, à oportunidade de encontros e à geração conflitos antes, durante e após as festas.

A fronteira é um lugar de conflito e de encontro. Ela consiste em uma forma de edificar o sentido de algo, elas “fazem parte do jogo social das representações que estabelece classificações, hierarquias, limites, guiando o olhar e a apreciação sobre o mundo”. (PESAVENTO, 2002, p. 35–36). Deste modo, a fronteira da festa está nas diferentes formas de interpretação e de reconhecimento dos signos do rito por parte do sujeito “de dentro” ou “de fora”. Dentro de uma celebração todas as gesticulações, decisões e ações possuem um “porque”, podendo estar ligadas à fronteiras tanto simbólicas quanto sociais, conforme destacam Labache e Martin (2008).

O aceite de um Kalunga para se tornar membro de um grupo folclórico, festeiro ou imperador de uma festa, consiste na transposição de uma fronteira social-simbólica, onde ele é reconhecido como parte integrante, como “de dentro”. As fronteiras sociais dos territórios festivos estão presentes dentro e fora das celebrações. No catolicismo, dentro com o sentido de festa da ordem (DAMATTA, 1984) há uma estrutura hierárquica e normativa a ser seguida. O ato de seguir as regras indicaria ter “proteção divina”.

Todavia, essa interpretação se inverte ao relacioná-la ao Kalunga convertido ao protestantismo. Para o Kalunga protestante o seu reconhecimento no campo espiritual vem do ato de resistir à tentação de ir às festas católicas, de se manter em sua casa, e de desenvolver as atividades ligadas à igreja protestante. Neste caso, o crente que consegue seguir as orientações de distanciamento da festa possui a proteção de Deus, por seguir as orientações do obreiro que possui um poder eclesiástico instituído. No entanto, quando o Kalunga protestante toma a iniciativa de ir à festa católica e participar dos ritos sagrados e da programação social da festa, este abre mão do seu compromisso com Deus e com a Igreja. Durante a celebração católica ele segue as regras dessa manifestação, que são contrárias às doutrinas e dogmas da igreja protestante que ele frequenta.

A fronteira festiva vivenciada pelo Kalunga convertido é formada pela resignificação e até mesmo pela negação dos ritos e dos elementos simbólicos que compõem o mito fundador e modo de vida da própria comunidade. A fronteira festiva é caracterizada como também social e simbólica, e se concretizam na necessidade de estarem ancoradas/ligadas a um espaço social, a um grupo. As fronteiras sociais e simbólicas das festas estão diretamente relacionadas às fronteiras espaciais.

Essas fronteiras são espaços que possibilitam tanto a separação quanto a aproximação, que permitem a existência de trocas “entre duas unidades que se reconhecem mutuamente como diferentes” (LABACHE e MARTIN, 2008, p.336). Elas são construídas por unidades, que “constroem-se, ultrapassam-se e desconstroem-se no tempo e com o tempo” (*idem*). As fronteiras presentes nas festas são construídas e reconstruídas a todo o momento de encontro com o outro. Esse tipo de fronteira ocorre tanto com os sujeitos dentro da festa, quanto entre os de dentro e os de fora. O fim da hierarquização e a posição da mulher em alguns grupos festivos é um exemplo de reconstrução de relações sociais e de fronteiras.

As festas e as suas relações sociais transpõem os limites espaciais, se adaptam a uma nova realidade, e aos novos recursos disponíveis para suas manifestações. Nesse momento são fortalecidas as antigas fronteiras sociais e simbólicas das festas, assim como, são reestabelecidas novas fronteiras que colaboram para a preservação dos ritos antigos. A conversão ao protestantismo dos agentes e dos produtores das festas colabora para a criação de fronteiras simbólicas e para a resignificação do modo de fazer a festa, da representação e reprodução de seus signos e ritos, tendo em vista que após a conversão o Kalunga nem sempre transmite os saberes sobre o rito.

As fronteiras estabelecidas nas manifestações festivas do Calendário Festivo da comunidade Kalunga são expressas na paisagem por meio de elementos materiais e imateriais

que produzem marcas no território da festa. São tanto a presença de barracas; tendas; bandeirolas; faixas; assim como toda a decoração, quanto a participação de protestantes e os elementos e ritos festivos que estes negam.

Nas festas os Kalunga de religiões distintas da protestante, os fazedores da festa, são aqueles que participam do ritual, da organização do espaço festivo, são eles: cozinheiras, cantores, tocadores, decoradores, devotos, e festeiros. O “de fora” é o visitante, o sujeito que está desligado dos ritos, da manifestação. E o Kalunga convertido ao protestantismo, quando presente nessas manifestações, encontra-se como um sujeito deslocado, que está lá por causa das relações sociais anteriormente estabelecidas. Contudo, este é privado pela religião protestante da bebida, de dançar, de participar do rito e de todas as outras coisas oferecidas pela festa.

Todavia, na Comunidade Kalunga, independentemente de qual religião é praticada, a festa, seus ritos e rituais, a ausência ou presença de regras, assim como suas fronteiras, consistem em território e paisagens que compõem os ritos de passagem dos quilombolas.

3.2.2 Ritos de Passagem: “Quando eu era menino, falava como menino”¹⁵⁸

O rito de passagem é pensado sob a perspectiva do ritual. Este último por sua vez está distante de ser associado somente ao contexto da religiosidade ou da festa. Os rituais, de acordo com Peirano (2003), podem estar ligados à distintas dimensões, serem ora religiosos ora profanos. Além disso, podem ser ou não festivos, caracterizarem estruturas formais ou informais, e podem ser simples ou elaborados. Os rituais são, portanto, “tipos especiais de eventos, mais formalizados e estereotipados e, portanto, mais suscetíveis à análise porque já recortados em termos nativos” (PEIRANO, 2002, p.8). Esses eventos são entendidos sob a perspectiva do invisível e do intangível no espaço vivido.

Turner (2005), ao refletir sobre a dimensão do vivido, encontra na reflexão sobre os rituais uma visão considerada como privilegiada para se analisar os processos de construção social e os conflitos presentes nesta. A expressão humana, neste contexto, é vista como aquela que carrega consigo elementos distintos do tempo vivido pelo sujeito. Neste interim, Hatzfeld (1993, p.112) explica que os rituais são “formas mais arcaicas de expressão humana”, e chama a atenção para alguns aspectos que permitem compreender o que é e como se caracteriza o ritual (Quadro 11).

¹⁵⁸Refere-se a 1 Coríntios 13:11 (BÍBLIA, 2005).

CARACTERÍSTICAS DO RITUAL
• Deve-se participar dos Rituais. • Atividade social praticada em grupo. • Coletividade tanto terrena (homem-homem) quanto do homem com deuses. • Fazer e dizer não se distinguem.

Quadro 11: Características do ritual

Fonte: Hatzfeld (1993)

O primeiro aspecto destacado pelo autor é que para se compreender os rituais é insuficiente assisti-los somente. Eles foram feitos para que se tome parte deles. Desse modo, toda a encenação e corporeidade - conjunto de gesticulações, sons e sentidos - possui um sentido para aqueles que estão envolvidos. Para os que estão fora do ritual o sentimento que se tem é definido pelo autor como de tédio devido à incompreensão do sentido de reprodução de tais práticas tradicionais. Na Comunidade Kalunga os rituais são reproduzidos no contexto do espaço vivido, da vida cotidiana, das crenças religiosas e limitantes. A participação dos Kalunga nos rituais está ligada ao sentido daquela prática para o participante, tendo em vista que cada pessoa possui uma relação de pertencimento distinta com cada ritual realizado como uma atividade social.

Outro aspecto destacado pelo autor é de o ritual consistir em uma atividade social, praticada em grupo, coletiva. Trata-se de uma atividade que envolve pessoas com diferentes interesses, por isso essa prática é permeada de conflitos. Pois, trata-se de uma prática simbólica que “não pode agradar exatamente a todos” (HATZFELD, 1993, p.124), mas possui uma hierarquia aceita e respeitada pelo grupo. A própria festa produzida nos Kalunga é uma ritualização coletiva, composta de conflitos, de fronteiras, conforme apresentado.

O ritual garante nessa coletividade uma relação tanto terrena (homem-homem) quanto do ser humano com os deuses. Quem determina moldes ritualísticos a serem seguidos pela sociedade é a Igreja, e ainda que sozinhos, ausentes de companhia, os fiéis seguem as normas impostas por ela. Essas normas são aquilo que pode ou não ser feito, desse modo os “rituais mostram-nos o que devemos sentir, e ensinam-nos a sentir o que sentimos” (op. cit., p.145).

A ideia do ritual de “ensinar a sentir” está ligada ao papel dos “guardiões”, presentes na comunidade Kalunga e dos líderes religiosos protestantes. Os idosos detentores dos conhecimentos tradicionais e das práticas rituais se sentem responsáveis por ensinar aos mais jovens os princípios de fé e de devoção presentes nos rituais quilombolas. Já os pastores afirmam que estes têm o papel de ensinar os fiéis a se aproximarem de Deus, a buscarem a presença do Espírito Santo e a abandonarem as práticas mundanas. O que desencadeia a disputa pelo poder simbólico na imaterialidade do território, a produção das paisagens do imaginário, e o contexto da orientação dos ritos e rituais.

O ritual é elemento indispensável na reflexão de qualquer prática cultural. É impossível refletir sobre o protestantismo sem compreender e vivenciar a relação com o sagrado dessa religião. O ritual protestante, assim como o católico, é permeado da presença e da ausência¹⁵⁹ de distintos símbolos e signos na produção das paisagens, dos territórios e das territorialidades.

Outro ponto que Hatzfeld (1993, p.126) destaca na leitura de ritual é que este “situa-se num ponto onde fazer e dizer não se distinguem”, são indissociáveis. As palavras são dispensáveis visto que todos os envolvidos no ritual conhecem os signos dos gestos¹⁶⁰. Os signos aqui apresentados são entendidos também como símbolos que podem ser dominantes ou não, conforme destaca Turner (2005). Entre os símbolos dominantes presentes no Sítio Kalunga pode-se destacar a própria corporeidade e as paisagens culturais por ele produzidas no imaginário coletivo dos quilombolas.

Além de coletivo, o ritual é também, de acordo com Hatzfeld (1993), uma criação gestual, que prescinde de palavras, pois a performance é mais significativa que as palavras. Os rituais são considerados, portanto, como testemunhas “de épocas e de situações onde a atividade simbólica ainda não adquirira a sua autonomia face à atividade prática” (op. cit., p.). Aquilo que o ritual diz fazer não é aquilo que efetivamente é feito, o discurso e a prática são distintos.

O discurso desenvolvido no contexto do ritual contribui para a produção das paisagens do imaginário no qual determinado grupo social, em sua subalternidade, define suas verdades envoltas de discursos e/ou sentimentos impostos. O ritual, portanto, tem entre seus múltiplos papéis o de transformar o homem inculto em um homem autêntico, que é orientado pelo próprio ritual a se comportar nas diferenças existentes no mundo.

Deste modo, considera-se que os rituais na Comunidade Kalunga consistem em um tipo de encenação, realizada por meio de uma corporeidade, e no envolvimento de atores com diferentes objetivos que conhecem os signos do ritual. Esses atores no Sítio são visíveis e invisíveis dentro das relações de poder estabelecidas, na dimensão cotidiana e religiosa. Independentemente da condição, estes têm suas relações marcadas pelo sacrifício. Este último reforça a ideia de divindade, de uma relação de poder existente entre os homens e os deuses, e de uma forma de aproximação do sagrado. De acordo com Maia (1999, p.198), “A participação em uma festa é também, frequentemente, sinônimo de ‘sacrifício’”.

¹⁵⁹ A ausência destes símbolos é um elemento de afirmação discursiva, como é o caso do distanciamento das igrejas pentecostais e neopentecostais das práticas relacionada às imagens de santos.

¹⁶⁰ O ritual em si consiste em um sistema de signos.

Os atores invisíveis, citados anteriormente, podem ser entendidos de diferentes formas e situações, entre elas, no caso de rituais em que os mortos estão no centro da manifestação, o que indica que há uma presença suposta, que marca uma dualidade da presença e da ausência.

Mesmo com todas essas marcas Hatzfeld (1993) afirma que dificilmente será possível encontrar um ritual totalmente puro. A concepção do autor remete-nos à reflexão feita anteriormente sobre as tradições. Da mesma forma que as tradições são inventadas, foram criadas alterações e adaptações adquiridas ao longo do tempo, os rituais também estão nessa mesma condição, apesar destes dependerem dos mitos fundadores.

Os rituais humanos¹⁶¹ nascem de um tipo de motivação, que em sua maioria, são ocultas. Destaca-se que a manifestação e sua motivação só são compreendidas se a pessoa envolvida tiver imaginação, acreditar. De acordo com o autor, a imaginação consiste em uma capacidade de imaginar e permite a mobilização da tradição. Deste modo, só é possível refletir sobre o espaço vivido, se antes passar pelo imaginário da tradição, das crenças ligadas aos elementos simbólicos visíveis ou invisíveis, mas que são, de alguma forma, perceptíveis por aqueles que creem.

Entre os rituais humanos existentes, destacam-se, neste estudo, os ritos de passagem. Todo rito ou ritual indica a efetuação de uma passagem, o rito é sempre um rito de passagem que pode ser material ou imaterial, e espiritual (GENNEP, 2011). Esses ritos compõem o modo de vida da Comunidade Kalunga, assim como produzem marcas no território, e contribuem para a produção das identidades territoriais do quilombo.

Os ritos de passagem são, conforme Claval (2008), um instrumento que os grupos dominantes utilizam para verificar a interiorização das práticas e valores instituídos e garantir a continuidade deles. É uma forma de reafirmar a posição do indivíduo dentro do grupo e diante do seu discurso dominante. Esses ritos estão relacionados às práticas do catolicismo popular. Contudo, aqueles quilombolas convertidos ao protestantismo ressignificaram parte desses ritos, e inseriram novos nas relações territoriais estabelecidas no quilombo (Quadro 12).

Os ritos de passagem, considerados aqui como tradicionais, na comunidade iniciam-se com o nascimento das crianças que são benzidas logo nas primeiras semanas de vida por líderes com conhecimento popular, denominados como benzedores. No ato da benzeção são

¹⁶¹ De acordo com o autor, há dois tipos de ritos o animal e o humano. O primeiro é transmitido por instinto, e o último manifesta-se na inventividade.

proferidas rezas e utilizadas ervas e plantas do cerrado que teriam o papel de quebrar mal olhado, proteger de olho gordo, tirar quebrante e “tiriça”¹⁶².

IDADE	RITO DE PASSAGEM – CATOLICISMO POPULAR/TRADICIONAL	RITO DE PASSAGEM – PROTESTANTISMO
Nascimento (0 a 6 meses)	Benzeção de crianças.	“Apresentação a Deus” de crianças logo após o nascimento. Ato realizado durante os cultos.
Infância (até 12 anos)*	Batismo católico.	Iniciação nas atividades religiosas por meio da participação em grupos de louvor, de teatro, e frequência nas Escolas Bíblicas Dominicais.
	Batismo na fogueira.	Puberdade – Repressão da Iniciação Sexual antes do casamento
	Puberdade - Iniciação Sexual.	
Adolescência (de 12 a 18 anos)*	Maternidade/Paternidade.	Batismo nas águas
		Batismo com o Espírito Santo
	Casamento.	Casamento
Adulto (19 a 59 anos)**	Recebimento da responsabilidade de dar continuidade aos conhecimentos populares de seus antepassados – rezas, ritos, cantos, ladainhas, continuidade de folias etc.	Atendimento do chamado de Deus para a realização e envolvimento nas atividades da igreja.
Idosos (60 anos ou mais)**	Mortes.	Mortes.
	Viuvez .	Viuvez.
Os critérios considerados para a categorização por idade aqui proposta estão apoiados nos seguintes órgãos: * Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA), Lei 8.069, de 1990. ** Estatuto do Idoso, Lei 10.741 de 2003.		

Quadro 12: Ritos de Passagem Kalunga e sua ligação com as religiões presentes no Sítio

Fonte: Relatos orais da Comunidade Kalunga e de pastores protestantes

Organização: Mota (2016)

A benzeção é um ato reprovado pela Igreja Protestante que defende que Deus é o “médico dos médicos”. A cura de enfermidades e a proteção contra todo mal deve ser confiada somente a Ele, ao sagrado. Essa igreja reprovava o recebimento da intervenção de práticas do catolicismo popular, como rezas e benzeções, ou adoração e crenças em seres mágicos, ou em santos e deuses, que não seja Deus.

Após o nascimento, a criança de família cujos pais frequentam uma igreja protestante é apresentada a Deus por meio de uma oração realizada pelo pastor ou missionário em um culto público na própria Igreja. Antes da oração de apresentação o líder religioso questiona aos pais se eles se comprometem em criar a criança dentro dos preceitos cristãos, e ensinar o “caminho certo”, que é o evangelho. Essa prática carrega o ensinamento bíblico, “ensina a

¹⁶² Tiriça é o nome popular que se dá para a doença chamada de Icterícia. Trata-se de uma doença que acomete bebês, na qual a pele e os olhos dos mesmos ficam com coloração amarela (RAMOS, 2002)

criança no Caminho em que deve andar, e mesmo quando for idoso não se desviará dele!” (BÍBLIA, 2005 - Provérbios 22:6). Esse caminho é interpretado pelo pastor e fiéis como aquele composto de moral, valores, fé em Deus, dedicação às atividades religiosas e programações da igreja protestante.

Na infância dos Kalunga há o segundo rito de passagem que são os batismos, ligados às crenças do catolicismo popular. A decisão de se batizar uma criança é tomada pelos pais, que escolhem os padrinhos e decidem o formato do batismo. Este pode ser realizado pelo padre durante as festas no Sítio, e/ou feito no círculo familiar, em uma cerimônia denominada de batismo na fogueira. Em ambos os casos o batismo é realizado por aquele que é possuidor do poder.

No primeiro caso, o padre é possuidor do poder sacerdotal, instituído pela “Santa Igreja em Roma”, e este realiza o batismo dentro da própria igreja/capela e segue um protocolo criado no catolicismo tradicional. Tais ritos são feitos durante as festas católicas e após as celebrações dos batismos são realizadas confraternizações com música e comida (Figuras 12 a e b).



Figuras 12 a e b: Batismo Católico no Festejo de Vão de Almas - 2013

(a) esquerda: Merenda para celebrar batismo católico e receber folia. (b) direita: Celebração da cerimônia de batismo de criança Kalunga.

Fonte: Rosiane Dias Mota – Data: 14 de agosto de 2013.

Já o batismo na fogueira é realizado, normalmente, durante as festas de São João em uma casa Kalunga, por um membro da comunidade. Este sujeito também tem poder, neste caso, o poder é exercido pelo fato deste ser detentor de um conhecimento popular, composto pelas práticas do catolicismo popular. Ele recebeu de seus antepassados orientações sobre como se realiza o ritual de tal cerimônia de batismo, formada de rezas, cânticos, e performance.

O protestantismo desaprova esses dois formatos de batismo realizados no catolicismo. Ele justifica que este é feito de forma impositiva pelos pais, e defende que o cristão somente deve ser batizado quando este tiver consciência do significado desse ato. O Kalunga que deseja ser membro de igrejas protestantes, sendo elas tradicionais, evangélicas, pentecostais, ou neopentecostais, é batizado após ter feito um curso de preparação, conscientização, denominado pela maioria das igrejas como discipulado. O curso é ministrado por pastores e missionários alguns dias antes da cerimônia de batismo, que ocorrem nos rios da própria localidade, fato que contribui para a reafirmação de uma relação de pertencimento ressignificada do sujeito com o território e com a paisagem (Figuras13 a e b).



Figuras13 a e b: Batismo Protestante realizado em Igreja Assembleia de Deus – Campo Campinas, localizada em Diadema – 2015.

(a) esquerda: Discipulado e orientações sobre o batismo. (b) direita: batismo de Kalunga convertida “nas águas”.
Fonte: Rosiane Dias Mota – Data: 18 de julho de 2015.

Se por um lado, no catolicismo o fiel após o batismo torna-se participante do “corpo e sangue de Cristo”, passa a ter “comunhão” e o direito de comungar e participar da “hóstia consagrada” ministrada na “santa missa” da Igreja Católica. Por outro, o crente protestante após o batismo recebe o título/condição de “membro do corpo de Cristo”, passa a ter também o direito de participar do ritual de comunhão, denominado de “Santa Ceia do Senhor”, que é ministrado uma vez por mês, em um calendário pré-definido pela sede da Igreja. O ritual da “Santa Ceia do Senhor”, assim como o discurso bíblico em torno dele, é baseado no texto da Bíblia Sagrada:

Porque eu recebi do Senhor o que também vos ensinei: que o Senhor Jesus, na noite em que foi traído, tomou o pão; § E, tendo dado graças, o partiu e disse: Tomai, comei; isto é o meu corpo que é partido por vós; fazei isto em memória de mim. § Semelhantemente também, depois de cear, tomou o cálice, dizendo: Este cálice é o novo testamento no meu sangue; fazei isto, todas as vezes que beberdes, em memória de mim. § Porque todas as vezes que comerdes este pão e beberdes este cálice anunciais a morte do Senhor, até que venha. § Portanto, qualquer que comer este pão, ou beber o cálice do Senhor indignamente, será culpado do corpo e do

sangue do Senhor. § Examine-se, pois, o homem a si mesmo, e assim coma deste pão e beba deste cálice. § Porque o que come e bebe indignamente, come e bebe para sua própria condenação, não discernindo o corpo do Senhor. § Por causa disto há entre vós muitos fracos e doentes, e muitos que dormem (BÍBLIA, 2005 - 1 Coríntios 11:23-30).

As religiões advindas do cristianismo compreendem esse versículo como a orientação de um ritual que deve ser seguido. E da mesma forma que Jesus Cristo em ordenança ensinou a fazer memória dEle por meio do ato de “participar da ceia”, as igrejas católicas e protestantes realizam esse ritual de acordo com seus próprios dogmas. Em ambos os casos, a ministração desse ritual é feita por aquele que possui o poder instituído pela própria igreja, o padre ou pastor.

As igrejas protestantes possuem além do ritual do batismo nas águas, o batismo “no Espírito Santo”. Este é considerado um importante rito de passagem no protestantismo. De acordo com a Kalunga, “é muito bom, sabe, tá próximo de Deus, sentir Ele. Quando a gente é batizado no Espírito Santo, sentimo Seu poder. Num tem como num chorar falando em línguas” (Kalunga, feminino, 39 anos). A manifestação do Espírito Santo, a glossolalia, para o protestante é uma das marcas de sua intimidade espiritual com o sagrado¹⁶³, e é compreendida dentro do discurso cristão como um “dom profético e operação de transformação em Deus, isto é, da *théosis* por participação na Caridade do Espírito” (SILVA, 2011, p.180). A ideia de dom profético vem em encontro ao que diz a Carta do Apóstolo Paulo a Coríntios:

Acerca dos dons espirituais, não quero, irmãos, que sejais ignorantes. § Vós bem sabeis que éreis gentios, levados aos ídolos mudos, conforme éreis guiados. § Portanto, vos quero fazer compreender que ninguém que fala pelo Espírito de Deus diz: Jesus é anátema, e ninguém pode dizer que Jesus é o Senhor, senão pelo Espírito Santo. § Ora, há diversidade de dons, mas o Espírito é o mesmo. § E há diversidade de ministérios, mas o Senhor é o mesmo. § E há diversidade de operações, mas é o mesmo Deus que opera tudo em todos. § Mas a manifestação do Espírito é dada a cada um, para o que for útil. § Porque a um pelo Espírito é dada a palavra da sabedoria; e a outro, pelo mesmo Espírito, a palavra da ciência; § E a outro, pelo mesmo Espírito, a fé; e a outro, pelo mesmo Espírito, os dons de curar; § E a outro a operação de maravilhas; e a outro a profecia; e a outro o dom de discernir os espíritos; e a outro a **variedade de línguas**; e a outro a interpretação das línguas. § Mas **um só e o mesmo Espírito opera todas estas coisas, repartindo particularmente a cada um como quer**. § Porque, assim como o corpo é um, e tem muitos membros, e todos os membros, sendo muitos, são um só corpo, assim é Cristo também (BÍBLIA, 2005 – 1 Coríntios 12:1-12 – grifo nosso).

¹⁶³ A glossolalia é considerada por psicólogos e antropólogos como um “transe religioso”. A ideia de transe religioso é defendida na perspectiva da antropologia e psicologia, e por outros estudiosos que afirmam que o uso de ferramentas como as associadas à Psiconeurolinguística (PNL) permitem a indução do indivíduo em um estado de transe. Para fins desta investigação compreende-se a glossolalia como uma forma de relação do protestante como o sagrado (NOGUEIRA, 2008).

O Apóstolo que escreveu acerca dos dons afirma que o Espírito Santo é aquele que possui o poder de decidir a quem dá os dons, com a justificativa de que a Igreja é como um corpo, no qual cada membro tem sua própria função. Deste modo, o batismo do Espírito Santo como rito de passagem é concebido de acordo com o desejo do Espírito Santo e não tão somente pelo desejo humano. Essa força espiritual é que possui o poder espiritual e de decisão. Por isso, durante as ministrações, os pastores orientam que as pessoas peçam, clamem ao “Espírito de Deus” para que ele dê, presenteie, ao indivíduo com os dons espirituais, conforme a vontade de Deus. Esse incentivo se dá desde a infância dos Kalunga presentes nas igrejas protestantes.

Nesse período as crianças passam, também, pelos ritos de passagem associados a sua iniciação nas atividades religiosas por meio da participação em grupos dentro da igreja, como o de louvor e o de teatro. Além disso, há as programações realizadas com o departamento infantil compostas de cultos com didática própria e as aulas da Escola Bíblica Dominical. Esta última utiliza material didático com linguagem diferenciada, adaptada para cada ciclo, idade.

O material utilizado para a evangelização de crianças e adolescentes é ora adquirido pela própria igreja, ora enviado pela Sede, ora doado por missionários externos ou organizações missionárias, como é o caso da Aliança Pró Evangelização das Crianças - APEC de Goiás, situada em Goiânia¹⁶⁴ (Figuras 14 a e b).



Figuras 14 a e b: Atividades do “Projeto Crianças Kalungas para Cristo 2013” – Teresina de Goiás

(a) esquerda: Preparação dos Facilitadores. (b) direita: Professoras durante atividades pedagógicas de evangelização.

Fonte: Santana (2013)

O próximo rito de passagem vivenciado pelos membros da Comunidade Kalunga é composto do início da vida sexual e do casamento. De acordo com relatos colhidos dentro da Comunidade e destacado pelos agentes de saúde que atendem às famílias Kalunga no Sítio, ao longo dos anos, os Kalunga iniciam cada vez mais cedo sua vida sexual. As experiências

¹⁶⁴ As atividades desta e de outras instituições missionárias presentes no Sítio são detalhadas no próximo item deste capítulo desta tese.

sexuais, ocorridas na adolescência, se dão, atualmente, entre os 8 e 12 anos entre as meninas quilombolas, por meio de relações mantidas com membros da própria comunidade ou fora dela, de forma consensual ou não. Com a preocupação de a iniciação sexual dos quilombolas ocorrer de forma prematura, percebe-se uma contínua orientação dentro do Sítio para a prevenção de Doenças Sexualmente Transmissíveis – DSTs, e gravidezes indesejadas. Tal orientação é realizada pelas Secretarias Municipais de Saúde por meio dos Agentes de Saúde, em escolas, e durante as festas existentes no Sítio (Figuras 15a e b). Mesmo assim, várias adolescentes se tornam mães solteiras, sem efetivo casamento.



Figuras 15 a e b: Ação de sensibilização sobre o uso de preservativos realizada por alunos da Licenciatura em Educação do Campo – LEDOC-UnB - Festa no Vão de Almas - 2013
(a) esquerda: distribuição de preservativos durante Festa no Vão de Almas. (b) direita: Palestra de sensibilização sobre o uso de preservativos.

Fonte: Rosiane Dias Mota – Data: 14 de agosto de 2013.

A precoce iniciação sexual de crianças Kalunga se tornou assunto midiaticizado e investigado pela polícia. Manter relações sexuais com crianças de até 12 anos, e adolescentes de até 14 anos são considerados, pelo Código Penal, como estupro de vulnerável, independentemente do ato consensual ou não¹⁶⁵ (BRASIL, 2009). As reportagens veiculadas nacionalmente em 2015 tornaram a temática de difícil diálogo entre os quilombolas após a divulgação. Sobre o assunto o Presidente da Associação Quilombola Kalunga afirmou ao Jornal Correio Braziliense: “Aqui, prevalece a lei do silêncio”, no sentido, de que a

¹⁶⁵ Ver Lei Nº 12.015, de 7 de agosto de 2009.

impunidade está presente nos inquéritos abertos no município de Cavalcante neste mesmo ano (ALVES, 2015). Há silêncio porque o Kalunga afirma que sempre haverá impunidade, devido ao fato de ele se considerar como uma pessoa de pouca importância social, ainda que tenha ocorrido uma exposição midiática.

A prática da exploração sexual de crianças quilombolas sempre existiu, de acordo com um Kalunga, e, somente ganhou tal destaque por questões políticas. De acordo com ele, a oposição política teria se utilizado da informação de exploração de menores para prejudicar o governo em evidência, e por isso houve a denúncia. De acordo com os pastores presentes na Comunidade, essa situação sempre ocorreu, e seria, conforme eles, “algo cultural, que eles [os Kalunga] veem e ficam calados. Tem pai que fica com a filha, vai pra cama, sabe? A mãe às vezes até sabe mas tem medo de falar e de acontecer uma desgraça” (Pastor, masculino, 50 anos).

As crianças e adolescentes que frequentam as Igrejas protestantes são orientadas a iniciarem a sua vida sexual somente após o casamento, com o discurso e justificativa de se manterem puros de corpo e alma, para apresentar-se com uma vida sem pecado diante de Deus. Dessa mesma forma, e com o mesmo discurso, as crianças atendidas pela Casa de Apoio Ebenézer em Diadema são acompanhadas durante sua permanência na instituição de modo que a integridade delas, sem abusos, seja garantida.

O casamento na Igreja Protestante é instituído com base na Bíblia Sagrada, na qual afirma: “[...] homem deixará pai e mãe e se unirá à sua mulher, e eles se tornarão uma só carne” (BÍBLIA, 2005 – Gênesis 2:25). Os pastores protestantes incentivam a oficialização do casamento entre os membros protestantes do Sítio. Para os pastores protestantes que atuam no Sítio, a união matrimonial é fundamental para que os congregados possam batizar. É inaceitável para a Igreja uma relação de união estável, na qual dispensa a oficialização no cartório e a celebração de uma benção religiosa sobre o casal em um culto.

De acordo com um pastor entrevistado:

“aqui é difícil, moça. O povo aqui vive maritalmente com um membro da própria família, com primos. Isso não é de Deus. Em cinco anos aqui foi uma luta para fazer quatro casamento. Hoje eles tão casados, alegres com o Senhor, em comunhão, participando da Ceia, né? Mas desde cedo, os jovens num pensam que namorar é preparar pra casamento, não. Aí é uma tribulação ensinar pra esse povo que num é vontade de Deus” (Pastor, masculino, 47 anos).

Dentro do rito de passagem do casamento para o Kalunga não convertido ao protestantismo, a união matrimonial entre familiares dentro da ideia de “amasiado”, de “viver junto” é comum no quilombo, conforme a fala de uma quilombola “aqui é tudo parente, aí vai vivo junto pra ver se dá certo, quando vê que não já se passou 10, 20 ano. Tem veis que se

junta porque a muié engravidô, outras não” (kalunga, feminino, 25 anos). Os casamentos religiosos celebrados no Sítio são realizados ora pelo padre durante as celebrações festivas, ora por um “guardião da tradição”. Para a realização dos enlaces matrimoniais católicos, o casal deve solicitar com antecedência ao padre na Igreja Católica de Cavalcante, e apresentar comprovante de casamento no cartório. O outro modelo de casamento existente no quilombo é o casamento na fogueira¹⁶⁶. Tal como o batismo é realizado por um líder local, conhecedor dos ritos e rituais que envolvem o casamento na fogueira. Os relatos de casamentos na fogueira celebrados na Comunidade estão situados temporalmente, em sua maioria, no período das festas juninas, de devoção a São João e São Pedro.

Essa prática é desaprovada pelo protestantismo, dentro dos preceitos bíblicos. E, para incentivar a oficialização dos casamentos (cartório e religioso) uma igreja protestante de Teresina de Goiás oferece o “kit casamento”, composto do empréstimo do vestido da noiva, decoração da igreja e um jantar para os convidados após a cerimônia. De acordo com a pastora que coordena o projeto, o “kit” “ajuda muita moça que quer casar, mas que num tem condições. E num é só Kalunga não. Essas moças crentes que moram aqui na cidade de Teresina mesmo. Esses dias mesmo uma moça lá da Assembleia pediu ajuda com o kit, ela já levou o vestido pra lavar e apertar, e é assim que a gente ajuda” (Pastora, feminino, 52 anos).

Outro aspecto presente nos ritos de passagem que ocorrem entre a fase de adolescência e adulta é a maternidade e a paternidade. Em distintas situações na Comunidade observou-se a presença de jovens mães solteiras. Para o protestantismo o casamento antecede a maternidade e a paternidade, com o discurso da existência da criação de uma estrutura social e familiar. Deste modo, há uma repressão da iniciação sexual antes do casamento para aqueles que se convertem a essa religião. Neste contexto, a Bíblia Sagrada apresenta como advertência: “Não fornicarás” (BÍBLIA, 2005 - Êxodo 20:14). A fornicação está relacionada a todo e qualquer ato relacionado ao desejo sexual, que vai desde a masturbação até a relação sexual em si, o que, biblicamente, estaria relacionado à própria prostituição e adultério.

De acordo com os pastores presentes no Sítio, a programação social das festas católicas contribui para o incentivo da sexualidade de crianças, adolescentes e jovens. O estímulo maior estaria relacionado aos forrós, ao *funk* e à bebida (Figuras 16 e 17). Para um Kalunga convertido, depois que ele e sua família se converteram: “até voltamo a participar nas festas daqui do Vão. Mas num deixo de jeito nenhum as minhas fias que tá tudo mocinha

¹⁶⁶ Também considerado como um casamento tradicional, a prática deste pode ser comparada com o “Lobolo”, ao Sul de Moçambique, no qual socialmente tem a mesma ou até maior importância que o casamento civil para o grupo social.

irem lá no barracão, no baile. Os homi ficam numa esfregação só nas meninas que dançam um tal de quadradinho. É muita pouca vergonha” (Kalunga, masculino, 46 anos). A justificativa do Kalunga convertido em limitar a participação dos filhos na programação social das festas católicas reflete a reprodução do discurso religioso no processo de criação dos seus filhos.



Figura 16: Programação social que se inicia com a sussa e termina com o *funk* – Festa no Vão de Almas (2013)

Fonte: Rosiane Dias Mota – Data: 13 de agosto de 2013.



Figura 17: Garrafas de bebida alcoólica consumida por jovens durante a Festa de Santo Antônio – Engenho II (2010)

Fonte: Rosiane Dias Mota – Data: 13 de julho de 2010.

Ainda dentro dos ritos de passagem, na fase adulta, no catolicismo, os Kalunga recebem a responsabilidade de dar continuidade a tradição, aos conhecimentos populares de seus antepassados. São repassados cotidianamente rezas, estruturas e regras de ritos e rituais, ritmos de cantos e de ladainhas, além dos segredos das folias. Essas tradições começam a ser transmitidas desde a infância, e são intensificadas no período adulto, quando os seus guardiões se encontram idosos. Nessa mesma fase, no protestantismo, os Kalunga convertidos atendem ao “chamado de Deus” para a realização do “ide”, assim como para um maior envolvimento nas atividades da igreja, com a participação nos grupos de oração, nas atividades realizadas pelo departamento de senhoras e de varões, entre outros.

O último rito de passagem se dá na velhice com a viuvez, a morte de pessoas importantes e a proximidade com a própria morte. Sobre a viuvez, as igrejas católica e protestante têm como referência a Bíblia Sagrada que ordena que os jovens e adultos cuidem das viúvas, pois, “Se algum crente ou alguma crente tem viúvas, socorra-as, e não se sobrecarregue a igreja, para que se possam sustentar as que deveras são viúvas” (BÍBLIA, 2005 - 1 Timóteo 5:16). Apesar de ser apresentada como uma ordenança cuidar das viúvas, esse cuidado chega também em formato de assistência social, que pode ocorrer de forma pontual, ou permanente até a morte. Com relação à morte, ambas as religiões apresentam a

mesma base teológica, na qual afirma que a morte é terrena, e que o homem ao morrer, transforma-se em pó, e este “volte à terra, de onde veio, e o espírito volte a Deus, que o deu” (op. cit., Eclesiastes 12:7). Todavia, observa-se que o protestantismo reafirma com maior frequência nas pregações a existência do arrebatamento e do Juízo Final¹⁶⁷. Esses elementos estão no discurso dos Kalunga “convertidos” e “reconvertidos”.

Os ritos aqui apresentados são componentes da identidade territorial do Kalunga, e seu modo de vida rural e quilombola. Os elementos identitários são ressignificados durante um processo de conversão ou de “reconversão” religiosa. Neste contexto, a presença do cristianismo na Comunidade contribui para mudanças na paisagem cultural da Comunidade e na criação e ressignificação de espaços, territórios e territorialidades produzidas por e a partir das crenças religiosas e limitantes.

3.3. A Religião e a “Reconversão” do Kalunga

Os Kalunga, de acordo com Silva (1998), tem a origem de suas práticas culturais associada aos povos Bantu. O autor explica que tais crenças bantus acreditavam na existência de uma divindade denominada de “Nzambi”¹⁶⁸, que era adorada pelos negros que deram procedência na Comunidade Kalunga. Neste contexto, no período da colonização, os negros passaram por uma cristianização, uma conversão ao cristianismo, o que levou a aquisição, sob imposição, de uma religiosidade que perpetua entre os quilombolas até os dias atuais (BASTIDE, 1979).

Durante essa cristianização os negros receberam uma nova religião, foram ensinados os princípios cristãos. Contudo, as crenças que estes carregaram continuaram presentes em

¹⁶⁷ No que se refere ao arrebatamento a Bíblia Sagrada afirma que este se trata de um evento no qual os Cristãos aguardam a volta de Jesus Cristo para levar sua Igreja para o céu. Apóstolo Paulo afirma na carta enviada a Igreja de Tessalonicenses “13 Não quero, porém, irmãos, que sejais ignorantes acerca dos que já dormem, para que não vos entristeçais, como os demais, que não têm esperança.14 Porque, se cremos que Jesus morreu e ressuscitou, assim também aos que em Jesus dormem, Deus os tornará a trazer com ele.15 Dizemo-vos, pois, isto, pela palavra do Senhor: que nós, os que ficarmos vivos para a vinda do Senhor, não precederemos os que dormem.16 Porque o mesmo Senhor descera do céu com alarido, e com voz de arcanjo, e com a trombeta de Deus; e os que morreram em Cristo ressuscitarão primeiro.17 Depois nós, os que ficarmos vivos, seremos arrebatados juntamente com eles nas nuvens, a encontrar o Senhor nos ares, e assim estaremos sempre com o Senhor.18 Portanto, consolai-vos uns aos outros com estas palavras” (BÍBLIA, 2005 - 1 Tessalonicenses 4:13-18). Quanto ao Juízo Final, a Bíblia (2005 - Apocalipse 14:7) afirma que “[...] Temei a Deus, e dai-lhe glória; porque é vinda a hora do seu juízo. E adorai aquele que fez o céu, e a terra, e o mar, e as fontes das águas”. Os Cristãos acreditam que durante o juízo todos serão julgados por Deus sobre todos os seus atos durante sua estada na terra.

¹⁶⁸ Nzambi também recebia outros nomes, assim como Deus recebe no Cristianismo.

suas vidas. Os escravos na concepção de Lindoso (2005) apresentaram de forma misturada as crenças nos aspectos religiosos advindos da África e um novo conjunto de elementos impostos pelos senhores. As ideias de santos católicos se intercalavam com os ídolos africanos considerados como pagãos, fato que resultava em um culto aparentemente devotado ao catolicismo, mas que imagetivamente possuía sua paisagem e seus territórios no campo de invisibilidade. Dotados, com isso, de significados distintos daqueles inicialmente ensinados pelo colonizador.

Essa nova religiosidade apreendida pelos quilombolas tem sua paisagem cultural, portanto, marcada pelas crenças originais, associadas de maneira ressignificada às práticas do colonizador. Essa é uma primeira ideia de conversão¹⁶⁹ desses sujeitos. Na Comunidade Kalunga a afirmação e o reconhecimento com o catolicismo é unânime entre aqueles que possuem religiosidade distinta do protestantismo. Esta última é uma religião que tem ocupado a ideia de “reconversão” dos quilombolas, tendo em vista que a primeira conversão seria aquela do catolicismo. Contudo, ao observar as práticas religiosas dos membros da Comunidade verifica-se que os ritos e rituais antes considerados como intransponíveis dão lugar a novos elementos. Observa-se a existência de uma “antiga” e de uma “nova” religiosidade Kalunga.

3.3.1 Antiga, nova ou outra Religiosidade Kalunga?

Os Kalunga em seu discurso afirmam a importância dos ritos e rituais católicos para a manutenção da cultura. De acordo com eles, a essência de “ser Kalunga” está associada, além de outros aspectos já apresentados, em acreditar em particularidades religiosas. Essas particularidades são ligadas ao catolicismo tradicional e popular, e aquelas que se diferem das cristãs, mas que são associadas de alguma maneira aos rituais católicos sob liderança da própria comunidade. A antiga religiosidade é aquela popular, marcada pelo calendário festivo, pelas fases da lua, pelos ciclos de plantio e colheitas, e pelas estações climáticas.

Nesta há a crença em seres míticos, em manifestações do plano espiritual no terreno, nas rezas e nas benzeções. Essa forma de devoção associa elementos católicos com crenças em seres folclóricos como o “Pai do Mato”. Por outro lado, para uma Kalunga a crença é a saída para a redução do impacto negativo das intempéries naturais no modo de vida quilomba,

¹⁶⁹ Mas, para fins desta investigação, considera-se a conversão apenas para o protestantismo, devido estes sujeitos terem tido a oportunidade de, após a constituição do quilombo, retomarem suas práticas originais, e/ou as ressignificarem de acordo com o contato com outros quilombolas.

de acordo com ela, “as vês nós fica sem chuva, tudo seco, precisano prantá. Aí fazemo uma novena pra santa, e aí chove tanto, mais tanto ocê precisa vê só [...]” (Kalunga, feminino, 53 anos). A Kalunga explicou que a santa leva a oração a Deus, que ela mostra o sofrimento da comunidade e pede misericórdia. Para a Kalunga, pela fé, ela acredita que Deus ouve a mediação feita pela santa, Ele se move com misericórdia e manda chuva, para que eles possam plantar.

Essa fé no desconhecido é uma forma do Kalunga, na subalternidade, buscar socorro para os poucos recursos que possui. Isto é justificado por outra Kalunga que explica: “sabe que meu minino foi picado dum bicho, nem sei de quê, mas ficou muito feio, cumeu o pé dele assim. Aí a dona Maria [nome fictício] rezou, e o febrão passou, aquela ferida até fechou. [...] É, aqui temos que apegar a isso. Nós do Vão tá longe por demais do recurso” (Kalunga, feminino, 49 anos). A crença aqui se justifica pela condição social de algumas localidades dos quilombolas, que devido às distâncias possuem limitações no acesso a serviços básicos, como de saúde e de educação.

Esse apego religioso nessas práticas contribui para a produção de um território invisível na Comunidade. Um território composto por crenças, por fé, pela realização daquilo que é possível para aquele grupo social. Esse território é celebrado nas festas do Sítio, nas quais os Kalunga agradecem aos santos as graças alcançadas. O espaço de gratidão se materializa nas rezas e nas letras das músicas cantadas, principalmente, pelas folias Kalunga. Os devotos aos Santos Reis e ao Divino Espírito Santo afirmam que os foliões são gratos pela proteção e pelas bênçãos.

O mesmo espaço de gratidão também é formado por uma “nova” religiosidade, o protestantismo. A gratidão neste, também é expressa nas orações realizadas e nas músicas cantadas. Suas músicas agradecem diretamente a “Deus Trino” por todas as graças alcançadas, assim como por coisas fundamentais para a vida humana como o ar, o dia, o alimento e a chuva, conforme trecho a seguir:

Pelo sol da manhã, obrigado, Jesus.
 Pelo dia que nasce, obrigado, Jesus.
 Pelo irmão que está do meu lado, obrigado, obrigado Jesus!
 Obrigado Jesus, pelo amor que não morre! Pela nova aliança que foi feita na cruz.
 Pela fé e esperança pela vida eterna, obrigado, obrigado Jesus!
 Pelo ar que respiro, obrigado, Jesus.
 Pelo pão que alimenta, obrigado, Jesus.
 Pela chuva que cai, sobre a terra, obrigado, obrigado Jesus!

(Música: Obrigado Jesus, Cantora: Alda Célia - Trecho coletado em culto de igreja Assembleia de Deus na Comunidade Kalunga)

O protestantismo é “lido” e apresentado aqui como uma “nova” religiosidade presente no Sítio, por ter-se observado um estranhamento e discordância de membros da comunidade com relação a sua doutrina e seus dogmas. Se por um lado, Kalunga católicos dão testemunho de fé por meio dos milagres alcançados em meio as práticas do catolicismo popular, por outro, os Kalunga protestantes testemunham sua fé mediante a afirmação de milagres alcançados sem necessidade da devoção a santos ou de pagamento de promessas. Este Kalunga convertido ao protestantismo afirma: “sou outra pessoa, depois que aceitei Jesus, parei de bebê, de fumá, aquelas luta acabou” (Kalunga, masculino, 34 anos).

A intersecção da “antiga” com a “nova” religiosidade levou à constituição de uma “Religiosidade Kalunga”, que consiste tanto na conversão do Kalunga ao protestantismo, quanto na permanência e ressignificação das práticas anteriores, sem o total abandono delas. O protestantismo, como “outra” religiosidade, é interpretado por meio da cosmovisão do quilombola. A cosmovisão é entendida, neste contexto, como a “forma como vemos a nós mesmos em relação a tudo o que existe e vice-versa” (RAMOS, 2003, p.25). Para o autor, as cosmovisões são constituídas por meio dos “valores culturais, familiares, formação religiosa e denominacional, formação ideológica e da experiência de vida de um modo geral” (*idem*). Neste caso, as cosmovisões do kalunga estão diretamente associadas ao catolicismo, ao seu modo de vida, às práticas de curandeirismo e benzeção, às rezas, às ladainhas, e à própria crença em seres mágicos.

O Kalunga convertido ao protestantismo tem uma bagagem de significados, uma identidade territorial e o mesmo comportamento apresentado pelo autor, pois

Quando um indivíduo se converte a Cristo, ele traz consigo para a ‘nova vida’ uma **bagagem de cosmovisão assimilada durante anos, desde a mais tenra idade**. [...] Afinal, **essa bagagem não é deletada automaticamente quando a pessoa tem um encontro com Cristo, da forma como instalamos ou desinstalamos um aplicativo no computador**. Ao mesmo tempo, muitos daqueles que professam qualquer tipo de filosofia de vida, convicção religiosa ou ideológica, não se dão conta de que existem muitas maneiras diferentes de enxergar a realidade (RAMOS, 2003, p.25-26 - grifo nosso).

O reconhecimento dessa bagagem é fundamental para a leitura da paisagem cultural do Sítio. Após a conversão ao protestantismo os pastores procuram instruir os Kalunga para uma reavaliação de sua bagagem cultural. E isso reflete na maior parte dos conflitos entre os Kalunga, e na ressignificação das relações territoriais estabelecidas entre católicos e protestantes. A existência dessa cosmovisão é reconhecida pelos pastores presentes na Comunidade:

“o povo aqui foi criado na tradição dos pais, e isso é difícil des abandoná, des entendê que tem que nascê da água e do espírito pra herdar o reino dos céus. Eu

também era assim tocadô de fulia, gostava duma cachaça, e mesmo assim, fumo nus adaptano e aprendeno que num agrada a Deus. [...] mía mãe era rezadera, aprendí a cantá fulia, a montá o presépio, são coisa que a gente aprende cus pais. Aí quano comecei a ouvi as pregação dus crente tamém achei estranho demais. Eu tinha vontade de sê fiel a Deus, e o maió medo que eu tinha era do mundo acaba cum fogo e i pro inferno. Era a tradição dum lado e a pregação do evangelho doutro, du mesmo jeito daqui” (Pastor, masculino, 59 anos).

De posse do conhecimento das tradições, as igrejas protestantes pregam no Sítio a mensagem de salvação do evangelho, e incentivam a reavaliação das práticas culturais dos convertidos e a mudança de comportamento.

3.3.2 Pastores, missionários e a conversão ao protestantismo

A presença do protestantismo na Comunidade se faz há mais de duas décadas. Há relatos de Kalunga que missionários pregam o evangelho na região desde os anos de 1980. As atividades protestantes no Sítio se iniciaram com ações individuais de obreiros que afirmavam terem sido “tocados por Deus” para realizar a obra missionária na região. Contudo, a chegada a localidades situadas nos Vãos teve como obstáculos a dificuldade no acesso terrestre. A efetiva entrada do protestantismo nessas áreas se iniciou na década de 1990 por meio de transporte aéreo da “Asas de Socorro”, Organização Não Governamental – ONG.

De acordo com um Kalunga morador do Vão de Almas, “a primeira vez que um crente teve cá no Vão foi o Reverendo. Ixi ele já té morreu! Foi um avião, daquele que oces chamada de nomotor, né? Eles trouxeram uns remédio, cestas. Vieram também uns crente que cantava bonito, e uns médico, ocê precisava de vê” (Kalunga, masculino, 68 anos).

Essa história é confirmada por uma pastora atuante no Sítio, que acompanhou o grupo nessa viagem. De acordo com ela, a sua Igreja chegou pela primeira vez na Comunidade por meio da parceria com essa ONG, conforme relata:

“num culto os Asas do Socorro, depois da morte do missionário Alberto, fez um desafio para nossa Igreja para levantar o recurso em Anápolis. Aí nós viemo em setembro de 95 na festa do Vão no Muleque. Vieram sete membros da igreja na época. Aí a partir disso viemo outras viagens, uma parte de avião até Minaçu, e pegamo um caminhão [...] e assim começamo a ir e fazer trabalho. Em otras vindas fomos no Vão de Almas, quando tivemo maior envolvimento com essa região aqui [Teresina de Goiás]. Meu marido quando era seminarista de quinze em quinze dia vinha pra ajudar o missionário que tava aqui. Eles chegava a pé pra fazer os culto no tinguezal, no riachão, no pé da serra e nos Kalunga” (Pastora, feminino, 50 anos).

A atuação da “Asas de Socorro”¹⁷⁰, situada em Anápolis, foi fundamental para o início das atividades protestantes nas áreas dos Vãos de Almas e do Muleque, por meio de uma “missão contextualizada”. Esse formato de missões está associado ao Programa de Assistência Médica, Dentária e Evangelística – AMDE, no qual leva atendimento médico e odontológico a locais de difícil acesso. Esse modelo de missão prima pelo atendimento de necessidades do plano social integradas ao evangelismo. As deficiências no atendimento médico e odontológico em comunidades de difícil acesso pelos agentes governamentais são o foco desse tipo de ação missionária. O programa AMDE atendeu à Comunidade Kalunga no começo das suas atividades evangelísticas no território, e foi encerrado após a abertura das estradas e ampliação do atendimento terrestre realizado por outras organizações, conforme afirmou a Superintendente de Projetos da ONG Asas de Socorro – Anápolis.

A intensificação da ação missionária na Comunidade Kalunga, contudo, se deu após o início dos anos 2000, e, principalmente, com a ampliação da malha viária, abertura de estradas, rodagens e a facilitação ao acesso à energia elétrica de algumas localidades. Sobre isso a esposa de um pastor atuante na localidade de Diadema afirma “quando nós começamos aqui a estrada tava nova. Foi assim que abriu, sabe? Antes se chegava só no lombo do animal, isso dificultava nosso acesso” (Pastora, feminino, 48 anos).

Na história e atuação de missionários no Sítio registra-se ao longo da década de 2000 a presença da Agência Missionária denominada de Missão para o Interior da África - MIAF, com sede brasileira em Londrina, Paraná. Essa instituição manteve nesse período quatro casais de missionários que pregaram o evangelho, e instalaram trabalhos evangelísticos com grupos de oração. De acordo com relatos publicados pelos missionários Jairo e Vânia, os Kalunga “são um povo ainda não alcançado e também conhecidos como a ‘África Brasileira’”. A comunicação dos missionários era realizada, em sua maioria, por meio de cartas e e-mails, durante a permanência deles na região, que se deu até o final de 2009 (SILVA, 2006, s/p). Atualmente, essa instituição no Brasil tem suas atividades voltadas para comunidades quilombolas no Nordeste, em João Pessoa – PB (MIAF, s/d).

Após o encerramento das ações da MIAF no território, permaneceram as atividades das Igrejas pentecostais, da denominação Assembleia de Deus, sendo quatro com sede em

¹⁷⁰ Conforme Asas de Socorro (s/d), essa organização foi fundada em parceria com a *Mission Aviation Fellowship* – MAF Canadá, e atualmente possui bases operacionais em Anápolis/GO, Manaus/AM, Boa Vista/RR, Porto Velho/RO e Santarém/PA. A ONG iniciou suas atividades em Goiás nos anos de 1950, e teve sua contribuição social politicamente reconhecida em meados de 1980, devido às atividades realizadas pelo Programa de Assistência Médica, Dentária e Evangelística (AMDE). A ONG possui como *slogan* “dando asas aos que dão suas vidas”. Ela transporta e apoia missionários para realizarem essas “missões contextualizadas” em comunidades ribeirinhas, indígenas, quilombolas, amazônicas, entre outras.

Minaçu e uma no Setor Campinas, em Goiânia. A Sede da Assembleia de Deus, em Minaçu, realiza anualmente a Conferência Missionária de Minaçu. Durante o período desta investigação verificou-se a contínua presença da Comunidade Kalunga nesse evento, fazendo com que se deslocassem para essa cidade exclusivamente para a Conferência. Esta tem, de acordo com o pastor responsável pelas atividades missionárias da igreja, o objetivo de divulgar as atividades dos obreiros no “campo missionário” (Figuras 18 a e b). Além disso, funciona também com o propósito de prestação de contas para aqueles que contribuem financeiramente e com orações para a manutenção dos obreiros nas comunidades, como é o caso daqueles que estão na Comunidade Kalunga.



Figuras 18 a e b: Igreja Assembleia de Deus – Campo Minaçu (2015)
(a) esquerda: Conferência Missionária Minaçu. (b) direita: visão externa da Sede – Assembleia de Deus - Campo Minaçu.

Fonte: Rosiane Dias Mota – Data: 23 de julho de 2015.

As missões evangelísticas realizadas pela Igreja de Minaçu são mantidas pela “Associação Missionária Mundial de Evangelização” – AMME, por meio de doações e contribuições financeiras realizadas diretamente para a Igreja (Figuras 19a e b). Essa Associação criou o Projeto “Evangelizando o Sertão”, no início da década de 2000, voltado para a disseminação da “palavra de Deus” na Comunidade Kalunga. Com o apoio da AMME, a sede tem, de maneira ascendente, instalado congregações em pontos estratégicos do Sítio Kalunga.



Figuras 19a e b: Carnê da Associação Missionária Mundial de Evangelização – AMME.

Fonte: Secretaria de Missões da Igreja Assembleia de Deus de Minaçu – 23 de julho de 2015.

Essa Associação realiza atividades missionárias em Goiás e na Região Nordeste do país. Esta última é feita em parceria com Igrejas Assembleias de Deus de Goiânia como é o caso da abertura de congregações e da entrega de doações durante o *Rally Missionário* que ocorre anualmente (Figuras 20 a e b).



Figuras 20 a e b: Rally Missionário 2015

(a) esquerda: Carro do Rally Missionário 2015 de Minaçu. (b) direita: Carros do Rally Missionário 2015 – carros da Assembleia de Deus de Goiânia – Ministério Vila Nova.

Fontes: Fotos disponibilizadas pelas Igrejas Assembleia de Deus de Minaçu e Assembleia de Deus – Ministério de Vila Nova – Goiânia

Em 2015, Piauí foi o estado beneficiado, e foram percorridas comunidades consideradas como de baixa renda nas quais havia congregações iniciadas. De acordo com um pastor da Igreja Sede de Minaçu, esse evento é uma oportunidade que obreiros e empresários têm de realizar missões de forma participativa, e não somente financeira.

A segunda igreja da denominação Assembleia de Deus presente no Sítio tem Sede em Goiânia. De acordo com os responsáveis pelo Departamento de Missões desta, todo o recurso investido na obra missionária realizada em Goiás, e mesmo em outros países, é proveniente também de doações. A Congregação instalada na Comunidade Kalunga realiza, anualmente, um Congresso de Missões, com o objetivo de intensificar o evangelismo na localidade (Figuras 21 a e b).

Em 2015 esse evento ocorreu no mês de julho e teve a participação de líderes religiosos de Brasília, Goiânia, e Aparecida de Goiânia. Os missionários e visitantes externos levaram para o Congresso de Missões dessa congregação doações financeiras de roupas e de calçados. Além disso, também uma palavra de esperança e de salvação para os Kalunga presentes nos cultos.



Figuras 21 a e b: IV Congresso de Missões da Igreja de Diadema (2015)

(a) esquerda: Banner com o tema do evento. (b) direita: Kalunga durante consagração no evento.

Fonte: Rosiane Dias Mota – Data: 18 de julho de 2015.

As Igrejas protestantes instaladas assim como os missionários independentes contribuem para a produção de uma cartografia e de uma paisagem cultural dessa Igreja no Sítio Kalunga. A paisagem cultural do Sítio recebe distintos elementos materiais e imateriais que ressignificam sua leitura original, conforme apresenta-se a seguir.

3.3.3 Cartografia e paisagens da Igreja Protestante no Sítio Kalunga

Nos últimos dez anos sete igrejas e instituições protestantes se instalaram fisicamente em seis localidades do Sítio Kalunga: Engenho II, Vão do Muleque, Diadema, Maiadinha, Riachão, Boa Sorte e São Pedro (Quadro 13).

IGREJAS E INSTITUIÇÕES PROTESTANTES INSTALADAS SÍTIO KALUNGA (2015)		
Município	Localidade do Sítio	Denominação
Cavalcante	Engenho II	Assembleia de Deus - Minaçu
	Vão do Muleque	Assembleia de Deus - Minaçu
Teresina de Goiás	Diadema	Assembleia de Deus - Campinas
	Diadema	Casa de Apoio Ebenézer - IBCA.
	Maiadinha	Assembleia de Deus - Minaçu
Monte Alegre de Goiás	Riachão	Assembleia de Deus - Minaçu
	Boa Sorte	Igreja Evangélica
	São Pedro	Igreja Evangélica - desativada

Quadro 13: Igrejas e Instituições Protestantes instaladas Sítio Kalunga (2015)

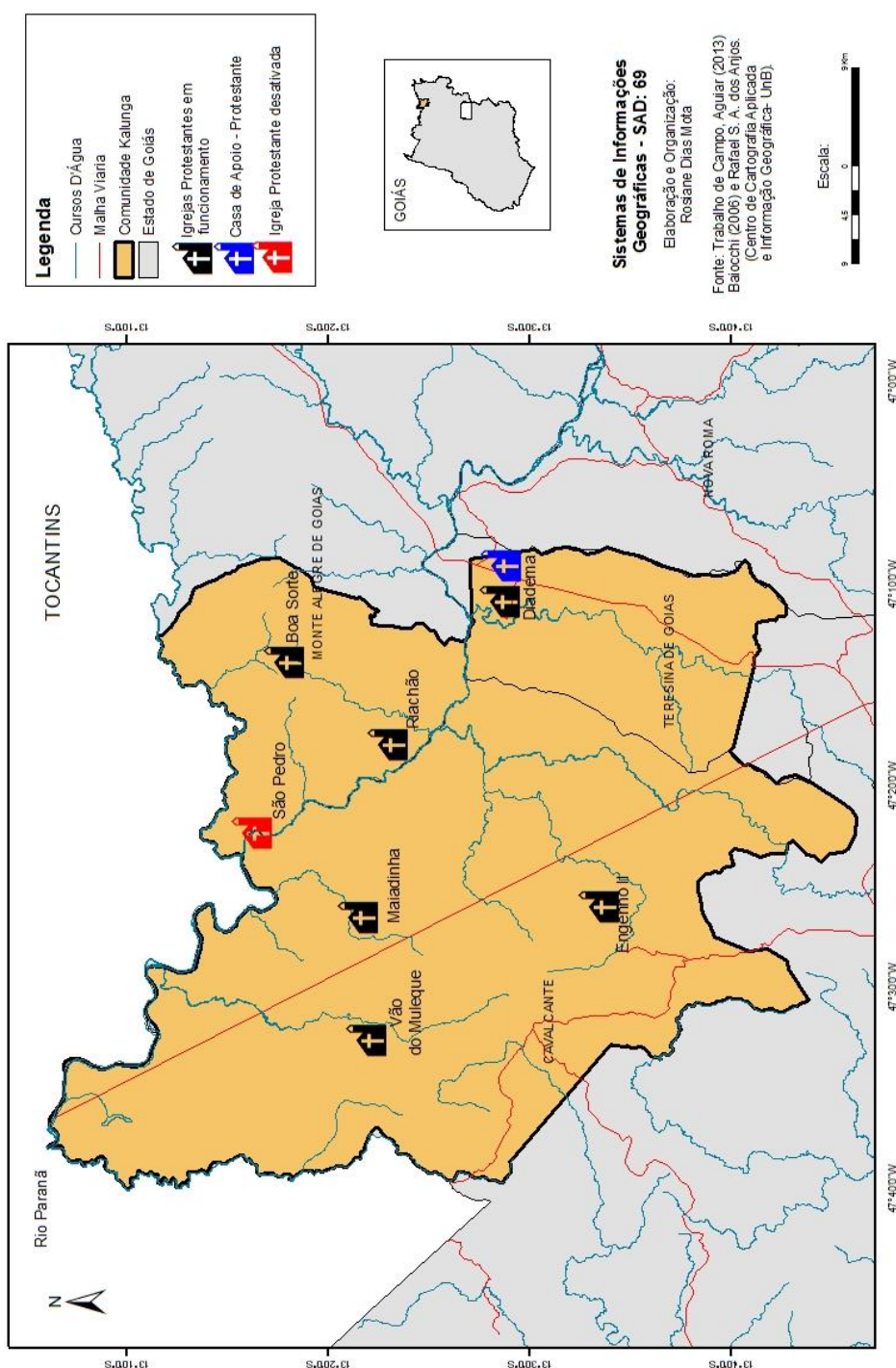
Fonte: Trabalhos de Campo realizados nos anos de 2013, 2014 e 2015. Informações de Kalunga e Pastores presentes no Sítio.

Organização: Mota (2016).

Ao analisar a espacialização das Igrejas e Instituições protestantes instaladas no Sítio verifica-se que estas estão próximas aos principais cursos d'água (Mapa 14). Apesar da proximidade com os rios, a maioria das congregações possui uma bomba que abastece a casa pastoral. E naqueles locais que a energia elétrica é ausente, as Igrejas Sede instalam geradores de energia. Outra característica espacial é a proximidade das Igrejas com as principais rodagens e o estabelecimento das congregações em localidades melhores centralizadas.

A proximidade com escolas, locais de festejos, e pontos de atendimento de saúde também são evidentes na localização das Igrejas. As escolas são utilizadas como pontos de apoio para a realização de atividades de maior abrangência das instituições religiosas.

IGREJAS E INSTITUIÇÕES PROTESTANTES INSTALADAS NO SÍTIO HISTÓRICO PATRIMÔNIO CULTURAL KALUNGA (2015)



Mapa 14: Igrejas e Instituições Protestantes instaladas no Sítio Histórico Patrimônio Cultural Kalunga (2015)

Em Cavalcante as igrejas estão instaladas nas localidades de Engenho II e no Vão do Muleque. No Engenho II instalou-se a Igreja Assembleia de Deus, do Campo Minaçu, e pertencente ao Ministério Madureira (Figura 22), dirigida pelo Pastor Alcides Farias.



Figura 22: Igreja protestante e Casa pastoral no Engenho II (2013)

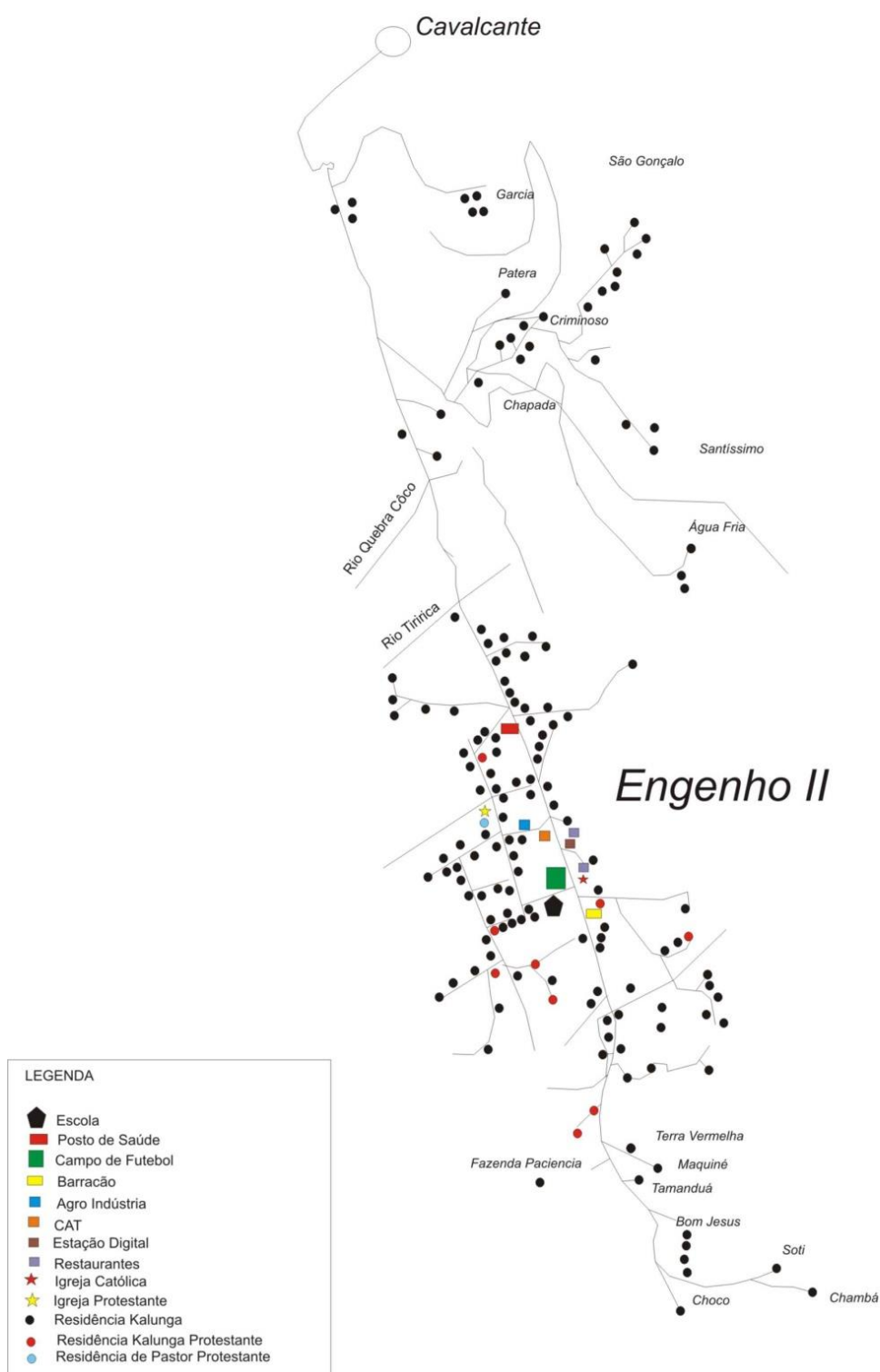
Fonte: Rosiane Dias Mota – Data: 22 de novembro de 2013

Um membro da Igreja Assembleia de Deus - Campo Minaçu, instalada no Engenho II, fez um mapa falado da localidade e, observou-se o cuidado dele em identificar a Igreja protestante, assim como detalhar a localização das casas daqueles que são seus irmãos de fé. Por meio desse mapeamento verificou-se que o Engenho II possui além da Igreja protestante, uma Igreja Católica, na qual realiza-se semanalmente a “Reza de Terço”. Coordenada por moradores locais, ela tem o intuito, na expressão dos Kalunga, de “manter viva” a religiosidade católica.

O Kalunga figurou no mapa falado a presença de nove famílias convertidas ao protestantismo, com a justificativa que todas possuíam laços de parentesco. A disposição da Igreja com relação às casas segue o mesmo padrão das demais localidades: próxima à escola, e às vias de acesso, além de estar relativamente centralizada no que tange aos moradores do Engenho II (Mapa 15).

A paisagem protestante produzida pela Igreja Assembleia de Deus nessa localidade é marcada por conflitos nas relações territoriais estabelecidas ora entre os líderes religiosos e as lideranças Kalunga, ora entre os Kalunga convertidos e os católicos. A paisagem produzida por essa denominação religiosa é composta de discursos de ampliação das ações evangelísticas com o objetivo de conversão de todos os moradores do Engenho II. De acordo com a Igreja Sede de Minaçu o objetivo é de evangelizar todo o Sítio Kalunga. A paisagem do imaginário também se destaca nos cultos, nos testemunhos pessoais e nos relatos dos milagres recebidos pelos crentes.

MAPA FALADO: ENGENHO II E LOCALIDADES DO ENTORNO (2013)



Fonte: Produzido na Metodologia Mapa Falado
 Elias Francisco Maia
 Acompanhamento da Metodologia, Digitalização e
 Produção Gráfica: Rosiane Dias Mota

Mapa 15: Mapa Falado: Engenho II e Localidades do Entorno (2013)

A outra Igreja Assembleia de Deus presente na Comunidade, no município de Cavalcante, foi instalada no Vão do Muleque e é pertencente ao mesmo campo e Ministério da anterior (Figura 23). A igreja foi construída há aproximadamente 14 anos e já passaram por ela três pastores. Em 2013, nela congregavam 18 membros e 42 congregados. De acordo com o Pastor Camilo, seu dirigente, a maioria dos Kalunga ligados à igreja viviam em um sistema pendular entre a cidade de Cavalcante e o Vão do Muleque, devido a questões relacionadas à escolaridade dos filhos, tratamentos de saúde e à oportunidades de trabalho.



Figura 23: Igreja Assembleia de Deus, do Campo Minaçú, pertencente ao Ministério Madureira, e casa pastoral – Vão do Muleque (2013)

Fonte: Rosiane Dias Mota – Data: 16 setembro de 2013

Já no município de Teresina de Goiás, localidade de Diadema, estão presentes as Igrejas Batista Central de Anápolis – IBCA, por meio da Casa de Apoio Ebenézer, e a Assembleia de Deus – Ministério de Campinas. A Casa de Apoio iniciou suas atividades como um orfanato criado pela Dra Gláucia Sigiliao do Couto, de Brasília, e posteriormente, o orfanato recebeu o nome de Creche, e em seguida foi caracterizado como Casa de Apoio, para atender aos fins legais de sua atuação.

De acordo com os pastores presentes na localidade de Diadema, a fundadora da Casa de Apoio foi precursora nas atividades com as crianças Kalunga das localidades de Teresina de Goiás. A criação dessa instituição na área rural atende à necessidade social da Comunidade. Para os missionários da IBCA as crianças recebem durante o período de

permanência na Casa de Apoio Ebenézer tanto acompanhamento pedagógico e cuidados com alimentação, quanto orientação religiosa (Figuras 24 a e b).



Figuras 24 a e b: Casa de Apoio Ebenézer – IBCA – Localidade: Diadema.

(a) Esquerda: Entrada da Casa de Apoio Ebenézer. (b) Direita: Placa de Sinalização sobre Casa de Apoio instalada próximo à Escola de Diadema.

Fonte: Rosiane Dias Mota – Data: 21 de julho de 2014.

A Igreja Assembleia de Deus – Ministério de Campinas, com sede em Goiânia, é dirigida pelo Pastor Manoel e sua esposa (Figuras 25 e 26). Essa igreja está instalada no Sítio há cerca de uma década, de acordo com o próprio pastor. Ele afirma que, atualmente, congregam na Igreja cerca de 14 famílias que moram nas localidades que vão desde Ribeirão e Diadema até a localidade Funil.



Figura 25: Igreja Assembleia de Deus – Campo de Campinas – Comunidade Diadema.

Fonte: Rosiane Dias Mota – Data: 18 de julho de 2015.



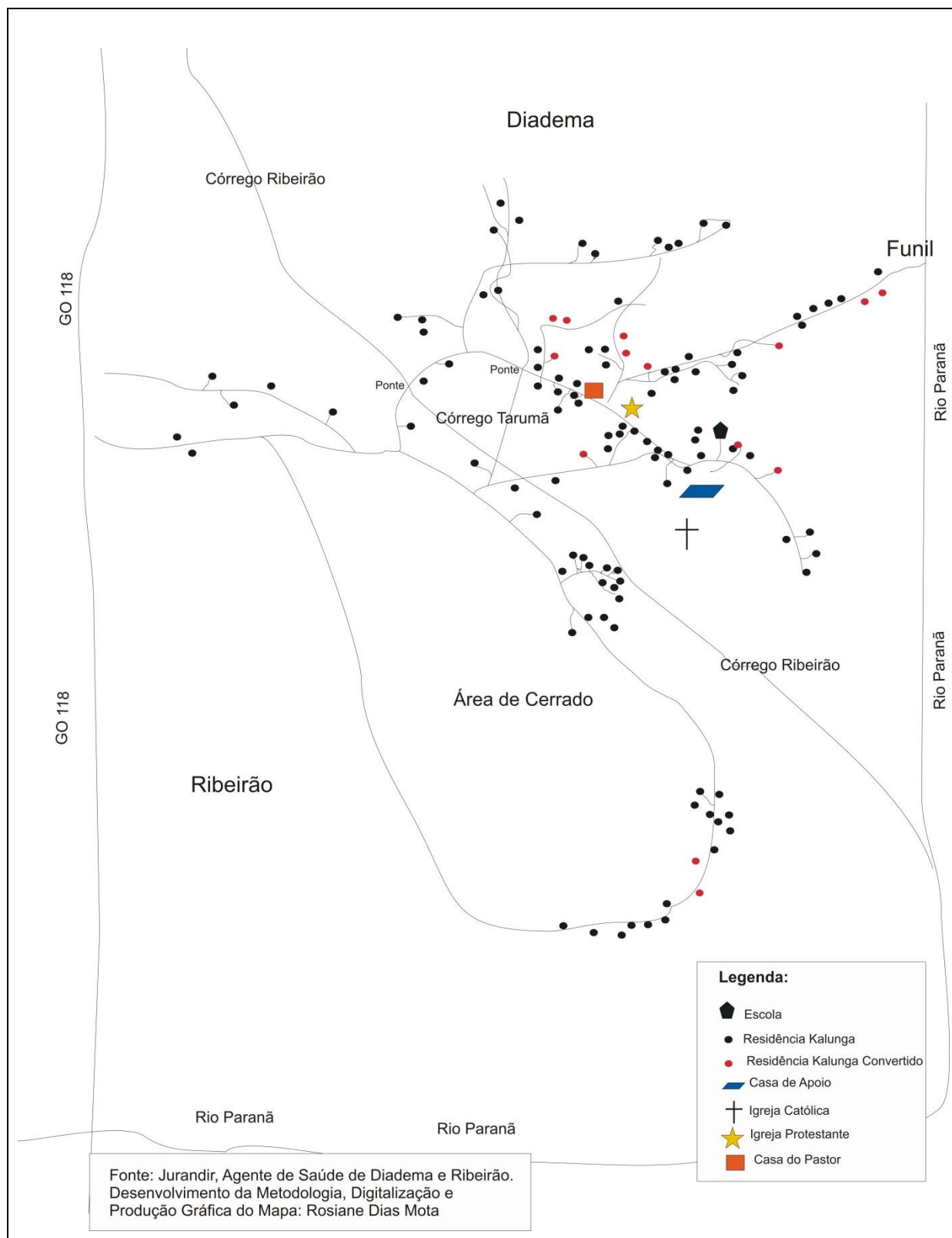
Figura 26: Kalunga assistindo culto na Igreja Assembleia de Deus – Campo de Campinas – Comunidade Diadema.

Fonte: Rosiane Dias Mota – Data: 14 de janeiro de 2015.

A maior concentração de famílias protestantes nessas duas localidades está reunida nas proximidades da Igreja Assembleia de Deus e da Casa de Apoio, ambas estabelecidas em Diadema (Mapa 16).

MAPA FALADO: DIADEMA E RIBEIRÃO

Localização das casas e espacialização dos Kalunga convertidos ao Protestantismo (2015)



Mapa 16: Mapa Falado – Diadema e Ribeirão: Localização das casas e espacialização dos Kalunga convertidos ao Protestantismo (2015)

Ainda no município de Teresina de Goiás, na região do Vão de Almas, na localidade da Maiadinha iniciou-se, nos últimos 4 anos, as atividades da Igreja Assembleia de Deus – Ministério de Minaçu (Figuras 27 a e b). Em novembro de 2014 a congregação foi, efetivamente, inaugurada.



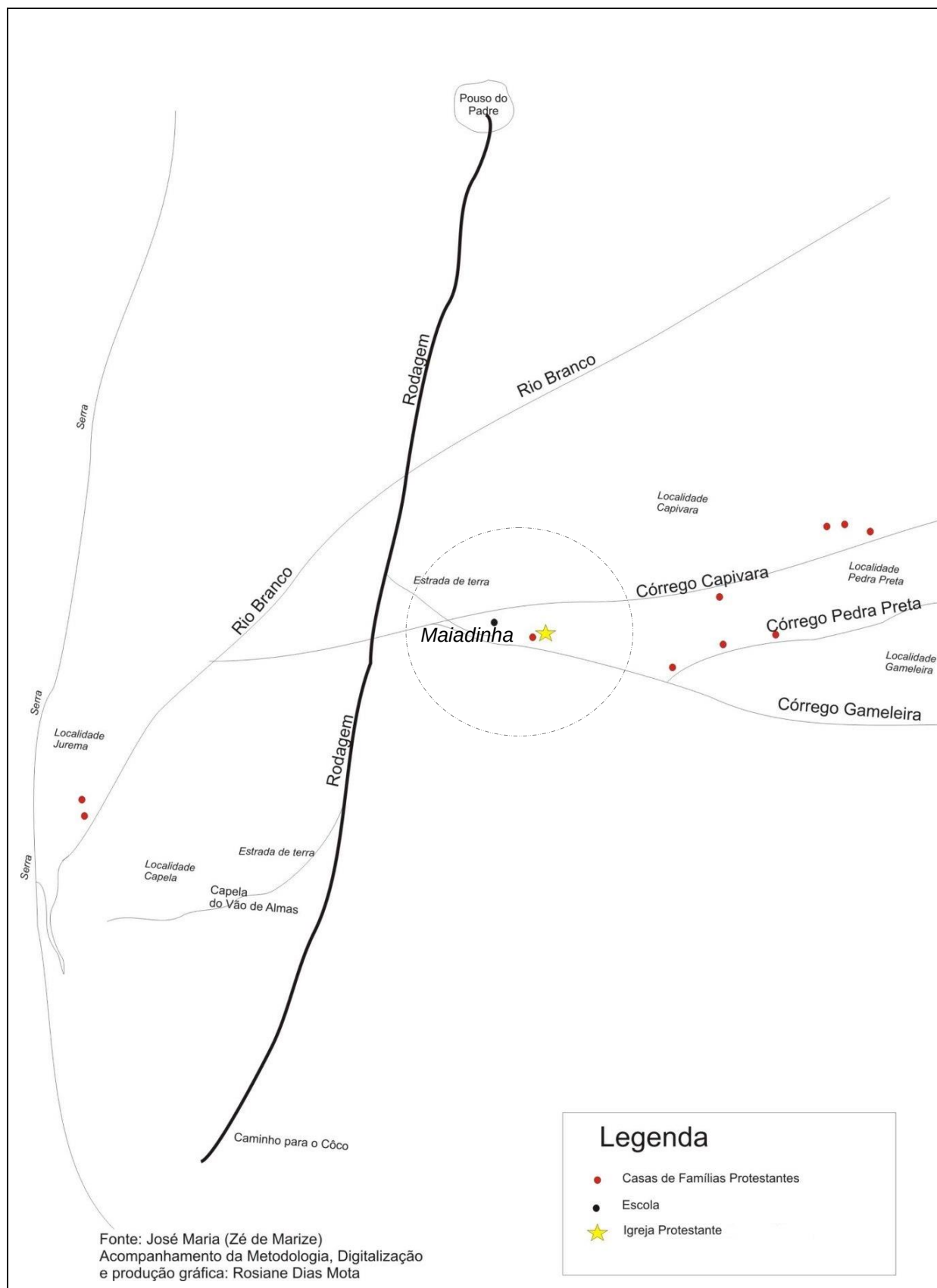
Figuras 27 a e b: Igreja Assembleia de Deus – Ministério Minaçu – Vão de Almas.
(a) esquerda: Culto de Inauguração da Igreja. (b) direita: Cerimônia de inauguração na parte externa da Igreja.
Fonte: Acervo pessoal do senhor Laurence – Data: novembro 2014

Essa igreja é dirigida, provisoriamente, por um Kalunga em acompanhamento teológico, até que um pastor seja enviado para a localidade para a formação de obreiros locais. A área ocupada pela igreja foi doada por um quilombola convertido, e a autorização da instalação dessa igreja no Sítio passou por uma decisão, tomada em reunião feita entre líderes da Associação, Kalunga católicos e convertidos ao protestantismo, e pastores da Sede de Minaçu.

De acordo com um Kalunga convertido, atuante nessa Igreja, o propósito do trabalho missionário das igrejas pentecostais está distante de ser apenas um atendimento assistencialista, além disso, ele é voltado para o campo espiritual (Mapa 17). A paisagem protestante produzida pela igreja instalada na Maiadinha ultrapassa as paredes do templo religioso. A liderança Kalunga responsável pelas atividades protestantes no local possui parcerias com Missionários, ONGs e igrejas de Goiânia, de Brasília, de Minaçu e de Teresina de Goiás. Esses parceiros utilizam a igreja e a escola local como ponto de apoio para o desenvolvimento de ações assistenciais e de evangelismos tanto na localidade da Maiadinha, quanto entre os demais grupos de quilombolas do Vão de Almas.

MAPA FALADO: MAIADINHA E CAPELA

Protestantes localizados no Vão de Almas (2013)



Mapa 17: Mapa Falado: Maiadinha e Capela - Protestantes localizados no Vão de Almas (2013)

As paisagens produzidas por essas ações são de caráter invisível e intangível, de acordo com um dos missionários atuantes no local, “estamos plantando, colocando a semente da palavra no coração dos Kalunga. Deus vai regar, e pode ser que nem venhamos ver eles se converter agora, mais tenho certeza que a nossa parte foi feita, sabe?” (Missionário, masculino, 41 anos).

Nos limites de Monte Alegre de Goiás, as igrejas protestantes Kalunga estão presentes nas localidades de Riachão (Assembleia de Deus – Minaçú), e de Boa Sorte (Igreja Evangélica). Essas igrejas possuem membros e congregados moradores das localidades de Saco Grande, Barra, Tinguizal, Bom Jardim, Riachão e Boa Sorte, e agrega de acordo com os pastores locais, cerca de 12 famílias (Mapa 18). A Igreja Assembleia de Deus – Ministério Minaçú, localizada em Riachão, é dirigida atualmente pelo Kalunga pastor Sebastião que afirma ter apoio dos moradores da localidade para a realização das atividades (Figuras 28 a e b).

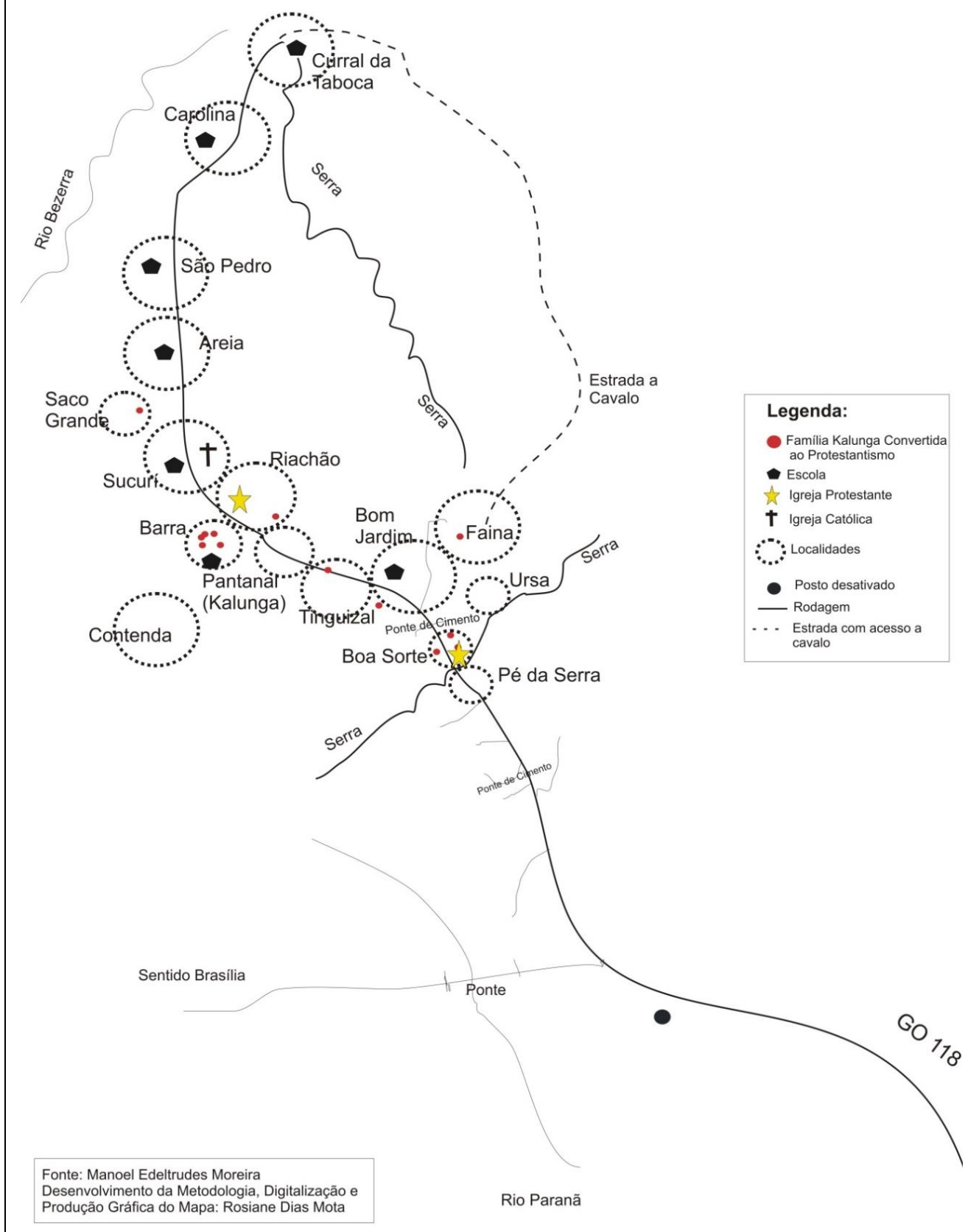


Figuras 28 a e b: Igreja Assembleia de Deus em Riachão – Campo Minaçu
(a) esquerda: Kalunga convertidos na porta da Igreja inaugurada no Riachão. (b) direita: Culto de Inauguração da Igreja no Riachão.

Fonte: Acervo pessoal do senhor Laurence – Foto de janeiro de 2014.

A Igreja Evangélica instalada na Comunidade possui no seu entorno três famílias protestantes e é liderada por um pastor externo, não Kalunga. De acordo com as famílias protestantes entrevistadas, a aceitação da Igreja Assembleia de Deus nessa localidade foi maior devido ao conhecimento e amizade dos moradores locais com o pastor, que também é quilombola.

MAPA FALADO: LOCALIDADES KALUNGA EM MONTE ALEGRE DE GOIÁS
Espacialização dos Protestantes na Região (2015)



Mapa 18: Mapa Falado: Localidades Kalunga em Monte Alegre de Goiás – Espacialização dos Protestantes na Região (2015)

E por último, na localidade de São Pedro, município de Monte Alegre de Goiás, formada de pequenos grupos de famílias, identificou-se a presença de uma Igreja Protestante. Todavia, de acordo com os moradores, esta havia sido abandonada há alguns anos pelo pastor devido à falta de crentes. Ao questionar sobre a presença de protestantes na localidade os Kalunga informaram que os crentes que ali moravam se mudaram para Arraias e para Monte Alegre, provocando o fechamento da igreja. Apesar disso, as ações das equipes de evangelismo continuam a visitá-los com atividades assistenciais voltadas principalmente para crianças. O restante das famílias que permaneceu na localidade professa a fé católica (Figuras 29 a e b).



Figuras 29 a e b: Devoção ao catolicismo na localidade de São Pedro.

(a) esquerda: Imagem do Menino Deus – passada ao longo das gerações. (b) direita: Altar em casa de Kalunga durante a festa em louvor ao Menino Deus

Fonte: Rosiane Dias Mota – Data: 25 de dezembro de 2013.

A presença das Igrejas Protestantes nas localidades consideradas como quilombolas que estão fora dos limites do Sítio Kalunga também foram citadas pelos entrevistados ao longo da pesquisa. Na localidade denominada de Prata há a Igreja Poço de Jacó, na São José foi instalada a Igreja Evangélica, e em Campo Alegre, São domingos, Sertão de Arraias, Mucamo, e Cinco Irmãos foram inauguradas Igrejas Assembleia de Deus – Ministério Minaçu. Os pastores de todas essas igrejas também exercem influência sobre os moradores do Sítio Kalunga por meio da evangelização e da realização de cultos nas casas Kalunga.

Além das igrejas instaladas, os missionários independentes e de ONGs são atuantes em várias localidades por meio da condução de cultos em grupos de oração e no desenvolvimento de atividades esporádicas ou planejadas voltadas para ações sociais, acompanhadas de ensinamentos evangélicos (Quadro 14).

LOCALIDADES COM AÇÕES PROTESTANTES ESPORÁDICAS E PLANEJADAS NO SÍTIO KALUNGA (2015)		
Município	Localidade do Sítio	Local de Atuação
Cavalcante	Engenho II	Casa de Kalunga
	Vão do Muleque, Sucurí, Curral Taboca, Pé da Serra, Bom Jardim, Tinguezal, Carolina, Saco Grande, Riachão, Areias, São Pedro	Escola
Teresina de Goiás	Vão de Almas, Diadema, Maiadinha, Ema	Escola
	Diadema, Jurema	Casa de Kalunga
Monte Alegre de Goiás	Riachão, Boa Sorte, Barra	Escola
	Faina, Bom Jardim	Casa de Kalunga

Quadro 14: Localidades com ações protestantes esporádicas e planejadas no Sítio Kalunga (2015)

Fonte: Trabalhos de Campo realizados nos anos de 2013, 2014 e 2015. Informações de Kalunga e Pastores presentes no Sítio.

Organização: Mota (2016).

Na localidade de Jurema, no Vão de Almas, há um “grupo de oração” permanente. Este funciona quinzenalmente ou mensalmente, de acordo com a disponibilidade de deslocamento de uma missionária de Brasília até a Comunidade (Mapa 19). Essa ministra do evangelho leva além da palavra, cestas básicas e remédios. A escolha do local onde o grupo de oração funciona é determinada pela autorização ou conversão dos moradores da própria residência. São atualmente, quatro famílias convertidas ao protestantismo nessa localidade.

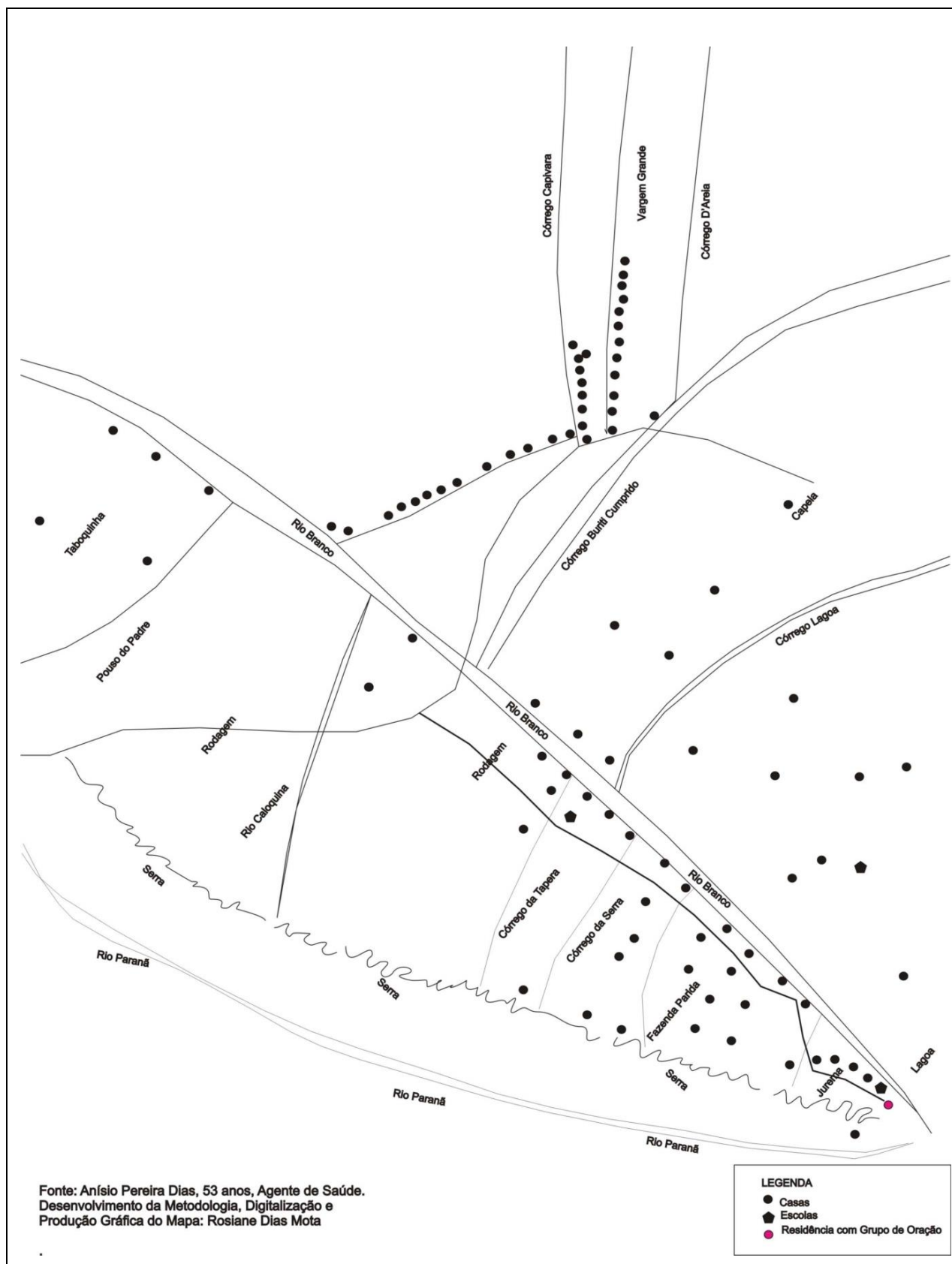
Esse fato está diretamente associado à questão de que há uma tendência a conversão de várias famílias que residem próximas umas das outras e que possuem vínculos afetivos e/ou de parentesco. Como exemplo, pode-se citar a conversão de residentes no Vão de Almas que estão nas localidades de Maiadinha, de Capivara e de Pedra Preta. O primeiro membro desse grupo foi um Kalunga que teve o primeiro contato com o evangelho por meio dos grupos missionários presentes no Sítio. Mas conforme seu relato, ele efetivamente “aceitou a Jesus” durante os cultos evangélicos assistidos pela televisão na escola localizada presente no Vão de Almas¹⁷¹.

Após a conversão desse quilombola, ele passou a ser um multiplicador do evangelho e evangelizou todos os seus vizinhos, com o desejo de que todos “sentissem” o que ele sentia e tivessem a mesma experiência com o sagrado que ele teve. Ele e os demais se empenharam na construção de uma igreja protestante na localidade da Maiadinha, conforme já apresentado.

¹⁷¹ Essa escola não tem energia elétrica, é alimentada por um gerador.

MAPA FALADO: CAPELA E VARGEM GRANDE

Localidades às margens do Rio Branco (2013)



Mapa 19: Mapa Falado: Capela e Vargem Grande - Localidades às margens do Rio Branco (2013)

A paisagem da atuação de missionários com atividades protestantes nas localidades do Sítio se dá tanto nas casas dos Kalunga, quanto nas escolas, que são utilizadas como ponto de apoio para as ações realizadas com crianças, jovens, adultos e idosos (Quadro 15).

AÇÕES PROTESTANTES IDENTIFICADAS NO SÍTIO KALUNGA (2015)	
Instituição	Forma de Atuação
Igreja Mundial do Poder de Deus	Cultos televisivos
Igreja Universal do Reino de Deus	Cultos televisivos
Igreja Internacional da Graça de Deus	Cultos televisivos
Assembleias de Deus – Minaçu e Goiânia	Templos Instalados, Cultos nas casas, aconselhamento pastoral
Igreja Evangélica	Templo Instalado, Cultos nas casas, aconselhamento pastoral
Casa de Apoio - Creche Ebenézer	Instituição Instalada, aconselhamento pastoral para crianças e famílias, acompanhamento pedagógico
Igreja Batista Central de Anápolis – IBCA – Congregação Teresina de Goiás	Cultos nas casas, aconselhamento pastoral
Igreja Batista de Cavalcante	Cultos nas casas, doações, aconselhamento pastoral
Evolução 4X4	Ações sociais, entrega de cestas, doações de roupas, evangelização, e Apresentação do Filme da vida de Jesus em agrupamentos como festejos e reuniões
Aliança Pró-Evangelização de Crianças de Goiânia – APEC	Evangelização de Crianças e Adultos, entrega de doações
Missionários Independentes de Goiânia, Brasília, Cavalcante, Monte Alegre, Teresina de Goiás, Arraias	Realização de cultos nas casas Kalunga; entrega de doações

Quadro 15: Ações Protestantes identificadas no Sítio Kalunga (2015)

Fonte: Trabalhos de Campo realizados nos anos de 2013, 2014 e 2015. Informações de Kalunga e Pastores presentes no Sítio.

Organização: Mota (2016).

Observou-se durante a permanência com os Kalunga a influência das Igrejas neopentecostais, com os cultos televisivos. Kalunga convertidos ao protestantismo se deslocam até as áreas urbanas para participarem de cultos das Igrejas Mundial do Poder de Deus, Universal do Reino de Deus ou Internacional da Graça de Deus, instaladas nos municípios estudados. As justificativas de se congregar em igrejas distantes do Sítio são variadas e estão associadas diretamente ao tipo de discurso religioso pregado pela própria igreja, voltado para a Teologia da Prosperidade. Na paisagem protestante em Riachão, por exemplo, observou-se que duas famílias protestantes ligadas à Igreja Assembleia de Deus instalada na localidade afirmaram acreditar nas orações realizadas pelo missionário RR Soares, no programa Show da Fé, da Igreja Internacional da Graça de Deus, transmitido pela Rede Bandeirantes - Band.

Já na localidade denominada de Ema, apesar da presença de famílias convertidas, há a ausência de igrejas constituídas. A proximidade com a zona urbana de Teresina de Goiás

facilita o acesso às igrejas urbanas. Entre elas destacam-se a Universal do Reino de Deus, a IBCA e a Mundial do Poder de Deus.

De acordo com um obreiro atuante no Sítio, “Eles [os Kalunga] não tem essa identificação com placa, eles buscam o local que lhes traz maiores benefícios espirituais, e as vezes materiais também. Aí hoje eles vão lá na do Valdomiro, daí quando é amanhã chega o povo do Laurence com doações na Assembleia, aí eles vão. É assim mesmo” (Pastor, masculino, 52 anos). O desapego, em alguns casos, do fator denominacional é perceptível pelo fato de o discurso das Instituições Protestantes pentecostais reprimir a Teologia da Prosperidade. Apesar disso, mesmo assim essas igrejas são frequentadas. Tal repreensão leva a conflitos e distanciamento de alguns Kalunga, principalmente das Assembleias de Deus, devido a sua doutrina e seus dogmas religiosos.

Acompanhadas dos elementos doutrinários, as Assembleias de Deus presentes no Sítio, possuem como ações os cultos nas congregações instaladas no Sítio, as visitas nas casas, os cultos nos lares e o aconselhamento pastoral. Já as Igrejas Batistas, e de Cavalcante, apesar de não terem templos no Sítio, constantemente realizam cultos nos lares, participam de reuniões com as lideranças locais, levam doações, fazem aconselhamento pastoral, e ensinam sobre a “palavra de Deus”.

Outras instituições evangelizadoras sem ligação direta com essas denominações estão presentes no Sítio, como é o caso da Aliança Pró-Evangelização de Crianças – APEC, com Sede em Goiânia, coordenada pelo Pastor João Sérgio, da Evolução 4X4 de Goiânia, coordenada pelo Sr Laurence Araújo, e de evangelizadores de distintas igrejas protestantes localizadas em Brasília, Goiânia e outros municípios do estado de Goiás.

A Evolução 4X4 consiste em uma instituição interdenominacional que tem como proposta, por meio do *slogan* “Fora da lama, aos pés da cruz”, promover a assistência social para “o sertão, o sertanejo, o quilombo, o quilombola, o cidadão brasileiro que vive fora dos grandes centros, muitas vezes isolados e com pouquíssimos recursos para sobreviver” (EVOLUÇÃO 4X4, s/d, s/p). A assistência social realizada por essa instituição é parte do projeto denominado “Sertão para Cristo – SPC”. Esse projeto visa levar atendimento médico, oftalmológico e odontológico para os quilombolas.

A exemplo disso, estão as expedições realizadas em 2013 à localidade de Congonhas, nas quais foram realizados exames oftalmológicos acompanhados da doação de óculos, para aqueles que necessitaram, e o atendimento odontológico feito no Vão do Muleque em 2014 (Figuras 30 a e b).



Figuras 30 a e b: Ações Sociais da equipe da Evolução 4X4

(a) esquerda: Exame de Vista realizado pela equipe em Congonhas (2013). (b) direita: Atendimento Odontológico realizado pela equipe da Evolução 4X4 no Vão do Muleque (2014)

Fonte: Acervo pessoal do senhor Laurence – Foto de setembro 2013, e dezembro de 2014

As ações dessa instituição vão além do assistencialismo. Elas também têm o compromisso do auxílio na construção e manutenção das atividades das congregações instaladas no Sítio (Figuras 31a e b). Em 2014 a Evolução 4X4 auxiliou na construção da Igreja Assembleia de Deus localizada no Vão de Almas levantando paredes, rebocando e fazendo a pintura da congregação.



Figuras 31 a e b: Construção da igreja no Vão de Almas

(a) esquerda: reboco da parte externa da igreja. (b) direita: reboco da parte interna da igreja

Fonte: Acervo pessoal do senhor Laurence (2014)

As atividades evangelísticas realizadas pela Evolução 4X4 são o ensino do evangelho por meio da projeção da película do Filme “Jesus”, no qual narra a vida do “Messias”, e a doação de “Proclaimer” (Figuras 32 a e b). O “Proclaimer” consiste em um aparelho¹⁷² com a

¹⁷² A tecnologia desse aparelho dispensa energia elétrica, pois ele é acionado por meio de uma manivela, ou por energia solar, de acordo com o modelo.

função de servir como “áudio bíblias”. Ele é utilizado para a reprodução em áudio de textos bíblicos, que já estão gravados na memória do aparelho. A distribuição desse aparelho consiste em um projeto apoiado pela Sociedade Bíblica do Brasil - SBB, e já atingiu dezenas de famílias da comunidade Kalunga.



Figuras 32 a e b: Ações evangelísticas da Evolução 4X4 no Vão de Almas
(a) esquerda: Entrega de aparelho “*Proclaimer*” para moradora do Vão de Almas. (b) direita: Projeção do Filme “*Jesus*” na Capela do Vão de Almas.

Fonte: Acervo pessoal do senhor Laurence – Foto de outubro de 2011.

A Evolução 4X4 segue a mesma proposta da “Asas do Socorro” de realizar “missões contextualizadas”. Nessa mesma linha, a Aliança Pró-Evangelização de Crianças – APEC desenvolve suas atividades de forma independente de denominação. Essa instituição possui um Programa pedagógico de evangelização infantil, de acordo com os ciclos de formação da criança. A APEC de Goiás possui desde o início da década de 2000 o Projeto “Crianças Kalungas Para Cristo”, realizado anualmente no Sítio Quilombola Kalunga (Figura 33).



Figura 33: Logo do Projeto: “Crianças Kalungas Para Cristo”
Fonte: APEC-Goiás (2003)

Esse projeto tem como objetivo evangelizar crianças e levar ações sociais, com a justificativa de que a “Palavra de Deus” é cura para a alma, mas acreditam que é necessário que o missionário leve também a cura para o corpo. Em 2003, a APEC visitou as localidades de Pé da Serra, Bom Jardim, Tinguizal, Barra, Riachão, Sucuri, Areias, Saco Grande, São Pedro, Carolina, e Curral das Tabocas. Nessa ocasião foram realizados 24 cultos, e obteve-se a participação de 341 crianças e 240 adultos. O relatório social do projeto desse ano detalha 48 atendimentos de Kalunga com oftalmologista, 50 com pediatra, 67 com clínico geral, 36 com odontólogo, e 47 cortes de cabelo (APEC-GOIÁS, 2003, s/p)¹⁷³.

Em 2014 o mesmo projeto foi realizado entre 25 de abril e 4 de maio no Vão de Almas. Com uma equipe de 35 voluntários foram evangelizados 464 Kalunga, e realizados 330 atendimentos médicos, oftalmológicos, odontológicos e de corte de cabelo (APEC-GOIÁS, 2014). Nessa edição ocorreram doações de Bíblias, de brinquedos, de roupas e calçados, de remédios, de óculos e de itens para higiene pessoal (Figuras 34 a e b). Em 2015, conforme informações dos missionários atuantes no Sítio, o Projeto ocorreu no período de 28 de agosto a 7 de setembro, nas localidades do Vão de Almas, da Ema e da Diadema, e contou tanto com as atividades de evangelização infantil, com as ações sociais compostas de consultas médicas, atendimentos odontológicos, cortes de cabelo, além da doação de “kits de higiene”.



Figuras 34 a e b: Ações do Projeto Crianças Kalungas para Cristo realizado no Vão de Almas, de 25 de abril até 4 de maio de 2014

(a) esquerda: Atendimento médico. (b) direita: Atividades de Evangelização Infantil

Fonte: Acervo pessoal da APEC - GOIÁS

¹⁷³ A APEC-GOIÁS disponibilizou o relatório detalhado apenas do ano de 2003.

Todas essas instituições e agentes protestantes contribuíram historicamente para a formação de uma paisagem protestante, de território religioso e de territorialidades no campo da visibilidade e da invisibilidade tanto para os quilombolas convertidos nessa religião, quanto para os Kalunga católicos. Os distintos agentes missionários que atuam no Sítio, ora em redes de ajuda mútua, ora de forma individual, têm como principal propósito fazer com que o evangelho alcance o maior número possível de pessoas.

O Território Kalunga foi considerado por alguns missionários interculturais como um laboratório, no qual oportunizou jovens protestantes a vivenciarem dificuldades que missionários passam no continente africano e na Janela 10x40. Esta última é composta por 62 países, os quais são avaliados como os menos alcançados pelo evangelho devido à perseguição feita aos cristãos, por terem religiosidades próprias, governos ditadores, ou por estarem em constantes guerras civis e santas. Essa justificativa se dá porque a paisagem protestante produzida por meio da atuação da Igreja é marcada pelas dificuldades sociais vividas pela Comunidade,

Deste modo, se por um lado as práticas e os discursos religiosos pregados pelo protestantismo contribuem para a produção de paisagens protestantes, de territórios invisíveis e paisagens do imaginário, por outro os discursos recebidos e reproduzidos pela comunidade sobre essa religião permitem uma reflexão sobre a construção dessa nova religiosidade protestante dentro do Sítio. Discute-se no próximo capítulo sobre os discursos dos líderes religiosos e os aspectos desses discursos recebidos, reproduzidos e ressignificados pelos Kalunga católicos e convertidos ao protestantismo.

CAPITULO 4:

Análise dos Discursos: o Kalunga e o Protestantismo

“Para tudo há uma ocasião, e um tempo para cada propósito debaixo do céu: [...] tempo de calar e tempo de falar [...]” (BÍBLIA, 2005 - Eclesiastes 3.1;7)

Os princípios protestantes valorizam a existência de um tempo próprio para cada coisa, inclusive para o ato de falar. A comunicação do ser humano é composta de distintos elementos, e no caso da comunicação oral envolve o gesto e a palavra. Nos estudos da Geografia da Religião, essa comunicação está diretamente relacionada à origem dos rituais e das práticas religiosas, conforme descreve Claval (2007). Ela tem no discurso o suporte para a disseminação das regras, dos ritos e das crenças. Esse discurso pode ser transmitido pela fala e pelos gestos, e na expressão da corporeidade realizada nos rituais com a presença de danças, de músicas e de cantos.

Esses meios de comunicação do ser humano consistem, para a presente tese, nos principais instrumentos para a realização da Análise dos Discursos - AD - aqui apresentada. Esta última trata-se de uma técnica que surgiu no século XX, em meados de 1960, no estudo da linguagem. Ao longo dos anos a AD constituiu-se em um instrumento de leitura dos elementos presentes na comunicação direta e passou a compor os estudos das ciências humanas. Ela se difundiu em uma variedade de enfoques. De acordo com Gil (2002), foram 57 vertentes distintas dedicadas ao interesse em analisar o discurso transmitido pelas múltiplas formas de se comunicar da sociedade. A AD aqui é refletida com base em Orlandi (2005), Foucault (1986, 1996, 1999), Fernandes (2005), e Possenti (2002).

Nos discursos os sentidos das mensagens permeiam as frases, os gestos e as expressões corporais. De acordo com Fernandes (2005, p.23), nos discursos “os sentidos são produzidos face aos lugares ocupados pelos sujeitos em interlocução. Assim, uma mesma palavra pode ter diferentes sentidos em conformidade com o lugar socioideológico daqueles que a empregam”. O discurso ideológico se altera conforme o tempo e espaço vividos pelo sujeito. O discurso é, portanto, uma “palavra em movimento, prática de linguagem” (ORLANDI, 2005 p.15). E, para apreender o movimento dessa palavra, fez-se necessário “observa[r] o homem falando” (*idem*), seus gestos e suas expressões. O discurso dos Kalunga, sujeitos subalternos, é transmitido por meio das falas, das danças, dos silêncios, dos aspectos sociais, das territorialidades e das identidades territoriais produzidas. Do “dito” e do “não-dito”.

Neste contexto, o discurso dos quilombolas é composto de elementos identitários e territoriais próprios intercalados com regras e elementos ideológicos externos. Na noção de discurso apresentada por Foucault (1986, p.43), este é enfatizado como “um conjunto de regras anônimas, históricas, sempre determinadas no tempo e no espaço, que definiram em uma dada época, e para uma área social, econômica, geográfica ou linguística dada, as condições de exercício da função enunciativa”. O autor ultrapassa a proposta saussuriana de análise de elementos limitados à língua e à fala, e aborda questões relacionadas ao discurso e a seu contexto histórico-geográfico.

Foucault (1986) pensa, portanto, a AD por meio da reflexão dos saberes produzidos pelo ser humano. Esses saberes cotidianos estão ligados às relações poder, nas quais interferem, por consequência, na produção do ser humano. Deste modo, as práticas cotidianas levam aos processos de subjetivação. A AD, na perspectiva do autor, vai além de um levantamento dos enunciados e do discurso humano, ela busca entender porque o sujeito assume determinado comportamento como de aceitação, ou de repreensão.

Na obra “A Ordem do Discurso”, Foucault (1999) explica que as pessoas buscam no discurso um ponto de fuga da realidade. E as instituições utilizam desse desejo de fuga para se fortalecerem e implantarem suas formas ritualizadas. O sujeito por si só não gostaria de uma vida cheia de regras. Contudo, as instituições apresentam-se como facilitadoras e afirmam “você não tem por que temer começar; estamos todos aí para lhe mostrar que o discurso está na ordem das leis; [...] que lhe foi preparado um lugar que o honra mas o desarma; e que, se lhe ocorre ter algum poder, é de nós, só de nós, que ele lhe advém” (FOUCAULT, 1999, p.7). Para o autor, o desejo do sujeito e da instituição consiste em réplicas opostas das mesmas inquietações.

As inquietações citadas pelo autor são “de sentir sob essa atividade, todavia cotidiana e cinzenta, poderes e perigos que mal se imagina; inquietação de supor lutas, vitórias, ferimentos, dominações, servidões, através de tantas palavras cujo uso há tanto tempo reduziu as asperidades” (op. Cit., p.8). No contexto dessas inquietações sobre o protestantismo a Comunidade Kalunga estabelece no interdiscurso um conjunto de formulações transmitidas pelos missionários protestantes. Esse conjunto de formulações é composto de fragmentos e recortes de formações discursivas. Tais formulações e fragmentos emergem em forma de discurso no encontro do intra com o interdiscurso.

De acordo com Foucault (1999, p.10), o discurso “não é simplesmente aquilo que manifesta (ou oculta) o desejo; é também, aquilo que é o objeto de desejo”. Esse objeto está relacionado às inquietações apontadas anteriormente. Para o autor, o “discurso não é

simplesmente aquilo que traduz as lutas ou os sistemas de dominação, mas aquilo porque, pelo que se luta, o poder do qual nós queremos apoderar” (*idem*). Os Kalunga têm em sua história a luta pelo reconhecimento identitário e pela posse da terra. Nesta investigação, a escolha da AD do Kalunga se deu com o propósito de refletir sobre a ressignificação das identidades territoriais, das territorialidades, assim como sobre as paisagens culturais produzidas e lidas pelos membros dessa comunidade tradicional.

Ao seguir a orientação de Orlandi (2005), com a observação do discurso do homem falando, os elementos apreendidos permitiram refletir sobre o sujeito, o discurso e sua ideologia. Se por um lado o discurso é realizado a partir das “condições de produção dada”, conforme afirma Pêcheux (1993), e por um contexto historicamente constituído, por outro lado, os discursos também estão impregnados de elementos ideológicos. Neste caso, a ideologia “fornece as evidências [...] que fazem com que uma palavra ou um enunciado ‘queiram dizer o que realmente dizem’ e que mascaram, assim, aquilo que chamaremos o caráter material do sentido das palavras e dos enunciados” (PÊCHEUX, 2009, p.129).

A ideologia, de acordo com Chauí (2008, p.35), consiste em uma forma de dominação composta de um “processo pelo qual as idéias da classe dominante se tornam idéias de todas as classes sociais, se tornam idéias dominantes”. A ideologia no discurso pode ser compreendida como uma forma de transmissão de conceitos e opiniões. Estas teriam, na concepção da autora, a função de reduzir as diferenças e favorecer um “sentimento da identidade social” (op. cit., p.43). Com isso, dominante e dominado conviveriam de forma pacífica diante das normas e dos valores sociais apresentados por meio dos discursos.

Já para Orlandi (2005, p.46), o papel da ideologia é “produzir evidências, colocando o homem na relação imaginária com suas condições materiais de existência”. Ela está associada à constituição do sujeito e dos sentidos, no que a autora chama de evidência dos sujeitos e dos sentidos. Para esta autora, a ideologia também está ligada à dualidade dominador e dominado. Todavia, a própria ideologia está relacionada a um sistema de evidências apresentado. Este último é permeado de sentidos produzidos na dimensão da subjetivação, interpretados no contexto histórico, linguístico e cultural.

Deste modo, a ideologia é um elemento fundamental na AD. A ideologia apreendida nos discursos dos pastores está relacionada à maneira deles lerem as práticas culturais dos Kalunga. Já a ideologia presente nos discursos dos Kalunga reflete sua subalternidade e transita pendularmente entre o que a narrativa histórica do dominador afirma que eles são, o que os obreiros protestantes ensinam, e aquilo que eles realmente são. Na AD os aspectos ligados à Formação Discursiva (FD) e à Formação Ideológica (FI), assim como os sentidos

produzidos pelos discursos, são destacados na aqui denominada Análise Reflexiva do Discurso.

Na Análise Reflexiva do Discurso considera-se a FD como aquela que agrega as mensagens com sentidos socialmente permitidos (PÊCHEUX, 2009). A mensagem na FD passa por filtros e fronteiras dinâmicas e permeáveis conforme o contexto histórico-social-econômico. Esta última consiste em um conjunto complexo composto, de acordo com Fuchs e Pêcheux (1997), de atitudes e representações. Para os autores, a FI está relacionada às posições de classe que os indivíduos ocupam e aos conflitos existentes nestas. A FD está diretamente ligada à FI por ambas estarem associadas aos aspectos sociais em que o sujeito está inserido.

Neste contexto, no presente capítulo apresenta-se, por meio da AD dos quilombolas e dos pastores a identificação de elementos ressignificados no processo de produção das paisagens culturais, dos territórios, das territorialidades e das identidades territoriais.

Este inicia-se com uma reflexão sobre a Bíblia Sagrada e sua estrutura, como meio de comunicação escrita no protestantismo, pois os discursos aqui analisados são fundamentados nesse livro. Em seguida, reflete-se sobre a relação da comunicação midiática com a disseminação do evangelho no Território Kalunga. Posteriormente, discute-se o resultado da AD realizada a partir do material coletado nos trabalhos de campos, nos Cultos na Comunidade Kalunga. Esse material foi analisado em dois grupos: (1) Palavra Bíblica e Pregação, (2) Corporeidade na produção de espaços e paisagens nos cultos e no cotidiano quilombola. Encerra-se com uma AD dos Kalunga e dos pastores sobre o protestantismo.

4.1 A Bíblia Sagrada como meio de comunicação escrita no protestantismo

Na ação comunicativa toda pessoa realizadora de uma fala, uma história, um discurso, busca convencer o ouvinte que a mensagem transmitida consiste em uma verdade. No cristianismo, em especial nas religiões protestantes, a busca pela afirmação da veracidade dos discursos religiosos proferidos utiliza como fundamento os ensinamentos escritos divulgados desde a igreja primitiva.

Como exemplo têm-se os “dez mandamentos” inscritos em tábuas de pedra, as recomendações do apóstolo Paulo feitas por meio de cartas, e as mensagens e histórias gravadas em pergaminhos, conforme relata a Bíblia Sagrada (2005) nos livros de Genesis, de I e II Reis e de Mateus, entre outros. A “mensagem de salvação” foi escrita, ao longo dos séculos, com a função de garantir sua releitura, ou de ser enviada a outros povos e com o

objetivo de compartilhar experiências com o sagrado, e de disseminar o “amor de Deus”. Todos esses relatos escritos deram origem a Bíblia Sagrada.

Esse livro é considerado o principal meio de comunicação das ideias cristãs ao longo dos séculos. Sob o ponto de vista da fé, o livro é avaliado como a “palavra de Deus, em que Ele usou homens, inspirados pelo Espírito Santo, a escrever o seu plano para a humanidade” (PESCH, 2014, p.54). O fato de a Bíblia ter sido escrita por distintas pessoas em diferentes momentos históricos a fez ser estruturada em vários livros, esse fato levou-a ser considerada como uma biblioteca e um guia espiritual para os fiéis e pastores protestantes.

A Bíblia Sagrada é dividida em dois grupos de Livros, denominados de Antigo Testamento (AT), e Novo Testamento (NT). A expressão “Testamento” significa a “aliança”, compromisso de Deus com o homem, conforme ensinam os pastores protestantes entrevistados. Na Bíblia utilizada pelo Protestantismo o AT é composto de 39 livros, e traz como conteúdo o “pacto” estabelecido por Deus com o povo de Israel. Além disso, essa primeira parte possui o detalhamento da promessa de “vinda de um salvador”, do nascimento de um “Messias”. O AT refere-se ao “Tempo da Lei”, no qual a Lei de Moisés era a principal orientação de conduta¹⁷⁴.

A segunda parte, o NT, é constituída de 27 livros relacionados ao “Tempo da Graça”, e relata que somente a graça¹⁷⁵ de Cristo basta ao ser humano. Nessa parte é descrito o nascimento, a vida, a morte e a ressurreição de Jesus Cristo, o “Messias”, prometido no AT. No NT há, ainda, a descrição dos ensinamentos de Jesus, e das obras realizadas pelos seus discípulos. Nesses livros são narrados o início das missões evangelísticas, a constituição da Igreja Primitiva, e as perseguições aos cristãos. O NT encerra-se com o Livro de Apocalipse, no qual narra a segunda vinda de Jesus Cristo, o Juízo Final e a Redenção Eterna (BIBLIA, 2005). A Bíblia Sagrada também é compreendida como “Sagradas Escrituras” devido ao fato de conter aspectos da história cristã e os ensinamentos de Jesus Cristo.

¹⁷⁴ De acordo com pastores protestantes, o nascimento de Jesus não extinguiu a lei de Moisés (10 mandamentos), considerada como a lei da moral. O ministério terreno de Jesus foi o marco do início do “tempo da graça”, para a abolição de elementos e práticas religiosas associadas aos usos e costumes, estes últimos determinavam a forma cerimonial e ritualística de se adorar a Deus, nas quais estabeleciam roupas, dias e práticas específicas. Apesar disso, as Igrejas Protestantes ainda mantêm alguns usos e costumes contemporâneos inseridos dentro dos dogmas religiosos pregados, com a justificativa de tais costumes contribuírem para a moral.

¹⁷⁵ A graça para o protestante consiste no reconhecimento da existência de uma soberania divina. Deus o abençoa mesmo sem o homem merecer. Deste modo, distintos escritores e pastores como Fábio (2002), Pink (1990), Decker (2000) definem graça como “favor imerecido”. Conforme descreve Fábio (2002, p.189): “Graça é favor imerecido; ela não precisa de consentimentos para se manifestar na vida de ninguém!”, o homem é receptor da graça divina, sem pedi-la.

Já a Bíblia utilizada pela Igreja Católica, além do conteúdo anteriormente apresentado, possui o acréscimo de escritos não aceitos pelas Igrejas da vertente Protestante. No catolicismo, o AT é composto de 46 livros, já o NT não possui alterações e mantém, também, 27 livros. A Bíblia Sagrada Católica é formada por livros denominados como apócrifos, dos quais alguns são datados após o século I.

Sobre esses livros Thompson (2005, p.1375) explica, “os evangélicos, ou protestantes, geralmente aceitam os apócrifos como possuindo material de valor literário e histórico, mas rejeitam sua canonicidade. Por essa razão esses escritos têm sido eliminados das modernas edições evangélicas da Bíblia”. Para o autor, os principais argumentos e justificativas da “rejeição” da inserção desses livros na Bíblia Sagrada estão associados à afirmação de que estes não foram citados por Jesus e seus apóstolos como os demais livros, eles foram avaliados como não inspirados por Deus e indignos de fazerem parte da Bíblia Sagrada, e não compõem o cânon hebraico antigo (op. cit., 2005).

Contudo, em ambas as versões bíblicas, Católica ou Protestante, há uma divisão interna (Quadro 16), composta no AT do Pentateuco, dos Livros Históricos, dos Poéticos, e dos Proféticos (Profetas Maiores e Menores). O NT é dividido nos Livros Biográficos, Históricos, Cartas Paulinas, Cartas Gerais e o Livro Profético/Apocalíptico.

No AT os livros considerados como apócrifos são Tobias, Judite, I e II Macabeus, Sabedoria de Salomão, Eclesiástico, adições no livro de Ester e de Daniel, I e II Esdras, e Baruque. Esses livros foram adicionados no Cânon Bíblico desde o Concílio de Trento, em 1546, conforme descreve Thompson (2005). Já no NT não há diferenciação dos livros presentes nas Bíblias Católicas e Protestantes, apenas diferencem-se, em alguns trechos, na linguagem utilizada da versão traduzida.

Se por um lado há a justificativa de alguns pastores de que o conteúdo desses livros teria sido escrito posteriormente a morte de Jesus Cristo. Por outro lado, a Igreja Católica defende a veracidade desses livros e os mantém em suas Bíblias, assim como os utiliza nos sermões proferidos nas missas¹⁷⁶. Todavia, a citação dos livros apócrifos é praticamente nula nas missas e celebrações católicas feitas no Sítio, assim como nas rezas de terços realizadas nas casas dos quilombolas.

¹⁷⁶ Sem a pretensão de julgar os posicionamentos, considera-se para fins desta investigação a versão da Bíblia Sagrada traduzida por João Ferreira de Almeida e tradicionalmente utilizada pelas igrejas originárias da ramificação protestante, na qual não possui os Livros Apócrifos.

SUBDIVISÕES DOS LIVROS DO NOVO E ANTIGO TESTAMENTO DAS BÍBLIAS SAGRADAS CATÓLICAS E PROTESTANTES

Bíblia utilizada pelo Catolicismo		Bíblia utilizada pelas igrejas - surgidas a partir da Reforma Protestante	
VELHO TESTAMENTO		VELHO TESTAMENTO	
Pentateuco		Pentateuco	
Gênese	Números	Gênese	Números
Êxodo	Deuteronômio	Êxodo	Deuteronômio
Levítico		Levítico	
Livros Históricos		Livros Históricos	
Josué	Crônicas - Livro II	Josué	Crônicas - Livro I
Juízes	I Esdras	Juízes	Crônicas - Livro II
Rute	Neemias	Rute	Esdras
Samuel - Livro I	Ester (ad - Apócrifos)	Samuel - Livro I	Neemias
Samuel - Livro II	Tobias	Samuel - Livro II	Ester
Reis - Livro I	Judite	Reis - Livro I	Neemias
Reis - Livro II	Macabeus - Livro I	Reis - Livro II	Ester
Crônicas - Livro I	Macabeus - Livro II		
Poéticos		Poéticos	
Jó	Cântico dos Cânticos	Jó	Cântico dos Cânticos
Salmos	Sabedoria de Salomão	Salmos	
Provérbios	Eclesiástico	Provérbios	
Eclesiastes		Eclesiastes	
Proféticos - Profetas Maiores		Proféticos - Profetas Maiores	
Isaías	Ezequiel	Isaías	Ezequiel
Jeremias	Daniel (ad - Apócrifos)	Jeremias	Daniel
Lamentações de Jeremias	Baruque	Lamentações de Jeremias	
Proféticos - Profetas Menores		Proféticos - Profetas Menores	
Oséias	Naum	Oséias	Naum
Joel	Habacuque	Joel	Habacuque
Amós	Sofonias	Amós	Sofonias
Obadias	Ageu	Obadias	Ageu
Jonas	Zacarias	Jonas	Zacarias
Miquéias	Malaquias	Miquéias	Malaquias
NOVO TESTAMENTO		NOVO TESTAMENTO	
Livros Biográficos		Livros Biográficos	
Evangelho de Mateus	Evangelho de Lucas	Evangelho de Mateus	Evangelho de Lucas
Evangelho de Marcos	Evangelho de João	Evangelho de Marcos	Evangelho de João
Livro Histórico		Livro Histórico	
Atos dos Apóstolos		Atos dos Apóstolos	
Cartas Paulinas		Cartas Paulinas	
Epístola aos Romanos	1ª Epístola aos Tessalonicenses	Epístola aos Romanos	1ª Epístola aos Tessalonicenses
1ª Epístola aos Coríntios	2ª Epístola aos Tessalonicenses	1ª Epístola aos Coríntios	2ª Epístola aos Tessalonicenses
2ª Epístola aos Coríntios	1ª Epístola a Timóteo	2ª Epístola aos Coríntios	1ª Epístola a Timóteo
Epístola aos Gálatas	2ª Epístola a Timóteo	Epístola aos Gálatas	2ª Epístola a Timóteo
Epístola aos Efésios	Epístola a Tito	Epístola aos Efésios	Epístola a Tito
Epístola aos Filipenses	Epístola a Filemôn	Epístola aos Filipenses	Epístola a Filemôn
Epístola aos Colossenses		Epístola aos Colossenses	
Cartas Gerais		Cartas Gerais	
Epístola aos Hebreus	1ª Epístola de João	Epístola aos Hebreus	1ª Epístola de João
Epístola de Tiago	2ª Epístola de João	Epístola de Tiago	2ª Epístola de João
1ª Epístola de Pedro	3ª Epístola de João	1ª Epístola de Pedro	3ª Epístola de João
2ª Epístola de Pedro	Epístola de Judas	2ª Epístola de Pedro	Epístola de Judas
Livro Profético		Livro Profético	
Apocalipse de João		Apocalipse de João	

Quadro 16: Subdivisões dos livros do Novo e Antigo Testamento das Bíblias Sagradas Católicas e Protestantes.
Fontes: Bíblia (2005); Bíblia (2008);

Observação - Em destaque: Livros Apócrifos.

Nas casas dos Kalunga católicos visitados é frequente ter a presença de Bíblias Sagradas Católicas, Protestantes, e do “Novo Testamento Gideões”¹⁷⁷ doados pelos “Os Gideões Internacionais”. Essa instituição não é citada nas narrativas dos Kalunga convertidos e dos pastores protestantes. Porém, observou-se pelo relato de uma professora moradora de Teresina de Goiás o fato de crianças quilombolas do quarto e quinto ano receberem “de tempo em tempo os livrinhos de Novo Testamento, de uns homens que vêm da cidade, eles entregam e vão embora. Nem sei de que igreja eles são. Mas se é pra trazer o bem são bem vindos, né?” (Professora, 37 anos). A doação desse material incentiva a leitura de fragmentos da Bíblia pelas crianças e familiares, quando alfabetizados.

A Bíblia Sagrada fechada, aparentemente um livro de capa, comumente, preta, para o Kalunga morador do Sítio, independente do nível de escolarização, é uma marca de territorialização do sagrado. Esta ganha lugar de importância nas casas junto aos altares, ou é guardada em gavetas, armários ou baús, para que suas folhas não estraguem com as intempéries naturais.

O ato de carregar uma Bíblia Sagrada na Comunidade Kalunga constitui-se em uma afirmação da devoção a religiosidade protestante. A Bíblia é um elemento visível na produção da paisagem protestante e assume, no contexto do interdiscurso, significados invisíveis, como de proteção do homem pelo sagrado. É frequente o uso do “livro da capa preta” para cobertura espiritual, pois mesmo em condição analfabeta, os Kalunga a colocam na cabeça, ou a abraçam junto ao coração, e pedem ao sagrado a proteção divina. Assim, o discurso é expresso pelo “não-dito”, pelo ato de fé do quilombola.

Todavia, quando a Bíblia Sagrada é aberta outros discursos são construídos ou reafirmados. Pois a leitura do seu conteúdo leva à produção de paisagens no campo da invisibilidade, da intangibilidade, das emoções e do imaginário. As parábolas, os versículos, as histórias retratadas nas páginas desse “livro sagrado” são utilizadas nos discursos, nas pregações. Por meio destas os obreiros acessam a paisagem do imaginário do Kalunga, e transmite a mensagem religiosa composta de dogmas e doutrinas protestantes. Neste caso, há uma interposição do “dito” com as pregações e as leituras, e do “não-dito” associado à capacidade imaginativa do Quilombola.

¹⁷⁷ Os Novos Testamentos Gideões são publicações distribuídas gratuitamente nas escolas pela organização “Os Gideões Internacionais”. Essa instituição, apesar de não se afiliar a qualquer denominação religiosa, dedica-se à distribuição do Novo Testamento da Bíblia Sagrada, e tem atuação mundial em quase todos os continentes (GIDEÕES, s/d).

O acesso a Bíblia Sagrada Protestante, na área urbana e na rural, é facilitado por meio das ações missionárias. Além disso, essa publicação está disponível nas versões impressa tradicional; e digital em *sites* de *internet*, *audiobooks*, *software* para computadores, e aplicativos para celulares e *tablets*. A Bíblia Sagrada chegou à Comunidade Kalunga nos dois formatos, impresso com a doação de Bíblias e do Novo Testamento Gideões por obreiros, e digital com os “*Proclaimer’s*” presenteados pela Evolução 4X4, conforme apresentado no capítulo anterior.

Os evangelizadores têm alcançado os Kalunga com mensagens transmitidas por material impresso, como bíblias, *folders*, livretos, jornais, e por outras formas de comunicação como é o caso das películas, e do uso da própria mídia.

4.1.1 A comunicação midiática e o evangelho no Território Kalunga

Na atualidade a comunicação, antes realizada com intensidade por material impresso como cartas, jornais e revistas, foi associada à mídias modernas, como o rádio, a televisão, o telefone e a internet. Essas mídias “devolvem à vista e ao ouvido o papel que eles possuíam no mundo tradicional e asseguram a difusão instantânea das mensagens – mesmo as mais complexas – aos lugares mais longínquos”(CLAVALL, 2008, p.22). Os modernos meios de comunicação social são densamente utilizados como forma de difusão de ideias e aproximação das igrejas protestantes com os seus membros e com aqueles não convertidos. Essa aproximação se dá nos cultos e nos relatos de experiências com o sagrado em programas televisivos, transmissão de *shows* *gospels*, *sites* com cultos transmitidos *online*, mensagens diárias de reflexão sobre a Bíblia Sagrada, entre outras.

O acesso aos cultos por intermédio dessas novas ferramentas de comunicação permite uma intensificação e aproximação dos fiéis com as práticas religiosas. O uso da tecnologia pelo protestantismo chega à Comunidade Kalunga com o acesso às pregações do evangelho pelas mensagens em programas de rádio e de televisão, e com a projeção de filmes sobre a vida de Cristo. Chega também pela musicalidade, com o ensino e incentivo aos jovens em desenvolverem habilidades musicais para apresentá-las durante os cultos, festividades, entre outros.

A atuação das ações missionárias associadas à comunicação tem contribuído para a conversão de quilombolas, conforme relato de Kalunga convertido:

“Eu virei crente assintino o missionário Valdomir, aquele da televisão, sabe? Lá no Vão comu num tem energia, né? Só na escola, com o gerador, como eu tava na escola, ajudava alí, aí assistia o curto dele lá. Aquelas palavra falou dentro de mim.

Aí um dia ele perguntou lá da televisão se nós que tava assistindo, cria e quiria aceitá Jesus, na nossa vida. Aí eu disse que sim, eu orei com ele. Mas eu cri tanto naquela oração, e senti que Deus tava ali com eu” (Kalunga, masculino, 45 anos).

O ato de um indivíduo “aceitar a Jesus como seu único Senhor e Salvador” por intermédio de um culto televisivo protestante pode soar como estranho e até mesmo inadmissível para incrédulos ou para a comunidade científica. Contudo, a conversão por esse meio tem sido cada vez mais comum em todo o país. Como justificativa remete-se aos dados apresentados no Capítulo 2 sobre o significativo aumento dos fiéis das Igrejas Neopentecostais nas últimas décadas.

Nos cultos televisivos são empregadas formas de linguagem, expressões e entonações de caráter persuasivo. Tal convencimento se dá por distintas estratégias discursivas utilizadas pela “repetição de frases e estruturas de mesmo campo semântico”, o “jogo de perguntas e respostas”, o “uso da linguagem coloquial e de expressões conhecidas, até mesmo jocosas ou grosseiras” (GARRIDO, 2011, p.322)¹⁷⁸, e pela sensibilidade emocional do telespectador. Este último consiste em uma pessoa sensível em alguma área de sua vida, como a sentimental, a financeira, a familiar, ou a profissional. Ela tem seu emocional facilmente acessado pelas palavras do obreiro apresentador. A condição social ou emocional fragilizada é um elemento comumente presente nos discursos dos quilombolas. Durante as entrevistas eles apresentam com emotividade a condição marginalizada e subalterna na qual vivem.

Ao identificar que os sujeitos apresentavam interesse pelos cultos televisivos, buscou-se averiguar os programas e se havia um padrão nos assuntos e de linguagem das três igrejas citadas pelos quilombolas: Igreja Universal do Reino de Deus - IURD, Igreja Mundial do Poder de Deus - IMPD, e Igreja Internacional da Graça de Deus - IIGD. As pregações dos cultos televisivos ministrados por essas igrejas neopentecostais, durante o período de estudo, tiveram como principais temáticas o perdão, a cura física e espiritual, a salvação, a prosperidade financeira, a restituição da família, a quebra de maldição, a libertação de vícios e de demônios (Figura 35).

A FD e a FI estão presentes nos discursos dessas pregações com as profecias de libertação e de milagres. O “dito” e o “não-dito” estão nos discursos desses programas televisivos por meio das paisagens culturais produzidas no imaginário do telespectador, dos movimentos corporais, das palavras faladas, dos milagres visivelmente realizados, enfim, das emoções emergidas.

¹⁷⁸ Para Garrido (2011), a repetição de frases é uma prática presente nos cultos televisivos, ele utiliza como exemplos os discursos da IURD para demonstrar sua afirmação.

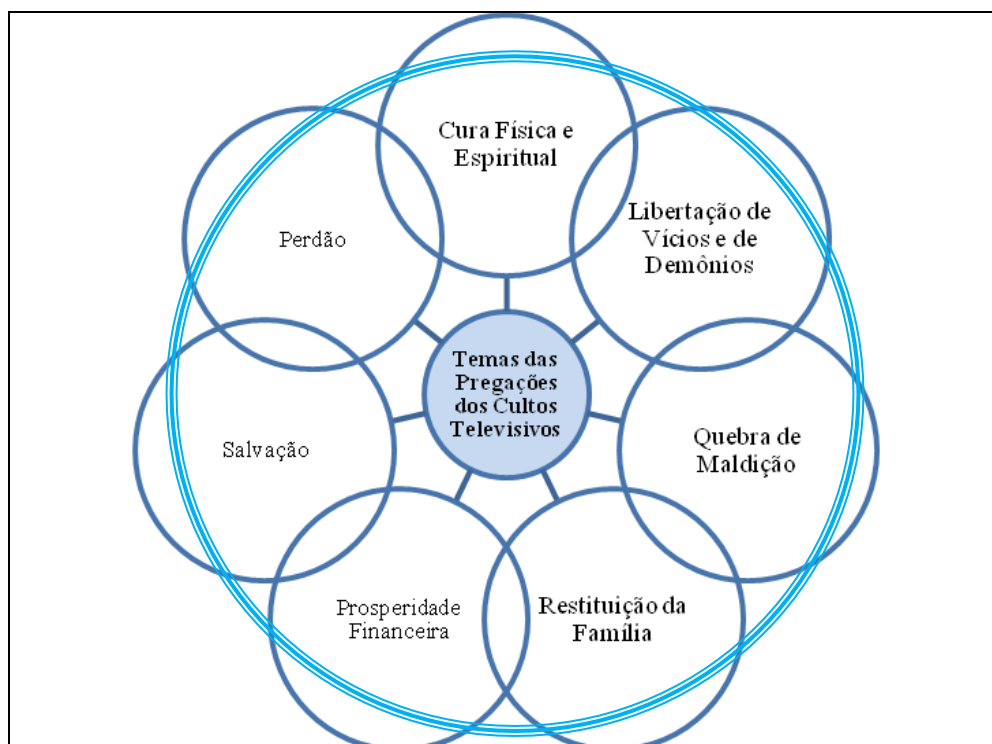


Figura 35: Temas das Pregações dos Cultos Televisivos (2014)

Fonte: Cultos Televisivos das Igrejas Universal do Reino de Deus - IURD, Mundial do Poder de Deus - IMPD, e Internacional da Graça de Deus – IIGD, transmitidos durante os meses de janeiro a maio de 2014.

Organização: Mota (2016)

O conjunto de emoções acessado por meio das temáticas das pregações supracitadas se sobrepõem, dessa forma o preletor tem a possibilidade de abordar distintos problemas sociais e espirituais em uma única ministração. Os sermões têm no interdiscurso a possibilidade de acessar as emoções e a memória dos telespectadores. As pregações são proferidas com base em versículos da Bíblia Sagrada, lidos e repetidos ao longo da fala do apresentador.

A construção dos roteiros desses sermões ora é realizada exclusivamente para o programa televisivo, ora consiste na transmissão da gravação de cultos realizados nos templos das congregações ou sedes das igrejas responsáveis pelos programas retransmitidos em outros estados. Em ambos os casos, tal formatação da “palavra pregada” leva em consideração os fatores emocionais atingidos, a emotividade por meio de técnicas de oratória. Esses agentes protestantes justificam as emoções emergidas, as lágrimas dos fiéis, os sentimentos de dor e de arrependimento como sendo o mover, o agir do Espírito Santo. Neste caso, pela fé, o fiel crê no “não-dito”, no invisível, no intangível e se entrega a todos esses sentimentos.

Os cultos televisivos se iniciam com um diálogo no qual o obreiro chama o telespectador de “meu amigo, minha amiga”, ou de “meu irmão, minha irmã”. A linguagem

coloquial utilizada por esses pastores aproxima os telespectadores de classe média e baixa do programa, devido a uma fácil capacidade de compreensão da narrativa¹⁷⁹. O aumento do interesse do telespectador pelo programa se dá, também, em situações nas quais o pastor afirma “Deus sabe o que você está passando, Ele conhece sua luta”, “Deus vai responder sua oração”, “Ele vai interceder naquilo que você tanto precisa”, “Deus é o médico dos médicos, Ele cura essa doença que te aflige”. Essas expressões incitam ao telespectador do culto televisivo a ter certeza de “não estar só”, e que a igreja entende os seus problemas, “suas aflições”.

A denominação religiosa responsável pelo culto televisivo, normalmente, disponibiliza um número de telefone, “*disk-oração*”, *Messenger* ou de *WhatsApp* no qual o telespectador pode ter contato com um obreiro para conversar sobre seus problemas, sugerir novos temas de pregação, contar as “bênçãos alcançadas” e solicitar oração. E, em meio a toda essa identificação com o pregador, com a Igreja, o discurso religioso pregado afirma que se o tevente do programa “tiver fé”, “Deus fará um milagre” na vida dele. Deste modo, a instituição religiosa se exime da responsabilidade de levar o milagre até o telespectador. No contexto do “não-dito” com o exercício do imaginário no contexto do sagrado, e do “dito” com a própria pregação, a fé do telespectador consiste no principal aspecto para que alcance o milagre.

A capacidade de “Deus fazer um milagre” na vida de quem assiste ao programa está entre os aspectos mais afirmados nesses cultos. Conforme trecho da pregação do Apóstolo Valdemiro Santiago, líder da IMPD, o poder de realização do sobrenatural vem da autoridade dada a ele por Deus.

“muitos perguntam de onde vem esta autoridade [...] não sou médico e nem curandeiro [...] lá na roça conheço umas casca de angico, é boa para infecção, mas num posso passar nenhum remédio [...] como num sou médico num posso fazer nada por você, quem faz é meu Deus. Ele pode fazer mais que todo médico [...] se eu fosse médico, eu ia trabalhar pra te curar, mas como num sou eu vou pedir pra Deus te curar. Eu num posso curar, mas o meu Deus pode! Veja de onde vem essa autoridade” (Apóstolo Valdemiro Santiago – pregação realizada dia 02 de fevereiro de 2014)

O milagre é um elemento simbólico empregado pelos programas com cultos midiáticos. Este é apresentado por meio de testemunhos de curas, de libertação de vícios, de prosperidade financeira com a abertura de empresas e a aquisição de bens, de restauração da relação conjugal, entre outros. Esses milagres são exibidos em quadros temáticos dos

¹⁷⁹ Isso nem sempre acontece nas igrejas pentecostais da zona urbana das capitais, na qual alguns pastores pregam com eloquência, sem se atentar para o entendimento do público sobre a mensagem falada.

programas como a “Novela da Vida Real” da IIGD, ou em dramatizações com histórias de sucesso e entrevistas.

Essa exposição de relatos tem como conteúdo de FD e de FI a afirmação da mudança de vida proporcionada pelo sagrado por meio da crença nos ritos e rituais dos cultos, das campanhas, da dedicação aos dogmas e doutrinas da igreja, e da fé. Essas dramatizações e testemunhos alimentam internamente nos telespectadores afirmações como “se ele pode ser curado, eu também posso”, “se ela conseguiu sair do poço, eu também consigo”, “se o casamento deles foi restaurado, o meu também será”, entre outras. Isso fortalece cada vez mais a imagem e o poder territorial dessas igrejas com a afirmação de possuírem um poder espiritual diferenciado sobre os seus pregadores e os seus cultos.

A afirmação da existência de curas e milagres nas denominações Neopentecostais está presente inclusive nos títulos atribuídos aos cultos, como é o caso da Reunião de “Concentração de Fé e *Milagres*” da IURD, e “Show da Fé” da IIGD. A maioria dos cultos televisivos é disponibilizada, também, nas páginas da internet de suas igrejas, nas redes sociais como o *Facebook.com*, e nos sites de vídeos como o *YouTube.com* e o *Vimeo.com*, o que possibilita o fiel assistir aos cultos posteriormente, e até mesmo fazer *download* ou enviar o *link* deste para outrem por e-mail, ou por *WhatsApp Messenger*.

As manifestações de poder espiritual apresentadas nos cultos televisivos atraem, entre outros, curiosos, pessoas em condição subalterna, socialmente e/ou emocionalmente fragilizadas. O desejo de acessar o sagrado, o sobrenatural leva essas pessoas a acreditarem nos discursos das pregações, a confiarem nos testemunhos, e a crerem nas orações de imposição de mãos. Assim como, esse anseio pelo milagre, também, os torna suscetíveis, vulneráveis, diante do oferecimento e da comercialização das “indulgências modernas” oferecidas pelas Igrejas Neopentecostais, conforme apresentado anteriormente.

De acordo com alguns quilombolas residentes nas áreas urbanas, eles já teriam contribuído financeiramente por meio de ofertas mediante solicitações televisivas realizadas por essas igrejas, em especial foi citada a IIGD. Para os pastores pentecostais atuantes no Sítio, os quilombolas assistem aos cultos televisivos e passam a frequentar as reuniões dessas igrejas na área urbana com o único interesse em alcançar os milagres vistos na televisão, assim como são facilmente persuadidos a contribuírem financeiramente.

O discurso associado a milagres durante os cultos televisivos expande-se para as igrejas de mesma denominação instaladas nas áreas urbanas próximas ao Sítio. Isso leva constantemente quilombolas a se deslocarem do Sítio para assistirem cultos nessas congregações, conforme destacou esta Kalunga “te vou na igreja do Kalunga, e sempre venho

aqui [IMPD], proque aqui né, nós vê os milagre, que num vê lá. Meu fiii foi sarou com as campanha daqui. Trouxe um lenço que o pasto orou, e puis na ferida dele. E fechou” (Kalunga, feminino, 56 anos). O milagre para a fiel está ligado a elementos materiais presentes nos ritos e rituais conduzidos pelos pastores e/ou apresentadores dos cultos, como é o caso do lenço ungido na IMPD, ou da oração pelo copo de água, feita nos programas da IURD.

Para os Kalunga entrevistados o sentido de terem substituído a devoção aos santos pela crença nestes objetos está associado a eloquência das narrativas e construções discursivas dos pastores e pregadores. Estes objetos instauram na vida religiosa do Kalunga, para além da devoção aos santos católicos, a dinamicidade das campanhas de oração e de busca por bênçãos. A cada período é possível realizar propósitos e campanhas com pedidos diferentes, sem a necessidade de realizar pagamentos de promessas a santos.

Os Kalunga veem alguns rituais praticados nas igrejas protestantes como a revelação, o ato de falar em outras línguas e etc como manifestação do poder de Deus. E não os compreendem como uma possível teatralização, ou como possíveis parodias de rituais africanos. Pelo contrário, os Kalunga protestantes estabelecem uma relação de consolidação de fé e de crença diante das “manifestações espirituais” apresentadas pelos cultos televisivos assistidos diariamente e das práticas orientadas pelos pastores destas igrejas.

Nos programas da IURD, por exemplo, o telespectador deve colocar um copo com água próximo ao televisor, e no momento da oração o pastor profere uma “palavra de benção” sobre aquele copo, e convida o fiel a bebê-la e acreditar, que pela fé, “Deus fará o milagre na sua vida”. A oração desse pastor/apresentador é generalizada, e nesta são apresentadas possíveis vertentes de necessidades dos telespectadores naquele momento. Contudo, “do outro lado da tela”, na vida real, a pessoa realiza um exercício de fé, no qual acreditam na oração do pastor, e apresentam por meio de sua corporeidade o “não-dito”, composta de suas lágrimas, das mãos juntas em sinal de oração, dos joelhos dobrados, ou com as mãos sobre o coração, ou sobre a enfermidade, entre outros movimentos corporais que associam o “não-dito” à fé no sagrado.

Deste modo, reafirma-se no discurso religioso que o milagre acontece mediante a fé do indivíduo. Se este último não recebe o milagre é porque necessita exercitar mais sua fé no sobrenatural. Em todos os cultos, essa dimensão espiritual é destacada pelo pregador como a responsável pelas ações divinas e pelas relações humanas.

Os programas falam de um “mundo espiritual”, presente em todo o rito do culto, principalmente nos testemunhos, nas músicas e nas pregações. Estas últimas incentivam os

telespectadores a produzirem paisagens do imaginário por meio de um discurso sobre a afirmação da existência de “setas malignas” lançadas por “demônios” cotidianamente sobre a vida do ser humano. Os sermões afirmam a existência de “espíritos imundos” que trabalham com o objetivo de confundir os planos do homem. A pregação, neste caso, encerra-se com a declaração de que cristão deve “ver a sua vitória pelos olhos da fé”, e o incentiva a “sentir” “o anjo colocando em suas mãos a vitória”.

Tais paisagens do imaginário produzidas no contexto dos cultos televisivos são procuradas pelos Kalunga nos cultos presenciais das Igrejas Pentecostais. Todavia, a ausência da eloquência do pregador, o baixo ou ausente volume de testemunhos de milagres, e a falta de uma sintonia e de uma empatia entre a linguagem do pregador e o sentimento do Kalunga, dão lugar a uma frustração. E esses protestantes voltam a congregar nas “igrejas virtuais”, nos cultos televisivos. As relações territoriais do Kalunga protestantes ligados às igrejas televisivas são distintas daqueles que congregam em igrejas físicas.

Os cultos televisivos acompanhados pelos Kalunga constituem-se em um espetáculo¹⁸⁰, formado pela disseminação de imagens nas quais apresentam relações territoriais de proximidade com o sagrado, por vezes manipuladas, ou até mesmo inexistentes. Já a forma de relacionamento do quilombola com as igrejas físicas, e com o sagrado em seus cultos, se aproxima de uma relação mais real. Todavia, esta também terá, em menor proporção, elementos de espetacularização pelas pregações, pelos milagres e testemunhos, pelo mover do Espírito Santo, e pelas ministrações musicais.

Nos cultos televisivos, assim como nos presenciais, a musicalidade consiste em elemento fundamental para o acesso às emoções do telespectador. De acordo com Sousa (2003, p.12), a música consiste em um “instrumento de mediação entre a emoção e o movimento corporal”. A música *gospel* cantada nos cultos televisivos contribui para a emersão de uma emoção, está ligada à produção das paisagens do imaginário, e dos territórios invisíveis. A dimensão emocional acessada pela música religiosa está associada também às questões sociais, econômicas e culturais, e no caso do Kalunga a sua própria condição subalterna. As músicas cantadas nesses programas são associadas à bênçãos, à proximidade com o sagrado, à vitórias, à restauração espiritual, entre outros temas.

Os cantores convidados para esses programas são ligados à própria igreja, isso leva a uma ascensão da sua produção musical, e ampliação das suas ações de *marketing*. Neste caso,

¹⁸⁰ Apoia-se na ideia de espetáculo como aquele que pode ser caracterizado não como “um conjunto de imagens, mas uma relação social entre pessoas, mediatizada por imagens” (DEBORD, 2003, p.14).

concorda-se com Garrido (2011), para ele o *marketing*, a fé e a teologia da prosperidade estão interligados, e presentes na estrutura discursiva dos cultos televisivos. Contudo, para não contrariar o mandamento “Não terás outros deuses além de mim” (BÍBLIA, 2005 - Êxodo 20:3), ao final de cada pregação ou música é comum o dirigente do culto, como é o caso do líder da IIGD, convidar os presentes a aplaudirem: “palmas para Jesus”, “aplauda a Deus”. Nas igrejas protestantes as palmas são associadas ao “não-dito”, a corporeidade, conforme apresenta-se nos próximos itens deste capítulo.

Com relação aos aspectos sociais atingidos por esses programas, destaca-se o fato de várias pregações estarem centradas em temas de evidência midiática, nacional ou internacional. São acontecimentos como os bombardeios e assassinatos de cristãos na Síria, o aniversário de um ano de incêndio da “Boate Kiss”, situação na qual dezenas de jovens morreram em Santa Maria - Rio Grande do Sul, e o ato de racismo contra o jogador de futebol Daniel Alves, no qual um torcedor jogou uma banana no campo. Enfim, esses e outros temas foram destacados nos cultos como propósito de oração, ou como tema ou elemento de exemplificação dentro das próprias pregações. Esta é uma particularidade das Igrejas Neopentecostais de exercitarem a correlação dos assuntos dos sermões com fatos da atualidade.

Ao buscar temas contemporâneos para as pregações, os apresentadores dos cultos televisivos reafirmam para o telespectador a necessidade deste “não se conformar com este mundo”, e sim “depositar sua fé em Jesus Cristo, único Consolador de todos os tempos”. A fé na existência e no poder de Jesus são aspectos presentes nos discursos dos pastores. O exercício das paisagens do imaginário é constante para aquele que busca ter fé, acreditar em algo invisível, intangível, e imaterial.

A situação de invisibilidade social dos telespectadores também foi abordada nas pregações analisadas. Contudo, tal condição foi apresentada como algo passageiro, dentro de um discurso de empoderamento dos teventes. O ministrante argumentou “Deus te tirará desta situação de ofuscamento, Ele limpará suas vestes, e te fará brilhar novamente. Acredite! Levanta a cabeça e creia que o mais Ele fará!” (Pastor Protestante, masculino, Programa Televisivo da IURD: Fala que Eu te Escuto).

Entre os aspectos sociais abordados ganham destaques as questões voltadas para a estrutura familiar, para a educação dos filhos, e para a fidelidade conjugal. Estes últimos estão presentes nos discursos dos cultos televisivos, e também nos discursos analisados sobre a ação e os cultos protestantes realizados na Comunidade Kalunga, conforme aborda-se a seguir.

4.2 A Mensagem dos discursos nos Espaços dos Cultos Protestantes na Comunidade Kalunga

O culto protestante consiste em um momento dedicado ao louvor e adoração a Deus, independentemente deste ser presencial ou televisivo. Trata-se, conforme com Matos (2010), de um rito público no qual ocorre a manifestação visível da fé cristã. Consiste em um momento de vivência do devoto com o sagrado, e este último se manifesta por meio da fé do indivíduo.

Esse rito é um culto racional, no qual o homem deve apresentar-se como próprio sacrifício a Deus, sendo o homem participante ativo desse momento de devoção (BÍBLIA, 2005 - Romanos 12:1; Tiago 1:22). O culto é composto de múltiplos significados ligados à dimensão material e imaterial da religiosidade protestante. Os cultos protestantes realizados na Comunidade Kalunga compõem a dimensão visível e invisível, e seguem tradicionalmente a liturgia das igrejas pentecostais brasileiras, formada de orações, cânticos, leitura da Bíblia Sagrada, testemunhos, oferta e pregação (Quadro 17).

Os cultos protestantes estão entre os principais espaços de construção dos discursos religiosos na Comunidade. Nesses espaços sagrados há a transmissão dos dogmas e das doutrinas, por meio dos “ditos” e dos “não-ditos”. Silva (2008) explica o “não-dito” como elementos “implícitos” nos quais seu conhecimento e compreensão estão associados a um código discursivo do próprio grupo, entendido efetivamente por meio dos “segredos”, das “entrelinhas” do “dito”, e do interdiscurso.

Entre os ritos e rituais presentes nos cultos estão as orações. Estas são realizadas em casa e ao longo dos cultos, elas consistem em momentos de diálogo dos Kalunga com o sagrado, nos quais são feitos agradecimentos ou clamores. Nessa situação são apresentados os problemas e as angústias pessoais, nelas o “não-dito” está presente nas expressões físicas, nas lágrimas, nas vozes altas de uns, ou no silêncio introspectivo de outros. O culto protestante é permeado por orações conduzidas pelo dirigente do mesmo, pelo pastor, ou qualquer outro membro convidado.

Outra marca do “não-dito” nas orações é ausência da “Oração do Pai Nosso” nos cultos das Igrejas Protestantes. Apesar de ser bíblica, essas igrejas dificilmente a realiza, ora como uma forma de dissociação das práticas católicas, ora com a justificativa de alguns pastores entrevistados de que a oração deve ser espontânea, sem as repetições e sem a adoração à Maria, como ocorre no catolicismo. Todavia, em nenhum dos casos essa explicação é dada, pois é considerada como subentendida por todos os presentes.

LITURGIA DO CULTO PROTESTANTE NA COMUNIDADE KALUNGA (2015)	
Oração de abertura	Todos os presentes são convidados a se colocar de pé. Essa oração é realizada normalmente pelo dirigente do culto ou por uma pessoa convidada. Nessa oração é agradecido a Deus pela oportunidade da igreja se reunir e louvar o nome dEle. Além disso, pede-se a Deus para utilizar os cânticos e a palavra para falar com a Igreja.
Cânticos Congregacionais	Nesse período são cantados três hinos da Harpa Cristã ¹⁸¹ . A maioria dos Kalunga convertidos o possui. Os hinos cantados são escolhidos previamente, de acordo com o tema da pregação, ou do culto, pela equipe responsável por esse momento. Ele tem a participação de todos devido ao fato de se tratar de uma prática na qual todos os presentes possuem conhecimento, além do fácil ritmo musical.
Leitura Bíblica	O dirigente convida um membro, ou obreiro para realizar a leitura de um texto bíblico. Esse texto pode ter sido previamente escolhido pelo dirigente antes do início do culto, ou não. A leitura pode ser feita unicamente pela pessoa responsável por ela, ou realizada de maneira intercalada, na qual a pessoa responsável lê um versículo e a igreja lê outro, assim sucessivamente até a conclusão da leitura.
Oração	Agradece a Deus pelo texto lido.
Oportunidades	Esse momento consiste na oportunidade dada pelo dirigente do culto aos presentes, para participarem efetivamente do culto por meio de Testemunhos, Cântico de músicas, Pedidos de Oração e Apresentações teatrais.
Oferta	Os dirigentes convidam os presentes a louvarem a Deus com suas ofertas durante o cântico de um hino. A oferta é colhida por meio de uma Salva de tecido, com cabo de madeira. Quando a oferta possui um propósito diferenciado, como destinada à missões ou para ajudar uma pessoa doente, este é destacado para conhecimento dos presentes.
Período de Louvor	Neste todos são convidados a se colocar de pé. A equipe de louvor composta por cantores e tocadores de instrumentos como violão e bateria. Esse grupo canta entre duas e três músicas selecionadas de acordo com o tema do culto, e ensaiadas com antecedência.
Oração	Agradece o período de louvor e apresenta o pregador. Pede-se a Deus para falar com a igreja por meio da pregação.
Pregação	Esta é realizada tanto pelo pastor quanto por um membro ou obreiro previamente avisado. Este lê o texto de referência para realiza seu discurso com base nele, em sentido de reflexão para a Igreja. O tema pode ser dado pelo líder religioso, ou pode ser buscado na sagrada inspiração divina.
Avisos	O líder religioso faz os avisos inerentes à programação tanto cotidiana da igreja, composta de cultos oficiais, círculo de oração, cultos nos lares, quanto a não habitual como os convites para festividades desta ou de outras igrejas e reuniões extraordinárias.
Oração Final	Agradece pelo culto, e pede-se a Deus para guardar todos os presentes, e lhes conceder uma noite de paz. Pede-se ainda por aqueles que não puderam estar presentes, para que Deus os visite. Durante essa oração, quando há, faz-se a apresentação de crianças recém-nascidas, de noivos, de agradecimento por aniversários de membros da igreja, de doações recebidas, entre outros.
Benção Apostólica	A Benção Apostólica é o momento no qual os pastores solicitam aos presentes para curvarem suas cabeças. Esses líderes religiosos proferem o texto bíblico de 2 Coríntios 13:13. Durante esse período as pessoas estendem as mãos abertas, em ato de receber espiritualmente as bênçãos proferidas.

Quadro 17: Liturgia do Culto Protestante na Comunidade Kalunga (2015)

Fonte: Trabalhos de Campo nos Cultos Protestantes no Sítio Kalunga (2013 a 2015)

Organização e Descrição: Mota (2016)

A musicalidade é outro elemento presente nos cultos. Ela é expressa na ocasião dos cânticos congregacionais, nas oportunidades individuais e no Período de Louvor. No primeiro momento, a congregação participa e canta juntamente com os cantores devido ao fato de serem músicas conhecidas e cantadas cotidianamente nos cultos. No segundo, pessoas ou

¹⁸¹ A Harpa Cristã teve sua primeira edição publicada em 1922, em Recife, e na atualidade “tem sido o instrumento de consolidação nacional da hinologia pentecostal, principalmente por meio do cântico congregacional”, de acordo com a Araújo (2007, p.240). Esse hinário é utilizado até a atualidade, e sua versão atualizada na última década possui 640 hinos divididos em dezenas de temáticas e destinados a distintas ocasiões como cultos públicos, casamentos, batizados, Santas Ceias, e até velórios.

grupos com o desejo de cantar músicas já ensaiadas são convidadas. Trata-se de uma oportunidade dos presentes ouvirem e refletirem sobre a letra da música. Estes têm a percepção da existência de um propósito divino para que aquela música seja cantada naquele momento. Para o protestante, os cânticos consistem também em uma forma de Deus falar com todos aqueles presentes. O último momento trata-se do período de louvor, no qual o grupo de músicos da igreja realiza a ministração, e a congregação tem a oportunidade de louvar a Deus, cantar os hinos, e de expressar por meio de gesticulações seus sentimentos. As letras das músicas são constituídas de metáforas, nas quais o sentido de cada estrofe cantada, por ser múltiplo, é alcançar diferentes tipos de conflitos e ansiedades vivenciadas pelos presentes.

Outro momento da liturgia do culto é destinado aos “Avisos”, este é considerado como um dos mais rápidos do culto, no qual há uma reafirmação da programação já existente na congregação, e o informe de elementos excepcionais, como convites de outras igrejas para celebrações e reuniões extraordinárias. A liturgia do culto se encerra com a Benção Apostólica. Esta consiste em uma oração realizada pelo líder religioso no qual ele profere a passagem bíblica presente em 2 Coríntios 13:13 “A graça do Senhor Jesus Cristo, e o amor de Deus, e a comunhão do Espírito Santo sejam com todos vós”. Essa é considerada pelos protestantes como uma benção ministrada pelo pastor por meio do poder lhe concebido por Deus.

Todos esses elementos que compõem a liturgia dos cultos protestantes são permeados por discursos religiosos, sagrados, dogmáticos, ou doutrinários, “ditos” e “não-ditos”. Dentro da liturgia do culto, que ocorre de uma a duas vezes por semana na Comunidade Kalunga, fez-se uma AD da “Palavra Bíblica e Pregação”, e refletiu-se de modo geral sobre a Corporeidade protestante e a produção de espaços e paisagens nos cultos e no cotidiano quilombola, conforme detalha-se a seguir.

4.2.1 Análise do Discurso: Palavra Bíblica e Pregação

Os discursos dentro do protestantismo têm como base o próprio texto bíblico, a Bíblia Sagrada, independentemente de onde (lugar), ou quando (tempo) em que foram ou serão proferidos/transmitidos, assim como as pregações televisivas. Durante a pesquisa participou-se de cultos protestantes no Sítio. Nessas ocasiões as pregações eram proferidas pelos obreiros locais e convidados, ou pelos pastores dirigentes. Ao analisar o discurso dos sermões feitos nessas reuniões religiosas verificou-se que estes se dividem em cinco grupos temáticos: (1) a fé, a cura física e a cura espiritual, (2) o arrependimento e perdão, a volta de

Cristo/arrebatamento, a salvação, (3) a restauração da família, (4) a libertação e a quebra de maldição, e (5) o dízimo e as ofertas. A maioria desses temas está presente também nos cultos televisivos das igrejas neopentecostais e nas músicas cantadas nos cultos e/ou disseminadas pelas mídias sociais.

O primeiro grupo temático de pregações analisado é sobre a fé, a cura física e a cura espiritual (Quadro 18). As pregações deste grupo temático têm suas ideias inter-relacionadas, apesar de terem sido pronunciadas em períodos e localidades diferentes do Sítio.

Apesar da concepção de fé¹⁸² dividir-se teologicamente em três: a fé natural, a fé como dom do Espírito, e a fé salvadora¹⁸³, ela é apresentada pelos pregadores como única e essencial para a vida do cristão protestante. A fé está relacionada à atitude de confiar e depender de Deus. Diante dessa situação, o pensamento ideológico sobre fé, produzido no contexto da paisagem dominante protestante, exalta a confiança em Deus e nega a fé nos seres místicos, nas práticas tradicionais, e no curandeirismo presentes na Comunidade Kalunga. Ora tal posicionamento é apresentado de forma literal nos discursos, ora é destacado no “não-dito”, como subentendido.

Os preletores expõem no discurso sobre a fé a importância dela para a produção de um espaço de esperança no contexto social, cultural e religioso dos Kalunga convertidos. Esse espaço está associado ao vivido. Ele centra-se no espaço invisível no qual constitui tanto das espacialidades religiosas quanto dos anseios e desejos do quilombola subalterno. Esse espaço de esperança para o subalterno está relacionado ao esforço deste acreditar que o invisível, o sobrenatural, mudará a sua história. Isto consiste no exercício do pensamento positivo, da motivação e da esperança da alteração de sua condição subalterna por meio do agir do sagrado. Tal concepção é alimentada no interdiscurso, no qual os fragmentos/recortes de outras formações discursivas sobre o sofrimento vivenciado historicamente pelo quilombola, ao encontrarem com o intradiscurso, com as condições atuais, contribuem para a reafirmação do desejo de uma “nova vida”.

¹⁸² Conceito Bíblico de Fé: Hebreus 11:1-2 “Ora, a fé é o firme fundamento das coisas que se esperam, e a prova das coisas que se não vêem. Porque por ela os antigos alcançaram testemunho” (BÍBLIA, 2005).

¹⁸³ Os três tipos de fé são diferenciados por Goulart (2006, p.3). Para ele, a fé natural é um “elemento puramente humano. Essa fé é daquele que crê que Deus existe, mas nele não deposita confiança”. De acordo com o autor, a fé salvadora nasce no coração do homem por meio do “ouvir a Palavra de Deus. Leva o pecador a arrepender-se, a aceitar a salvação gratuita oferecida por Cristo e as promessas divinas acerca da salvação”. Já a “fé como resultado do fruto do Espírito é uma das qualidades do caráter cristão produzida pela santificação. É uma fé que expressa fidelidade e que justifica”.

DISCURSOS SOBRE O TEMA: PREGAÇÕES SOBRE FÉ, CURA FÍSICA E ESPIRITUAL		
Trecho Bíblico - Base para o Enunciado	Enunciado presente na pregação do Locutor	Destaque de Elementos da Análise Reflexiva do Discurso dos Pastores
Amulher com fluxo de sangue "Disse-lhe ele [Jesus]: Filha, a tua fé te salvou; vai-te em paz" (Lucas 8:48).	"Meus amados irmãos, a Bíblia fala que a fé crê no que agente não, vê. Aquela mulher não via e cria que o poder de Deus tava em Jesus [...]" (Pastor, masculino, 55 anos). "por doze anos essa mulher sangrava. Imagina o que é isso? Ela sofreu todo esse tempo [...] ela era considerada impura pra o povo da época [...] quando ela se arrasta e toca Jesus, ele fala pra ela: a sua fé a curou. Ela mostrou que tinha fé no seu coração [...] Se você não vê saída pro seu problema, peça a Deus fé, pra enxergar além das possibilidades humanas" (<i>idem</i>)	Ter fé para o protestantismo é confiar e depender de Deus, e não nas forças místicas. A fé está associada às relações territoriais estabelecidas entre os protestantes e a produção do espaço religioso. A fé é na perspectiva do protestantismo o principal exercício de ligação com o sagrado. E acreditar no invisível e no intangível. Propõe a ressignificação da cosmovisão do Kalunga quanto a suas crenças. A fé leva o indivíduo a enxergar além daquilo que os olhos podem ver. A acessar o seu imaginário. A fé está associada à criação de espaços de esperança. Fé se inicia dentro da pessoa. Os discursos religiosos contribuem para essa motivação.
Fé do Cego de Jericó "Tendo ele chegado, perguntou-lhe: Que queres que te faça? Respondeu ele: Senhor, que eu veja. Disse-lhe Jesus: Vê; a tua fé te salvou" (Lucas 18:41-42).	"A fé daquele cego que tava na beira do caminho era tão grande, que ele gritava: Jesus, Filho de Davi, tem misericórdia de mim. Você também deve gritar pro Espírito Santo o que te aflinge, e ter fé. E acreditar, se você num acredita, acha que vai acontecer? Vai não. Tem que ter fé" (Diácono, masculino, 43 anos).	Fé está relacionada a ter coragem, enfrentar o medo, ser ousado. Enfrentar o medo é ir contra a própria natureza humana. A fé contribui para a criação de paisagens espirituais. As paisagens do imaginário criadas por meio da fé são construídas por meio do "potencial expressivo" e do interdiscurso do quilombola. A fé é apresentada como principal elemento no processo de mudança da história do Kalunga convertido ao protestantismo.
Curade Naamã "Então este lhe mandou um mensageiro, a dizer-lhe: Vai, lava-te sete vezes no Jordão, e a tua carne tomará a ti, e ficarás purificado. Desceu ele, pois, e mergulhou-se no Jordão sete vezes, conforme a palavra do homem de Deus; e a sua carne tornou-se como a carne dum menino, e ficou purificado" (II Reis 5:10;14).	"Certa vez tinha um homem chamado Naamã, e ele tinha uma doença chamada lepra, e buscava pela cura [...] ele foi ao profeta que o mandou banhar no rio sete vezes [...] Naamã queria comprar a sua cura, pagar por ela. E o profeta não aceitou [...]" "A doença de Naamã visivelmente era física, e espiritual, ele era incrédulo, arrogante. Não acreditou que aquela água o curaria. Será que ele achou que teria uma reza pra ser curado? Não! Não precisou. Sabe por quê? O poder de Deus não depende de nada disso [...]"	O uso das parábolas como forma de articulação das reflexões religiosas nos cultos. Os pregadores estabelecem uma comparação com os comportamentos e forma de se relacionar com o sagrado dos kalunga com os descritos na Bíblia Sagrada. As pregações nessa temática reafirmam a dimensão espiritual. Na religião a cura é alcançada pela fé, e não por meio do pagamento e da contribuição financeira. A onipotência de Deus é destacada. Os ritos e rituais realizados pelo curandeirismo na Comunidade são críticos. Doença Espiritual é tão perigosa quanto a Física.
"É ele quem perdoa todas as tuas iniquidades, quem sara todas as tuas enfermidades" (Salmos 103:3).	"Será que você tá doente somente na carne? Ou você precisa de uma cura espiritual, já se perguntou isso? Já perguntou isso pro Espírito Santo? Não? Pergunta agora [...]"	O obreiro reafirma a existência da autoridade e do poder concedido a ele por Deus. O ser humano somente percebe que está doente espiritualmente quando faz uma autoavaliação de seu estado emocional.
"Disse eu da minha parte: Senhor, compadece-te de mim, sara a minha alma, pois pequei contra ti" (Salmos 41:4).	"A gente precisa de cura, sim, cura espiritual. Pra sarar as magoas do passado. Pra tirar essa depressão, que tá aí. E sabe como ocorre a cura espiritual? É com quebrantamento, com liberação de perdão. Perdoar a nós mesmo, e aos outros que nos machucaram [...]" (Pastor, masculino, 33 anos)	A doença física é relacionada às questões emocionais e espirituais. O remédio para a doença espiritual é confessar, perdoar, e abandonar o pecado. O "não-dito" nessa temática está associado diretamente ao "dito" sobre o autoconhecimento do indivíduo como cristão, e as suas bases religiosas.

Quadro 18: Discursos sobre os Temas: pregações sobre fé, cura física e espiritual (2015)
Fontes: Cultos Protestantes no Sítio Kalunga; Trechos Bíblicos apresentados: Bíblia (2005)
Organização e Análise Reflexiva do Discurso: Mota (2016)

O pensamento positivo, a motivação e a esperança consistem em elementos associados à consciência, com base nas leituras de Andreotti (2003) e Simmel (2009). Eles são, portanto, componentes da paisagem psicológica, da paisagem espiritual. A produção dessas paisagens e do espaço de esperança pelo quilombola é induzida no território religioso por meio do discurso religioso. Trata-se de um processo interno no qual gera e consolida a confiança em Deus, a autoconfiança, a coragem, a vontade de vencer e a ousadia. Contudo, essa indução somente efetiva-se diante da pré-disposição do indivíduo. Tal pré-disposição ocorre, para os pregadores, quando o quilombola se coloca em posição de “servo de Deus”, de aceitar a pregação. Todavia, o Kalunga somente estará propenso, aberto, para a realização desse processo, se ele tiver sido persuadido, tocado, no campo das emoções.

A iniciativa de aceitar, e/ou acreditar no discurso protestante, é individual, nunca deve ser forma impositiva, conforme afirmam os pastores entrevistados. Apesar do propósito dos pastores presentes no Sítio ser a conversão de todos os Kalunga, estes obreiros possuem em sua narrativa a afirmação de que a pessoa deve “aceitar a Cristo” por “vontade própria”, e que é o Espírito Santo quem “sensibiliza o pecador”. De acordo com eles, a justificativa de tal posicionamento é Bíblica, na qual Jesus Cristo afirmou metaforicamente “Eis que estou à porta, e bato; se alguém ouvir a minha voz, **e abrir a porta**, entrarei em sua casa, e com ele cearei, e ele comigo” (BÍBLIA, 2005 - Apocalipse 3:20 – grifo nosso). Na interpretação dos pastores atuantes no Sítio, a porta é o coração do quilombola, e somente pela vontade deste mediante a ação do Espírito Santo a porta será aberta, a pregação será ouvida, e as paisagens e os espaços serão construídos no campo da invisibilidade e da intangibilidade.

Apesar do discurso de existência de uma autonomia religiosa por parte dos Kalunga, os protestantes utilizam estratégias como as ações sociais para gerar o interesse dos membros da Comunidade pela religião. Inicialmente a evangelização apresenta-se como elemento secundário, e a ação social primária, contudo, o posicionamento destes se invertem. Por meio dessas iniciativas as instituições religiosas e ONGs alcançam seus principais objetivos: de reunir as famílias quilombolas, de ter a atenção dessas famílias nas pregações, e de levá-las a exercitarem sua fé no sobrenatural, de produzirem paisagens do imaginário mediante os discursos religiosos, e de se converterem.

Deste modo, para os pastores a “fé vem pelo ouvir, e o ouvir vem pela palavra de Cristo” (BÍBLIA, 2005 – Romanos 10:17). No “não-dito” isso significa que além de ouvir o ensinamento realizado pelo obreiro, o convertido deve ouvir também a voz do Espírito Santo, este último é o responsável pelo entendimento e compreensão sobre a mensagem falada. Se por um lado, para crer em Deus é necessário ter fé, por outro lado para ter fé o indivíduo deve

acreditar no sagrado, na ação do sobrenatural. Esse “não-dito” é compreendido pelos pastores como algo orgânico, espiritual, que acontecerá naturalmente, conforme a relação do quilombola convertido com o sagrado.

Na dimensão da fé, as relações de poder destacadas são o poder instituído e o espiritual. O Kalunga convertido, neste caso, acredita no poder de Deus e na autoridade pastoral, “conferida por Deus”. A crença na existência dessa autoridade leva os quilombolas convertidos a aceitarem que os pastores ministrem e declarem, por meio de oração, a cura, a vitória, a libertação, entre outros, sobre suas vidas.

O exercício da fé em grupos subalternos está, na maioria das vezes, associado às questões financeiras e de saúde. As pregações diferenciam a cura física da espiritual. Para os pastores, a primeira está relacionada às doenças do corpo humano, e a segunda às questões emocionais, mágoas, rancores, tristezas, brigas, enfim, situações mal resolvidas, responsáveis por marcas invisíveis e lembranças dolorosas. Neste último caso, o encontro do inter com o intradiscurso constituem no discurso da existência de enfermidades no campo espiritual.

Na Comunidade Kalunga o quilombola convertido ao receber, pela fé no sobrenatural, uma cura física, divulga o acontecimento nos cultos, nas reuniões de oração, e para os familiares e amigos. O ato de “testemunhar” sobre o milagre “alcançado” é entendido como uma forma de glorificar a Deus, de demonstrar gratidão ao sagrado pela “graça obtida”. A iniciativa de contar sobre o ocorrido fortalece a crença do ouvinte, independentemente deste ser ou não convertido ao protestantismo, no desconhecido, na dimensão espiritual, na paisagem do imaginário. Além de renovar nos demais convertidos a esperança de também receber, por meio da fé, curas físicas ou espirituais.

A cura espiritual também pode ser entendida como cura interior. Ela é descrita por Nascimento (2012, s/p) como a “cura do nosso homem interior: da mente, emoções, lembranças desagradáveis, sonhos”. De acordo com o autor, tal cura é obtida “por meio da oração e da conscientização da nossa situação” (*idem*), do reconhecimento da condição de pecador, o convertido deve admitir, ainda, a importância do sagrado para ele ser curado. Diante disto, o pregador na Comunidade Kalunga convida a todos a analisarem suas vidas, fazerem uma autoavaliação daquilo que os incomoda espiritualmente, das marcas do passado que emergem lembranças tristes e mágoas. O remédio para essa doença consiste no ato de confessar os pecados e arrepender-se, assim como “perdoar o próximo”. A estes incluem-se as relações territoriais conflituosas entre vizinhos e familiares por causa das verdades religiosas pregadas pela própria Igreja no Sítio.

Os aspectos ligados à cura física e espiritual são os temas do segundo grupo temático de pregações analisadas, são o arrependimento, o perdão, a volta de Cristo/arrebatamento, e a salvação (Quadro 19). Nas pregações desses temas verifica-se que, ideologicamente, o protestantismo entende como pecado as práticas tradicionais exercidas pelos Kalunga no seu espaço vivido. A produção de suas paisagens, de seu espírito territorial, das suas identidades territoriais é associada a uma vida de pecado. Esta última deve ser abandonada, na concepção dos dogmas e doutrinas protestantes.

O modo de vida do quilombola, as relações territoriais estabelecidas por meio das festas, a benzeção, e o curandeirismo perdem sua importância na “nova vida” do Kalunga após a conversão. No discurso da igreja, esses e outros elementos são considerados como impuros, tendo como destino o abandono por parte dos Kalunga convertidos no processo de produção do espaço religioso e das paisagens culturais no protestantismo.

Pois, essa iniciativa consiste em um dos “requisitos” ora “ditos”, ora “não-ditos” para se obter a salvação. No discurso religioso para se alcançar o poder de Deus, a misericórdia do sagrado, a intervenção divina na solução dos problemas, o crente necessita “ter a vida no altar”, buscar a santificação de seu corpo e de sua alma, a isso inclui o afastamento das práticas tradicionais.

O território religioso passa a ser para o protestantismo, assim como para o catolicismo, um campo de trocas, nas quais o homem negocia com o sagrado para obter o milagre desejado. Esse milagre pode ser algo sobrenatural, ou a solução de problemas cotidianos existentes nas relações territoriais entre os quilombolas. No discurso dos pastores Jesus Cristo é apresentado como um ser dotado de incomparável poder espiritual. E como aquele que possui, mediante a fé do devoto, a capacidade de acabar com todo e qualquer sofrimento humano.

No encontro do interdiscurso com o intradiscurso a condição subalterna e o sofrimento atual do quilombola são comparados à aflição do pecador descrita nas parábolas. Nos sermões os pastores afirmam Jesus como o único capaz de trazer a paz, a alegria e a bonança. Neste contexto, a “Trindade Divina” é considerada como a principal entidade do sagrado protestantismo. Jesus é apresentado com o dom de perdoar e de ser misericordioso.

DISCURSOS SOBRE OS TEMAS: PREGAÇÕES SOBRE ARREPENDIMENTO E PERDÃO, A VOLTA DE CRISTO/ARREBATAMENTO, A SALVAÇÃO		
Trecho Bíblico - Base para o Enunciado	Enunciado presente na pregação do Locutor	Destaque de Elementos da Análise Reflexiva do Discurso dos Pastores
Parábola do Filho Pródigo “[...] Certo homem tinha dois filhos. O mais moço deles disse ao pai: Pai, dá-me a parte dos bens que me toca. Repartiu-lhes, pois, os seus haveres. Poucos dias depois, o filho mais moço ajuntando tudo, partiu para um país distante, e ali desperdiçou os seus bens, vivendo dissolutamente. [...] Pai, pequei contra o céu e diante de ti; já não sou digno de ser chamado teu filho [...] (Lucas 15:11-32). “[...] Arrependei-vos, porque é chegado o reino dos céus” (Mateus 3:2).	“Vocês, o amigo, e como o filho prodigo. Você pode estar como aquele moço, que tomou todo o dinheiro, que ficou sem nada, em pecado. Mas nesta noite se alegre, pois Cristo é aquele pai, que quer te receber com uma grande festa no céu. Que não se importa como o quanto você errou”. “A Bíblia fala que independente do quanto erramos no nosso caminho, Jesus nos perdoa. Devemos nos arrepender dos pecados”. “[...] Aquele moço só conseguiu se livrar da condição de tratador de porcos quando ele se arrependeu. Nós somente sairemos da nossa vida de problemas, de doenças, de tristeza, quando arrependermos dos nossos pecados. Se consentamos nossa vida diante de Deus, e nos colocamos na brecha. [...] Falar pra Deus eis me aqui”. (Pastor, masculino, 45 anos)	Comparação da condição de miseria do filho pródigo, com a situação de subalternidade e miséria do quilombola. A comparação da Parábola do Filho Pródigo com a subalternidade dos Kalunga implica na existência de elementos “não-ditos”, considerados como implícitos, que são o sofrimento e a humilhação. A permanência na condição subalterna do Kalunga é associada ao resultado de uma vida de pecado. No encontro do intra com o interdiscurso Jesus Cristo é apresentado como a solução para o fim do sofrimento, com a justificativa de Ele ser perdoador, sob a condição do arrependimento do Kalunga. O arrependimento de um pecador alegra o coração de Deus. O preletor incita a construção de uma paisagem no imaginário nos presentes, ao afirmar que o sagrado celebra uma festa celestial em função do arrependimento e conversão de um kalunga. A emoção da conversão é ligada à criação de um Espaço de Esperança na vida do quilombola e de sua família. Ao Kalunga é apresentada a possibilidade de viver uma vida livre de problemas ao arrepender-se dos pecados, abandonar as práticas que desagradam a Deus. E se “colocar na brecha”, servir a Deus. Na contextualização bíblica os pastores descrevem Jesus como aquele dedicado aos necessitados. Para o protestantismo o salário do pecado é a morte, a vida eterna consiste na recompensa daqueles que se dedicam a Deus.
“[...] eu não vim chamar justos, mas pecadores, ao arrependimento” (Lucas 5:32).	“[...] Jesus veio ao mundo num foi pros que eram libertos, e estavam bem. Ele veio pra aqueles que sofriam, que tavam doente, que era pecadores. Ele veio pra mim e pra vocês que ouve a voz d'Ele, se arrependem, e pedem perdão”.	
“Porque o salário do pecado é a morte, mas o dom gratuito de Deus é a vida eterna em Cristo Jesus nosso Senhor” (Romanos 6:23).	“[...] A recompensa de Deus pro seu povo é a vida eterna, mas se permanece em pecado, terá a morte [...] o que morre primeiro é a sua vida espiritual, depois o diabo ceifa sua vida de vez [...]”. (Missionária, feminino, 48 anos)	O preletor incita a construção de uma paisagem no imaginário nos presentes, ao afirmar que o sagrado celebra uma festa celestial em função do arrependimento e conversão de um kalunga. A emoção da conversão é ligada à criação de um Espaço de Esperança na vida do quilombola e de sua família. Ao Kalunga é apresentada a possibilidade de viver uma vida livre de problemas ao arrepender-se dos pecados, abandonar as práticas que desagradam a Deus. E se “colocar na brecha”, servir a Deus. Na contextualização bíblica os pastores descrevem Jesus como aquele dedicado aos necessitados. Para o protestantismo o salário do pecado é a morte, a vida eterna consiste na recompensa daqueles que se dedicam a Deus.
“Assim, porque és momo, e não és quente nem frio, vomitar-te-ei da minha boca” (Apocalipse 3:16).	“Oia, pois Deus nos exorta: sede quentes ou frios, porque se for momo vomitar-te-ei. Ou servi a Deus de corpo e alma, ou não. Ficar em cima da cerca nos faz miseráveis, indignos [...]”. “os momos não servem a Deus em espírito e em verdade, brincam de ser crentes. [...] Estão hoje na igreja amanhã no mundo, nas festas e na bebedeira”. “[...] aí te pergunto, na volta de Cristo, no dia do juízo, hein? Deus vai te abraçar e chamar de filho, ou vai te vomitar? Vai te lançar no inferno? Não responda para mim, responda para seu coração”. (Obreiro, masculino, 53 anos)	Deus chama a atenção sobre o posicionamento de obediência do cristão frente a sua palavra. O ato de continuar a realizar as práticas tradicionais é compreendido pelos pastores como uma forma de brincar de ser crente. Questionamento dos pastores se os Kalunga estão prontos para a volta de Cristo. Convite para uma autoavaliação sobre a forma como o indivíduo tem servido a Deus.
“dizendo com grande voz: Temei a Deus, e dai-lhe glória; porque é chegada a hora do seu juízo; e adorai aquele que fez o céu, e a terra, e o mar, e as fontes das águas” (Apocalipse 14:7).	“Os sinais estão em todos os lugares. Vocês veem nas notícias as guerras, a fome, o tanto de morte [...] Jesus está voltando, e você ainda tá aí parado? Conserta tua vida com Deus!”. “Será que se for pra Ele vir agora teremo coragem de falar Maranata, ora vem Senhor Jesus!? Ou vamo clamar por misericórdia, pra Deus deixá pra depois? Ele vem sem demora, sem avisá, como nas dez virgens. As que tavam preparada Ele levou consigo, as que tavam com as lamparina apagada, sem querose, ele deixou pra trás chorando. E ocê tá com sua lamparina acesa?”. (Missionária, feminino, 48 anos)	As tragédias apresentadas nos noticiários são entendidas como “sinais” da volta de Cristo. Neste caso, o interdiscurso retoma os discursos e informações apreendidas na memória. O tempo de Deus é diferente do tempo humano. A temporalidade humana é terrena, a temporalidade do sagrado é denominada de “tempo eônico”. A temporalidade do sagrado é associada à produção de paisagens do imaginário, territórios e lugares sagrados.
“Parábola das dez virgens” (Mateus 25:1-13).	“Deus quer que ocê seja salvo, mas tens que quere também. Ele bate a porta, mas a fechadura é só de dentro, do seu lado. Só se você abri a porta, aceita Jesus que Ele vai te salva”. “Deus ama o pecador, mas odeia o pecado, para você ser salvo tem que confessar os pecados”.	Deus ama o ser humano, mesmo este sendo um pecador. Esse discurso destaca a preocupação do sagrado, como criador, pela criatura.
“Também isso será a minha salvação, pois o ímpio não virá perante ele” (Jó 13:16).	“Quando amanhã, você está com a vida no caminho certo, saiba que o ímpio e a iniquidade não te alcançarão, porque a graça, a proteção de Deus está sobre ocê e sua casa”. (Missionária, feminino, 48 anos)	Uma vida em comunhão com Deus garante a proteção de Deus. A proteção de Deus é apresentada na perspectiva individual, e familiar.

Quadro 19: Discursos sobre os Temas: Pregações sobre arrependimento, perdão, Volta de Cristo/Arrebatamento, e Salvação
Fontes: Cultos Protestantes no Sítio Kalunga; Trechos Bíblicos apresentados: Bíblia (2005)
Organização e Análise Reflexiva do Discurso: Mota (2016)

No enunciado das pregações os pastores reafirmam a produção de uma paisagem do imaginário festiva diante do arrependimento do homem pecador. Essa paisagem é materializada imagetivamente pelo quilombola convertido por meio da remissão dos seus pecados na dimensão espiritual. Essa paisagem é constituída com o auxílio de figuras de linguagem vinculadas pelo pregador ao discurso. No processo evangelizador, o momento de reconhecimento do Kalunga de sua condição de pecador e o arrependimento deles é marcado por emoção e lágrimas.

Todavia, o reconhecimento do quilombola sobre sua condição subalterna, independentemente de sua religião, é apresentado como uma situação normal, e em algumas situações afirmado com a ausência de possibilidade de alteração dessa condição. Pois as ferramentas para qualquer modificação estão associadas às políticas públicas e seus projetos e programas governamentais, e não ao alcance dos mesmos. Neste contexto, a religião protestante, o processo de conversão, de reconhecimento dos pecados, a criação de espaços de esperança, de paisagens do imaginário, consistem em uma “válvula de escape” na qual o Kalunga convertido atribui seu sofrimento, sua condição marginalizada às forças malignas e justifica a sua impossibilidade de fala.

Neste cenário, a igreja apresenta a possibilidade de uma vida espiritual, de salvação, na qual a condição da vitória e de uma vida livre de problemas está no arrependimento dos pecados e no abandono das práticas tradicionais, pois no discurso protestante essas práticas desagradam a Deus. Além do arrependimento, o pregador, durante os sermões, convida aos fiéis para se “colocarem na brecha”, servirem a Deus, cumprirem o ide, se dedicarem às coisas santas, e às programações da igreja. O contrário disso é considerado como morte espiritual, associada ao enfraquecimento da relação do homem com Deus, e/ou como morte corporal devido às “setas de enfermidades enviadas pelo diabo”. Contudo, para o preletor a vida eterna consiste na recompensa referente a dedicação do homem a Deus.

A intensidade do sofrimento terreno dos Kalunga é transposta para o desejo de salvação. Contudo, para receber a salvação, o homem necessita “se posicionar” como um cristão convertido diante da “palavra de Deus”. Para o Kalunga ser considerado convertido na religiosidade protestante, este deve seguir a doutrina e os dogmas religiosos, pelo contrário, será considerado como “morno”. Ser “morno” significa contrariar ao sagrado e desobedecer as determinações da igreja, mesmo se o convertido for conhecedor da “palavra de Deus”, dos mandamentos, e das regras da denominação.

A participação dos Kalunga convertidos nos festejos é considerada um exemplo de desobediência ao sagrado e à igreja. O ato de continuar a realizar as práticas tradicionais é

compreendido pelos pastores como ser “morno”, como uma forma de “brincar de ser crente”. Entretanto, tal prática leva à produção de uma religiosidade protestante própria, e contribui para a criação de espaços religiosos de conveniência, permeados de práticas tanto protestantes quanto tradicionais. Nestes espaços o interdiscurso agrega fragmentos discursivos de distintas matrizes religiosas. Os obreiros ao observarem a existência de uma mistura do protestantismo com o modo de vida quilombola convidam os Kalunga para realizarem uma auto-avaliação sobre a forma como estes têm servido a Deus, e os indagam se estão prontos para a “volta de Cristo”.

A “volta de Cristo” ou “arrebamento da Igreja” é permeado de profecias descritas na Bíblia Sagrada nas quais afirmam sobre o retorno de Jesus Cristo à terra com o objetivo de levar a sua igreja. O arrebamento da igreja é descrito nas cartas do apóstolo Paulo em Apocalipse como um momento precedido de distintos sinais como guerras, terremotos, entre outros. Essa descrição bíblica é utilizada pelos pastores nas pregações.

Os acontecimentos noticiados diariamente na imprensa são apresentados pelos pregadores como os sinais indicados no Novo Testamento. Estes são utilizados como argumentos para afirmar: “a volta de Cristo está próxima!” “Quem não for arrebatado sofrerá na terra até o juízo final!”. Para justificar a presença dos sinais, os pastores se apoiam em outros trechos bíblicos como Mateus 24:7-8 (BÍBLIA, 2005), no qual descreve: “Porquanto se levantará nação contra nação, e reino contra reino, e haverá fomes, e pestes, e terremotos, em vários lugares. Mas todas estas coisas são o princípio de dores”. Esse tipo de discurso contribui na criação de distintas paisagens do imaginário pelos Kalunga protestantes, os quais projetam imagetivamente o arrebamento, o céu, o inferno e o juízo.

A produção dessas paisagens pode ser associada a uma percepção de que os discursos protestantes se reafirmam por meio das paisagens do medo. Conforme destaca Tuan (2005, p.11), a “imaginação aumenta imensuravelmente os tipos e a intensidade de medo no mundo dos homens”. O Kalunga ao sentir medo de ir para o inferno, por exemplo, busca construir barreiras, muros de proteção no campo do invisível e do intangível. Contudo, esses “muros espirituais” refletem no mundo real, no cotidiano, na produção das relações e identidades territoriais, das paisagens culturais. Se por um lado, esses paredões espirituais garantem segurança aos quilombolas e os aproxima de Deus por meio da santificação de suas vidas, por outro lado, esses muros funcionam como fronteiras permeadas por conflitos e saudosismo. Nessas fronteiras, assim como apresentado nas fronteiras festivas, o Kalunga convertido apresenta-se como um sujeito o qual ressignifica suas práticas culturais, suas identidades territoriais, seu modo de vida, com o objetivo de alcançar uma recompensa espiritual.

Os quilombolas convertidos associam a recompensa da “vida eterna” à crença no “arrebamento”, ambos realizados no “tempo de Deus”. Neste contexto, salienta-se a existência de uma distinção da temporalidade humana com a divina. Esta última é justificada pela onisciência, onipresença e onipotência do sagrado, e pelo não-cronológico do recebimento das graças pedidas. São comuns afirmações como “se você não recebeu sua graça agora, é porque ainda não é a hora”, “no tempo de Deus você vai alcançar sua vitória”; “espere o que Deus está preparando para você é maior que aquilo que você está abrindo mão agora”. O “silêncio de Deus” é, neste caso, explicado pela ação das forças espirituais em uma dimensão inacessível aos olhos.

Assim como o espaço religioso é produzido no campo da invisibilidade e da intangibilidade, o “tempo de Deus” é apresentado como imensurável, como singular, como a ideia de um “tempo eônico”, relacionado à eternidade de Deus. Essa forma de temporalidade tem como principal marca a ausência de início e de fim, no qual ele é próprio, constituído entre o homem e Deus, no qual o sagrado o gerencia. Este se difere da temporalidade humana, considerada como transitória, marcada cronologicamente, e dotada de encerramento - com a morte (ZILLI, 2012; MOLTSMANN, 2007).

No discurso dos pastores protestantes o Kalunga convertido deve aproveitar o tempo terreno limitado para alcançar em Deus a salvação, e garantir sua morada no céu após o encerramento da vida na terra e durante o “tempo de eônico”. No contexto do discurso, a salvação se dá pelo amor e pela misericórdia de Deus, no seu amor pelo pecador. Todavia, o quilombola para alcançar a salvação deve buscar viver tanto a temporalidade humana quanto a espiritual, a do sagrado.

De acordo com a ideologia protestante, o arrependimento, o perdão dos pecados, uma vida de comunhão e a obediência ao sagrado garantem o amparo de Deus ao indivíduo e à sua família. O desejo de garantir a família proteção, uma vida melhor, assim como a restauração das relações familiares é o tema do próximo grupo de pregações analisadas (Quadro 20).

A ideia de restauração está associada a um contexto de degeneração da relação conjugal, da criação dos filhos, e do equilíbrio emocional e financeiro do lar. Essa degeneração estaria ligada tanto às crenças e superstições locais quanto a própria realidade social contemporânea. Neste contexto, as pregações voltadas para a restauração dos relacionamentos entre pais e filhos são frequentes nas igrejas do Sítio. A justificativa da recorrência desse tema é de a família consistir na principal unidade de relacionamento humano da Igreja Protestante.

DISCURSOS SOBRE O TEMA: PREGAÇÕES SOBRE RESTAURAÇÃO DA FAMÍLIA, QUEBRA DE MALDIÇÃO, E LIBERTAÇÃO		
Trecho Bíblico - Base para o Enunciado	Enunciado presente na pregação do Locutor	Destaque de Elementos da Análise Reflexiva do Discurso dos Pastores
“Porém eu e a minha casa serviremos ao Senhor” (Josué 24:15b).	“Meu irmão, minha irmã, pensa numa bênça, você e sua casa na igreja. Seus filii aprendendo a coisa certa, crescem e se tornam gente de bem , longe das droga, da prostituição”.	A família é considerada pela Igreja Protestante como a principal unidade de relacionamento humano. Os ensinamentos , a doutrina e os dogmas religiosos garantem que a família, principalmente os filhos, sigam padrões de moral . A família é , neste contexto, para o colonizador uma maneira de disseminação e consolidação dos discursos religiosos . Preocupação da Igreja em alcançar a restauração das famílias Kalunga convertidas .
“Se o Senhor não edificar a casa, em vão trabalham os que a edificam; se o Senhor não guardar a cidade, em vão vigia a sentinela” (Salmos 127:1).	“de nada adianta ocê cuidar da sua casa, colocá teiado bão, trazê as teias no caminhão do seu Josia, naquela peleja toda. Se depois de tudo pronto vem uma ventania e leva tudo. [...] temo que colocá nossa casa , e nossa família na presença de Deus [...] a casa de paredes e teiado, essa nois constrói otra, a gente ajuda daqui, otro de lá e levanta denovo, agora a fania, essa só Deus que restaura. Vamo fica de pé, ora comigo agora, vamo pedir a restauração das fania daqui dos Kalunga ”. (Pregador, masculino, 41 anos)	A Igreja convida os filhos a obedecerem a seus pais . A ideia de “ restauração ”, apresentada pela igreja, está relacionada à dissolução de intrigas , desavenças , brigas , e desentendimentos entre pais e filhos . Assim como, na redução dos conflitos territoriais existentes entre os demais membros da família.
“Pois Deus ordenou: Honra a teu pai e a tua mãe; e, quem maldisser a seu pai ou a sua mãe, certamente morrerá” (Mateus 15:4).	“ Filhos , a Bíblia fala que devemos honrá pai e mãe , se assim o fizemos Deus diz que fará-nos ter uma vida de bênção . Mas se não os honramos Deus nos cobrará [...]”.	A família unida é considerada forte espiritualmente . Essa forma de se compreender a família consiste em uma produzida na dimensão do imaginário devido à crença no invisível, no intangível, no mundo espiritual . Poder espiritual é capaz de eliminar a maldição e a maldade, considerados como frutos de ações diabólicas .
“Instrui o menino no caminho em que deve andar, e até quando envelhecer não se desviará dele” (Provérbios 22:6).	“Deus tem promessa para sua família , Você crê? [...] Ele quer restaurá. Limpar todo mal, toda desavença [...]”. “quando apresentamos uma criança na igreja , os pais assumem o compromisso de ensiná-la a andar no caminho do Senhor [...]”. “A família que serve a Deus junta alcança a alegria do Senhor. [...] pelo poder de Deus toda seta, toda maldição , toda maldade do inimigo é quebrada . [...] Os olhos do Pai se agrada em ver a família unida”. (Pregador, masculino, 41 anos)	No interdiscurso a concepção de maldição apreendida pelo quilombola são recortes advindos de formações discursivas de distintas religiões , como o protestantismo, o catolicismo, e de outras vertentes de matriz afro.
“Eis que hoje ponho diante de vós a bênção e a maldição; [...] a maldição, se não cumprirdes os mandamentos do Senhor vosso Deus, e vos desviardes do caminho que hoje vos ordeno para seguirdes outros deuses que não conhecestes [...]” (Deuteronômio 11:26-29).	“Amados, o livro de Lamentações fala que a maldição é uma recompensa negativa dada ao ser humano e às suas gerações pelo mal que ele fez . Essa recompensa é algo que nossos pais, avós e nossos passados fizeram. [...] Você pode tá se perguntando, então tenho que viver essa vida de sofrimento pro resto dos meus dias, esse é o meu destino? Não! Devemos clamar a Deus por misericórdia , confessar nossos pecados para quebrar as maldições que nos chega através das gerações [...]”. “A maldição ocorre quando não obedecemos a Deus , saímos dos seus caninhos. Buscamos viver uma vida de festas, de bebedeira, vícios, prostituição. Uma vida mundana , toda bagunçada!”	Maldição: Recompensa negativa No discurso protestante as maldições são transmitidas como um ciclo contínuo , no qual se interrompe pelo ato de confessar os pecados e pedir perdão a Deus . A crença na existência da maldição está presente na memória discursiva do quilombola, ao associar a repetição de atividades mal sucedidas historicamente transmitidas por meio da oralidade aos membros de sua família.
“Cristo nos resgatou da maldição da lei, fazendo-se maldição por nós; porque está escrito: Maldito todo aquele que for pendurado no madeiro” (Gálatas 3:13).	“ Jesus Cristo morreu na Cruz por mim e por você para que fôssemos libertos do pecado, da maldição . Ele foi o sacrifício dado por Deus , que deu seu único filho para salvar a humanidade [...]”. (Pregador, masculino, 39 anos)	A maldição é fruto da desobediência ao Sagrado. Na criação imagética da existência de um poder sobrenatural sobre a vida do ser humano, o invisível. Modo de Vida Kalunga é considerado uma “ vida mundana ”, de pecado na perspectiva da Igreja Protestante.
“O Espírito do Senhor está sobre mim, porque me ungiu para pregar o Evangelho aos pobres. Ele me enviou para proclamar a libertação dos aprisionados e a recuperação da vista aos cegos; para restituir a liberdade aos oprimidos” (Lucas 4:18).	“ Jesus Cristo é libertação [...] quando morreu, Ele desceu lá no inferno tomou a chave da morte da mão do diabo. Quem crê nisso diga: Glória a Deus! Glória a Deus!”. “Ele quebra as correntes que te prendem, liberta de tudo o que te atormenta , das lutas que você tá passando, Ele tem vitória pra sua vida! [...] Creia e recebaaaa! Sinta o poder dEle tirando este fardo das tuas costas, aliviando este cansaço! [...]” (Pregador, masculino, 39 anos)	A morte de Jesus Cristo é compreendida com importância tanto histórica quanto espiritual no contexto do protestantismo. Sendo a perspectiva espiritual a única mencionada nos enunciados, nas pregações. Deus tem controle sobre a vida e a morte . Fato que reforça a concepção de o homem depender do sagrado. O uso de metáforas e parábolas nos enunciados para a descrição da libertação espiritual . Os enunciados, neste caso, agregam aspectos associados à dimensão espiritual.

Quadro 20: Discursos sobre os Temas: Pregações sobre a restauração da família, quebra de maldição, e libertação
Fontes: Cultos Protestantes no Sítio Kalunga; Trechos Bíblicos apresentados: Bíblia (2005)
Organização e Análise Reflexiva do Discurso: Mota (2016)

Assim, ao realizar os ensinamentos bíblicos sobre o assunto, os pastores transmitem também a doutrina e os dogmas religiosos a pelo menos um membro da família. Com isso, o discurso religioso alcançará os demais membros da família, principalmente os filhos, com a possibilidade destes últimos seguirem os padrões de moral da religião desde sua infância.

Quando a conversão dos Kalunga se dá na infância, ou em situações nas quais as crianças nascem em lares protestantes, a construção de uma relação de pertencimento destas com o modo de vida da Comunidade é cada vez mais distante. Essas crianças absorvem desde cedo os interdiscursos e as formações discursivas do campo religioso sobre a santificação do corpo e da alma, as proibições, os dogmas e as doutrinas da igreja. As relações territoriais dessas crianças ao se tornarem adolescentes e jovens distinguem-se das estabelecidas por não protestantes na mesma idade.

Os elementos “não-ditos” do discurso protestante para as crianças estão inseridos nas músicas, nos teatros, nas brincadeiras, nos jogos e gincanas. E estão implícitos nessas atividades os dogmas e doutrinas protestantes, e a intolerância identitária, religiosa e cultural dos líderes e treinadores. Os enunciados feitos no processo de evangelização infantil agregam aspectos históricos e geográficos bíblicos distintos da realidade do quilombola.

A conversão dos Kalunga desde a infância é um dos principais objetivos dos missionários atuantes no Sítio. Para estes a criança absorve com mais facilidade os princípios cristãos e conseguem se “distanciar” dos “caminhos pecaminosos da cultura deste povo”. Os projetos missionários pregam o evangelho para as crianças Kalunga em eventos evangelísticos com apresentações teatrais, músicas, projeção de filmes, doações de roupas, calçados, itens de higiene bucal, brinquedos e alimentos.

As crianças ao aprenderem sobre os princípios cristãos nesses eventos atuam como “nós” na “rede territorial” e no processo de disseminação do discurso. Elas contribuem para a aproximação dos “de fora” com as famílias na rede de relações territoriais. Elas levam para casa material pedagógico cristão, doações, e descrevem as histórias bíblicas aprendidas aos seus pais e responsáveis. De acordo com um pastor protestante atuante no Sítio, o trabalho realizado com o público infantil da Comunidade facilita o acesso dos evangelizadores às famílias. As crianças convertidas diferenciam com rapidez as práticas culturais consideradas como pecado do comportamento ideal de um cristão que “agrada o coração de Deus” presente nos enunciados protestantes, e nos interdiscursos.

Para os pastores gestores da Casa de Apoio Ebenézer localizada em Diadema - Teresina de Goiás, a atuação da igreja protestante com as crianças está voltada, principalmente, para a desmistificação de algumas crenças locais. Como exemplo esses

obreiros descreveram “se ouviu que era proibido chupar caju antes de ocorrerem as chuvas, por medo de ser acometido de pneumonia” (Pastor, masculino, 42 anos). Para provar que se tratava de uma “mentira” um dos gestores coletou e consumiu fruta com as crianças, e nenhum deles adoeceu. Desse modo, os obreiros protestantes atuantes, tanto com o público infantil, quanto com os adultos, descrevem em seus ensinamentos/pregações que as rezas, os curandeirismos e as benzeções não são “coisas de Deus”. Na afirmação desses líderes religiosos essas práticas “trazem maldição” para a vida dos quilombolas, e os impede de “invocar o Deus verdadeiro”.

Essa preocupação com relação a mudança de comportamento das crianças após a conversão incomoda os guardiões da tradição, conforme relato: “daí ses povo vem nas escola, no barracão, numa alegria só, ensina de Deus pros minino, quando é fé, teve um kalunginha desse tamanim, sô, falando que Deus num gosta que nós faiz fulia, que num é de Deus dançar sussa”. Este Kalunga ao demonstrar seu aborrecimento indagou: “Ti pergunto moça, e quano ses minino crescer? Nossa cultura vai morer cum’a gente? Temo qui vê isso ó.” (Kalunga, masculino, 68 anos). Nessas falas, no encontro do intra com o interdiscurso, verifica-se no enunciado a incerteza da continuidade das tradições, das folias, das cantorias e das danças, enfim, da memória desse povo.

O posicionamento apresentado nos interdiscursos é acompanhado de aspectos “não-ditos” como as reações tristes como as gesticulações e as expressões faciais indicando descontentamento. Os interdiscursos foram construídos nos encontros e desencontros do quilombola com os resultados das ações evangelísticas da religião protestante no Sítio. Se por um lado as formações discursivas associadas às identidades territoriais do Kalunga são produzidas no espaço vivido. Por outro lado, nos espaços e territórios dos protestantes presentes no Sítio, como nos cultos, nas reuniões, nos eventos, nas ações sociais, o quilombola convertido recebe novas formações discursivas e ideológicas as quais contribuem para a resignificação das anteriores, e para a existência de uma identidade territorial quilombola resignificada.

O prosseguimento das práticas tradicionais por parte dos Quilombolas mais jovens é ameaçado pelo protestantismo. De acordo com os pastores, os Kalunga convertidos têm mudado a forma de ler e produzir suas paisagens culturais devido à ampliação do acesso aos meios de comunicação. Outro aspecto que contribuiu para tais alterações no interesse pelas práticas culturais está no êxito de famílias para as áreas urbanas com a justificativa de busca por oportunidades profissionais, de continuidade dos estudos, ou do acesso a tratamentos de saúde, entre outros. Todavia, há uma vertente de líderes quilombolas na qual se destaca a

existência de um aumento do interesse dos membros da Comunidade pelas práticas tradicionais, devido a incentivos governamentais. Além disso, tal interesse está associado, também, à ocasional possibilidade de participação em festivais e eventos externos, com incentivos financeiros para os membros dos grupos culturais.

O aumento do interesse dos quilombolas na perpetuação da cultura Kalunga “se esbarra” na conversão ao protestantismo das famílias moradoras das localidades. Os missionários sabem que ao transmitirem o evangelho para os chefes das famílias, os patriarcas ou as matriarcas, há uma grande possibilidade de crença nos dogmas religiosos e de salvação de todo o núcleo familiar pela conversão individual de seus membros. Os pregadores destacam, discursivamente, que a salvação da família “está no coração de Deus”, e utilizam a passagem bíblica na qual afirma: “[...] Crê no Senhor Jesus e serás salvo, tu e tua casa” (BÍBLIA, 2005 – Atos 16.31). Essa afirmativa gera um espaço de esperança no Kalunga. E o leva a crer que ele e toda a sua família pode ter “um encontro com Deus”, receber a salvação, e “morar no paraíso”.

A Comunidade Kalunga possui uma particularidade quanto às famílias e os agrupamentos. De acordo com os pastores e com os Kalunga, todos os quilombolas moradores do Sítio possuem algum vínculo de parentesco, mesmo aqueles situados em localidades de difícil acesso. Deste modo, o desejo dos Kalunga convertidos de disseminar o evangelho entre os demais membros do território ultrapassa as relações territoriais de vizinhança, de amizade ou compadrio, e ganha a dimensão do afeto familiar. Sabendo disso, os pastores investem em atividades, pregações e aconselhamentos voltados para as famílias Kalunga convertidas.

Essas pregações voltadas para essa temática são compostas de orientações voltadas para a relação conjugal, para a criação dos filhos, para o equilíbrio emocional e financeiro do lar, enfim, para a restauração da família. Tais orientações pastorais contribuem, de acordo com os Kalunga convertidos, para a existência de relações territoriais sem conflitos ou desavenças, com a proposta de dissolução de intrigas, e de brigas, e do fim dos desentendimentos entre pais e filhos, e entre quilombolas convertidos e não convertidos.

Os sermões trazem em seus interdiscursos a reafirmação do poder instituído por Deus aos pais no território familiar. Esses sermões têm como conteúdo ensinamentos destinados diretamente aos filhos, sobre a obediência a seus pais. Estes últimos são considerados progenitores instituídos biblicamente como os responsáveis pelo sucesso e união dos laços familiares. A igreja se dedica a esses assuntos por acreditar na existência de uma rede territorial, na qual a família unida consiste em um “nó” espiritualmente forte.

O fortalecimento espiritual da família está relacionado, na dimensão das paisagens do imaginário, à confiança da existência de uma proteção contra “as setas do inimigo”. Estas últimas são consideradas frutos de ações diabólicas, nas quais impactam negativamente os planos de Deus na história humana. Neste caso, concorda-se com a concepção de Lowenthal (1982). Para ele, a maior parte da visão de mundo do ser humano é composta de elementos relacionados à fé, em vez de aspectos explicados pelo homem de forma científica. Entre os elementos influenciados pela dimensão espiritual estão os conflitos existentes nas relações territoriais. Eles são resultado de divergências entre os dogmas e doutrinas religiosas seguidas pelos Kalunga.

No discurso dos pastores as desavenças presentes na produção das identidades territoriais e dos territórios religiosos podem estar ligadas à maldições presentes nas famílias Kalunga. Neste contexto, os pregadores ministram sermões com os temas “quebra de maldição” e “libertação”. Ambos voltados para o indivíduo e para as famílias quilombolas. A maldição é apresentada pelos preletores como uma “recompensa negativa”, fruto da desobediência ao Sagrado. Essa gratificação é transmitida de acordo com os interdiscursos presentes nos cultos, em um ciclo contínuo, no qual somente se interrompe pelo ato do Kalunga convertido confessar os pecados e pedir perdão a Deus de sua conduta, e de seus erros. Neste contexto, o enunciado incentiva a fé no sobrenatural, no invisível, assim como reafirma o quanto o homem necessita deste para viver.

No discurso protestante, a conduta dos quilombolas e seu próprio modo de vida composto de festas, de bebidas alcoólicas, de benzeções, são considerados como profanos. Essa situação se agrava, na concepção dos pastores pentecostais, com o fato dos Kalunga considerarem normal a permissividade de relações sexuais e uniões estáveis sem a formalização do casamento, e entre familiares. Tais práticas estão situadas no espaço vivido do quilombola, e são “condenadas” pelos pastores como uma “vida mundana”, sem a “presença de Deus”. Para eles tais práticas possuem a função espiritual de alimentar as “armadilhas do diabo”. Os discursos dos protestantes apresentam-se como intolerantes a toda e qualquer prática religiosa ou cultural adotada diferente da pregada por suas denominações, eles desconsideram, portanto, a própria memória discursiva, assim como a cosmovisão do quilombola.

O Kalunga convertido, induzido pelas pregações, ao refletir sobre suas práticas culturais inicia um processo de questionamento sobre suas identidades territoriais, e sobre seu espaço vivido. Em distintos casos registrou-se relatos de Kalunga os quais após a conversão passaram a interrogar suas tradições e se afastaram de tais práticas realizadas pelos

quilombolas. Estas indagações dos convertidos sobre o seu modo de vida nascem no interdiscurso, no encontro das distintas formações discursivas apropriadas pelo indivíduo ao longo de sua construção como indivíduo social.

O conteúdo dos discursos protestantes sobre as práticas culturais quilombolas, associado a uma recompensa espiritual, contribuem para uma resignificação das identidades territoriais Kalunga. Todavia, em distintos casos, há um retorno destes Kalunga convertidos às festas e a outros locais onde anteriormente deixaram de frequentar. Nesta situação, os convertidos adotaram uma nova forma de agir, de construírem suas relações territoriais, assim como de lerem e de produzirem suas paisagens culturais.

Antes da conversão, a principal preocupação desses sujeitos nas festas estava centrada em socializar-se, encontrar com familiares, confraternizar-se, se divertir. Todavia, após esses quilombolas “passar para lei de Crente”, tal desejo de socialização dá lugar ao esforço de se “evitar tudo aquilo que os faça pecar”. Isso retrata a resignificação da maneira do Kalunga convertido ser e se reconhecer identitariamente. Neste caso, o “não-dito” possui maior força do que as justificativas oralmente dadas, pois o crente adota um “novo” comportamento frente às práticas culturais, aos ritos e rituais, às pessoas, aos assuntos abordados. A formação discursiva e ideológica desse sujeito, mesmo em meio a existência de uma permeabilidade de suas fronteiras, acompanha os discursos, os dogmas e as doutrinas da Igreja Protestante.

Nos sermões sobre a temática família aborda-se aspectos relacionados à libertação familiar e/ou individual do quilombola. As “verdades” pregadas nas mensagens sobre libertação contradizem às práticas e o modo de vida quilombola, e contribuem para produção das identidades territoriais resignificadas, assim como para a criação de distintas paisagens do imaginário. Essas pregações apresentam uma reflexão sobre a libertação em três dimensões: física, como a cura; comportamental, associada a vícios; e espiritual, com questões relacionadas à fé, ao sagrado, ao invisível e ao intangível.

Entre essas três destaca-se a libertação espiritual¹⁸², apresentada nos sermões por meio de parábolas e, principalmente, de metáforas. Isso contribui para que o Kalunga convertido consiga realizar uma materialização imagética de como ocorre tal liberação. O pregador utiliza frases e expressões metafóricas nas quais, por meio dos interdiscursos, associam a condição subalterna dos Kalunga a uma situação de aprisionamento espiritual. Estas são descritas: “Deus quebrará as correntes que te aprisionam”, “Ele quer te libertar deste cativeiro”, “seus fardos pesados serão substituídos por fardos leves”, entre outros.

¹⁸² Uma interpretação sobre a libertação espiritual apresentada em um culto em Brasília é que esta se dá mediante as escolhas feitas pelo homem.

A “escravidão espiritual” vivida pelos Kalunga é entendida ideologicamente, pelos pastores protestantes, como resultado das crenças e práticas tradicionais praticadas pela comunidade. Para os pastores, a libertação espiritual dos quilombolas somente ocorrerá, com o reconhecimento da divindade de Jesus e com o abandono da cultura local, da cosmovisão, e das identidades territoriais e das formações discursivas construídas no espaço vivido.

Nesta situação, os pastores creem na existência de um “novo nascimento”, no qual, simbolicamente, os Kalunga “morrerão para o mundo e nascerão para Cristo”. A formação discursiva e ideológica dessa passagem é apresentada, durante o sermão, como uma libertação no campo espiritual. Contudo, esta consiste em uma nova forma de aprisionamento religioso na dimensão sociocultural. A morte do Kalunga no ato da conversão, apresentada de forma metafórica, trata-se, para a Comunidade Quilombola, da ressignificação de sua identidade cultural e de suas paisagens culturais, da fragilização de suas territorialidades, e da produção de paisagens culturais do imaginário associadas ao protestantismo. Já para a igreja, esse mesmo ato consiste no reconhecimento do Kalunga de seus pecados frente a um poder espiritual, e da iniciativa desse indivíduo em viver uma vida de fidelidade e santificação dedicada ao Sagrado.

A fidelidade do Kalunga convertido a Deus também se manifesta nos Dízimos e nas Ofertas, temas do último grupo temático de pregações analisadas (Quadro 21). Os dízimos e as ofertas¹⁸³ são práticas existentes desde o início da humanidade. De acordo com Reimer (2006), o dízimo versa na entrega da décima primeira parte¹⁸⁴ das primícias, daquilo que economicamente compõem a vida do cristão. Todavia, diferentemente do dízimo, o valor da oferta é estabelecido de forma particular, na qual cada membro ou congregado oferece a quantia de sua escolha, “aquilo que sentir no coração”, conforme afirmam os pastores.

Para os líderes religiosos atuantes na Comunidade Kalunga, o hábito de “ofertar na casa do Senhor” ainda é incipiente devido à condição social dos quilombolas, por isso esses obreiros recebem auxílio financeiro das Igrejas Sede para realizarem as atividades missionárias e se manterem no Sítio. Mesmo com a situação marginalizada da Comunidade e com a pouca incidência de ofertas e dízimos, os preletores ensinam sobre essa prática no espaço discursivo dos cultos. O ato de entregar o dízimo é apresentado pelos pastores como

¹⁸³ Entre os personagens bíblicos dizimistas destaca-se Adão, Caim e Abel, Abraão, Jacó, Moisés, Neemias, Malaquias e Jesus. De acordo com os pastores, a maior oferta dada, todavia, foi dada por Deus. Ele deu seu Filho Unigênito para morrer em prol da salvação da humanidade (BÍBLIA, 2005). Essa ideia é reafirmada constantemente nos cultos protestantes do Sítio.

¹⁸⁴ De acordo com os pastores, esse valor foi estabelecido por Deus.

uma forma do Kalunga convertido expressar sua gratidão pela providência de Deus em sua vida. Além disso, nos discursos dos pregadores Deus tem promessas de “bênçãos sem medida” para os fiéis nos dízimos e nas ofertas.

DISCURSOS SOBRE OS TEMAS: PREGAÇÕES SOBRE DÍZIMO E OFERTAS		
Trecho Bíblico - Base para o Enunciado	Enunciado presente na pregação do Locutor	Destaque de Elementos da Análise Reflexiva do Discurso dos Pastores
"Pode um homem roubar de Deus? Contudo vocês estão me roubando. E ainda perguntam: 'Como é que te roubamos? ' Nos dízimos e nas ofertas" (Malaquias 3:8-10).	“O dízimo não pode ser entendido como uma obrigação, é uma ordenança, que você não tem que dar, o que você faz é entregar o dízimo, isso é afirmar para você mesmo, e para Deus, que é dependente dEle. Eu e você dependemo dEle até para levantar, então devemos ser fiel a Ele. Se você não é fiel, você tá robando”. “[...] amados quando a palavra de Deus fala sobre ofertas ela nos mostra a importância de sermos fiéis a Deus [...] sede fieis no pouco que no muito eu te colocarei assim diz o Senhor [...] aquela viúva que colocou duas moedas, ela foi fiel no que ela tinha, e Deus a sustentava com sua mão de poder e de misericórdia [...]”. “quando honramos Deus com nossos Dízimos e nossas ofertas, que somos fieis, Ele nos protege do devorador e do destruidor, do gafanhoto que destrói a plantação, do diabo que destrói nossas finanças, com setas de doenças [...]. Pelo contrário irmão! Deus toma conta de nossas finanças e nos dá, conforme lá em Lucas fala boa medida, recalcada, sacudida e transbordante. É a benção dEle sobre nossa fidelidade [...] Deus tem promessa pra nós que é fiel”. (Pastor, masculino, 48 anos)	O dízimo é entregue à Igreja como forma de gratidão a Deus pela sua providência sobre a vida do homem. O homem “rouba a Deus” ao ser infiel nos dízimos e nas ofertas. Os dízimos e ofertas são considerados como símbolos de fidelidade e de comunhão do homem com o sagrado, no contexto do território religioso. Os enunciados destacam que a fidelidade do homem a Deus está ligada a uma recompensa divina. Uso de parábolas está associado à exemplificação da importância do coração, e não do real valor monetário. A paisagem do imaginário é constantemente produzida nos discursos religiosos. O mundo espiritual é apresentado como responsável pelos problemas financeiros do homem, com a justificativa do diabo destruir as finanças dos infiéis. A recompensa divina “prometida” biblicamente para os fiéis está presente nos interdiscursos, na produção de espaços de esperança, de consolidação de paisagens do imaginário.
“Honre o Senhor com todos os seus recursos e com os primeiros frutos de todas as suas plantações; os seus celeiros ficarão [...] cheios [...]” (Provérbios 3:9-10).		
"[...] a multidão colocando o dinheiro nas caixas de ofertas. [...] Então, uma viúva pobre chegou-se e colocou duas pequeninas moedas de cobre, de muito pouco valor. [...] Jesus declarou: Afirmo que esta viúva pobre colocou [...] mais do que todos os outros [...]"(Marcos 12:41-44).		

Quadro 21: Discursos sobre os Temas: Pregações sobre Dízimo e Ofertas

Fontes: Cultos Protestantes no Sítio Kalunga; Trechos Bíblicos apresentados: Bíblia (2005)

Organização e Análise Reflexiva do Discurso: Mota (2016)

No encontro do intra e interdiscurso dos pastores, essa prática é apresentada como uma “garantia espiritual”, na qual afirma que o sagrado concede aos fiéis uma condição socioeconômica melhor. Todavia, há uma multiplicidade de campanhas envolvendo quantias monetárias, principalmente das Igrejas Neopentecostais televisivas e situadas nas áreas urbanas dos municípios aqui pesquisados. A oferta, antes compreendida como uma prática de amor, recebeu em algumas dessas igrejas posição de destaque nos cultos. A coleta dessas ofertas é acompanhada de formações discursivas nas quais associam as bênçãos desejadas com as ofertas dadas.

Contudo, o ato de dizimar, ou de ofertar à “casa do Senhor” consiste em um tributo religioso na percepção de Reimer (2006). Esse rito tem o papel de estabelecer uma conexão entre o homem e Deus por meio da fidelidade de ambos, um para com o outro, em um espaço espiritualmente construído. Os pastores atuantes no Sítio durante as pregações sobre a temática e as orações em favor dos dizimistas e dos ofertantes contribuem para a construção de uma paisagem do imaginário, por meio do discurso religioso.

Os discursos proferidos nessas situações misturam a gratidão a Deus pela fidelidade, a reafirmação da existência de seres espirituais e a atuação destes em favor ou contra os projetos humanos, e a profecia de multiplicação do valor dado, mediante uma recompensa em formato de bênçãos mensurada por meio de uma “boa medida”, “recalcada”, “sacudida” e “transbordante”. Essas medidas, de acordo com os pastores, são utilizadas por Deus diante da generosidade do homem.

Nos ensinamentos feitos pelos pastores o dízimo deve ser entregue na igreja. Esta última é denominada por ele como “casa do tesouro”. Ele considera incorreta a iniciativa de empregá-lo em outra instituição, ou em outra finalidade. Para esses líderes tal atitude vai contra os princípios bíblicos. O ato de ser fiel nos dízimos e nas ofertas, assim como seguir os dogmas e doutrinas da Igreja, são considerados como formas de adoração ao sagrado, assim como maneiras de expressar a corporeidade no território religioso do protestantismo, conforme aborda-se no próximo subitem.

4.2.2 Corporeidade e Protestantismo: o corpo e a produção de espaços e paisagens nos cultos e no cotidiano quilombola

O corpo do Kalunga convertido possui distintos comportamentos diante das práticas protestantes e do seu modo de vida tradicional. Os corpos, na perspectiva da corporeidade, consistem em materiais nos quais “possuem forma e tamanho e, inegavelmente, ‘ocupam’ um

espaço físico. Por meio de ações os corpos produzem mercadorias”, de acordo com Silva (2013b, p.29). Os corpos dos Kalunga, neste contexto, após sua conversão ao protestantismo continuaram a ocupar o espaço, e comunicam por meio do “não-dito”, de ações e de relações territoriais produzidas, distintas ressignificações na identidade territoriais desses sujeitos.

O corpo, neste contexto, é um objeto permeado por distintas relações de poder, conforme destaca Foucault (2007), que o define como:

[...] **superfície** de inscrição dos acontecimentos (enquanto que a linguagem os marca e as idéias os dissolvem), **lugar** de dissociação do Eu (que supõe a quimera de uma unidade substancial), **volume** em perpétua pulverização. A genealogia, como análise da proveniência, está, portanto no ponto de articulação do corpo com a história. Ela deve mostrar o corpo inteiramente marcado de história e a história arruinando o corpo (op. cit., p.15 – grifo nosso).

Neste sentido, o corpo do quilombola convertido ao protestantismo pode ser entendido sob a perspectiva desse autor como superfície, como lugar, como volume, enfim, como meio de comunicação. Essas dimensões destacadas conduzem a reflexão do corpo como uma produção material, por meio do corpo e de suas vestimentas. O corpo também entendido na perspectiva imaterial na qual existem elementos como os sentimentos, as identidades, as crenças, os valores, os acontecimentos históricos, as relações de pertencimento, entre outros. Para a constituição do eu corpóreo, pela sua essência e por sua corporeidade, são necessários os aspectos materiais e imateriais, principalmente para a comunicação dos aspectos históricos e geográficos dos enunciados.

O corpo é construído e reconstruído cotidianamente por seus interdiscursos, sua história, sua memória discursiva, e suas experiências vividas. As experiências dos Kalunga convertidos com o sagrado se misturam com seu potencial expressivo, e com seu modo de vida. Isso permite a produção de corporeidades próprias, formadas ora pela liquidez ora pela rigidez das relações territoriais e de poder estabelecidas. O corpo, nesta perspectiva, segue a ideia de Harvey (2004), descrito como poroso, por moldar “de forma particular as relações ‘eu-outro’” (op. cit., p.138).

No contexto do protestantismo, o quilombola convertido carrega consigo vários interdiscursos formados por distintos fragmentos de formações discursivas apreendidos ao longo de sua vida. O corpo do Kalunga, neste contexto, absorve os dogmas, as doutrinas, os discursos religiosos, pelos “poros”, assim como absorveu anteriormente os elementos católicos que determinaram a produção de suas identidades territoriais. Contudo, da mesma forma que o kalunga apreende esse grupo de informações, ele pode “eliminar” os mesmos elementos, por meio da ressignificação. Assim, a justaposição dos elementos tradicionais e

protestantes absorvidos conflui em um conflito interno, no qual o Kalunga protestante elege aqueles considerados mais importantes para ele, como corpo, e ressignifica os demais por meio da mesma porosidade.

O corpo é entendido, dentro de uma perspectiva relacional de Harvey (2004), como a junção do “indivíduo e o seu eu [*self*]”. O corpo é analisado pelo autor sobre dois enfoques distintos: como “um projeto inconcluso”, e como “uma coisa relacional que é criada”. No primeiro, o corpo está em transformação, em movimento, e os aspectos biológicos, históricos e geográficos contribuem para as mudanças. Este é permeado por elementos ora subjetivos (processos internos) e ora ligados às interações sociais (processos externos). Já no segundo enfoque, o corpo é compreendido como uma “‘coisa’ relacional que é criada, delimitada, sustentada e em última análise dissolvida num fluxo espaço-temporal de múltiplos processos” (op. cit., p.137). Esses dois enfoques causam, para o autor, um dilema, por um lado, ele entende o corpo a partir dos processos sociais, por outro lado, ele é apresentado como associado ao processo de produção e acumulação do capital.

Todavia, a outra leitura da concepção de corpo aqui analisada é do enfoque dado por Merleau-Ponty (2006, p.203), para ele o corpo é “nosso meio geral de ter um mundo”. O corpo-vivido, para esse autor, está centrado na consciência de mundo que o indivíduo adquire por experiências vividas por meio de seu próprio corpo. O corpo do Kalunga aqui é entendido, portanto, como um corpo-vivido, constituído pelas experiências e pelas relações territoriais vividas e construídas historicamente. O corpo, por vezes, expressa o “não-dizível” oralmente.

Os movimentos corporais, assim como a própria paisagem cultural, podem ser lidos como um texto. Esses movimentos são textos, enunciados, discursos, inter e intradiscursos. A circulação dos corpos no território quilombola nos períodos festivos abrigam sentidos, discursos “não-ditos”, memórias discursivas, formações discursivas e ideológicas do que é “ser” Kalunga. Se por um lado, na oralidade os Kalunga se descrevem por meio de discursos historicamente construídos pelo “de fora” sobre sua identidade, por outro lado, as corporeidades quilombolas expõem o quilombola por meio do seu modo de vida, dos pés empoeirados, dos quibanos e balaies trançados, das roças de toco, das festas e folias, das músicas e danças, das rezas, enfim, da essência de “ser” quilombola lida por meio de sua cotidianidade, da sua corporeidade e das paisagens culturais produzidas nesses movimentos corpóreos.

Neste sentido, por meio das reflexões teóricas de Merleau-Ponty (2006), afirma-se que o corpo do Kalunga consiste em um canal de percepção de mundo, pois “o corpo é um eu natural e como que o sujeito da percepção” (op. cit., p.278). O corpo do quilombola

convertido é o canal de percepção do seu espaço vivido, no qual apreende informações sobre as tradições e as identidades territoriais historicamente produzidas, e as próprias percepções dele com o sagrado no protestantismo. A corporeidade, em ambos os casos, é constituída na subjetividade, e mediada por relações de poder. Estas últimas influenciam as experiências vividas, elas são reveladoras sobre a forma como o corpo percebe o mundo.

A corporeidade em Merleau-Ponty (2006) está associada à consciência e ao movimento corporal, pois “[...] mover seu corpo é visar as coisas através dele, é deixá-lo corresponder à sua solicitação, que se exerce sobre ele sem nenhuma representação” (op. cit., p.193). O movimento do corpo implica no ato de sentir, na ativação das zonas sinestésicas, no acesso aos sentimentos e às emoções. O deslocamento corporal apresentado pelo autor está ligado ao campo da visibilidade e da invisibilidade. Para o autor (2006, p.212), o corpo é, portanto, dotado de uma capacidade expressiva de levar a produção de espaços que exprime “as modalidades da existência” (op. cit., p.223). Ele é um canal de comunicação entre o eu e o outro, esse relacionamento se expressa por meio da vestimenta, do movimento, de gestos, palavras, ações.

O real sentido dos gestos é possível de ser compreendido pelo outro devido a uma reciprocidade de intenções que há “entre meus gestos e as atitudes legíveis na conduta do outro”, pois “tudo se passa como se a intenção do outro habitasse meu corpo ou como se minhas intenções habitassem o seu” (MERLEAU-PONTY, 2006, p.251). A comunicação entre os corpos dos quilombolas no Território Kalunga leva em consideração o potencial expressivo e a reciprocidade de intenções, independentemente da religiosidade praticada. Os principais elos de estabelecimento da reciprocidade no Sítio estão associados ao imaginário coletivo, às relações territoriais e à identidade territorial.

Ao refletir sobre a comunicação existente na corporeidade Kalunga, no contexto do protestantismo disseminado no Sítio, os elementos de reciprocidade excedem os aspectos históricos e tradicionais anteriormente apresentados e se conectam por meio do discurso religioso e da fé. O interdiscurso do quilombola protestante é formado de formações discursivas advindas tanto do espaço vivido e do modo de vida Kalunga, quanto das pregações e do evangelismo. Esse fato resulta em um conflito interno de crenças religiosas e limitantes.

O discurso presente nas pregações e nas músicas apresenta o corpo do quilombola convertido como “parte do corpo de Cristo”, como “templo do Espírito Santo”. Essa afirmação é ligada à citação bíblica presente em 1 Coríntios 6:19-20 (BÍBLIA, 2005), na qual descreve: “Vocês não pertencem a vocês mesmos, mas a Deus, pois ele os comprou e pagou o

preço. Portanto, usem o seu corpo para a glória dele”. Com esse entendimento, o corpo do protestante deve ser santificado para o Espírito Santo nele habitar. Desse modo, o corpo do Kalunga convertido, assim como os seus movimentos corporais, não pertencem a ele mesmo, e, suas ações na perspectiva protestante, devem ser unicamente para adoração do sagrado.

De acordo com os líderes religiosos, os movimentos corporais dos convertidos a essa religião devem estar distantes do pecado, das práticas tradicionais quilombolas. Parte dos movimentos dos corpos dos quilombolas protestantes segue as práticas cotidianas como de atividades domésticas, de plantio e de colheita. A outra parte dessas corporeidades está associada à própria religião, com a sua programação religiosa composta de louvores e cultos.

A corporeidade religiosa presente no culto racional ocorre por meio de distintas ações corporais, permeadas de significados. Essas ações existentes durante o ato de cultuar do protestante são descritas e divididas por Rodrigues (2014) em três grupos: “Momento”, “Posição”, “Gestos e expressões”. Além disso, elas estão interligadas pelo significado religioso ou pela própria prática corporal durante as músicas e pregações realizadas no espaço sagrado (Quadro 22).

O Culto	Ação Corpórea	Referência Bíblica	Significado Religioso	Todas as ações estão interligadas pelo significado religioso ou pela corporeidade.
Momento	Cantar	Salmos 95:1; 100:2	Louvor, alegria, gratidão.	
	Orar	Mateus 21:13	Pedir, crer, falar com Deus.	
	Ler	Lucas 4:16	Conferir nas Escrituras.	
	Pregar	Marcos 1:39	Anunciar, orientar e ensinar.	
	Ofertar	Malaquias 3:8 -10	Compromisso, fidelidade.	
	Testemunhar	Atos 4:20	Agradecer.	
Posição	Assentar	Lucas 2:46	Esperar, acomodar.	
	Ajoelhar	Filipenses 2:10	Submissão, confissão.	
	Levantar	Neemias 9:5	Disposição, honra, respeito.	
Gestos e expressões	Dançar	Salmos 149:3	Dançar em adoração a Deus.	
	Chorar	João 16:20 Apocalipse 21:4 Mateus 5:4	Chorar como forma de externalizar a alegria, o sofrimento, ou a tristeza.	
	Fechar os olhos	II Coríntios 5:7	Concentração, crer no invisível.	
	Dizer amém	Mateus 18:19	Concordar, confirmar.	
	Levantar mãos	Salmos 63:4; 141:2	Receber bênção, entregar a vida, indicar a soberania de Deus.	
	Bater palmas	Salmos 47:1	Saudar, exaltar, alegrar-se.	

Quadro 22: Momento, posição, gestos e expressões no Culto Racional

Fonte: Adaptado de Rodrigues (2014, p.13-14)

O primeiro grupo de ações apresentado pelo autor consiste no “Momento”. Este é composto de corporeidades como cantar, orar, ler, pregar, ofertar, e testemunhar. Os

significados estão ligados à dedicação do convertido em louvar a Deus, de acessar ao sagrado, de refletir nas escrituras, de ensinar sobre a Bíblia, de demonstrar fidelidade, e de agradecer pelas “bênçãos alcançadas”. Essas ações expressam, por meio do “não-dito”, sentimentos de dependência, de compromisso com as atividades religiosas, entre outros.

O seguinte grupo, a “Posição”, é formado pelas ações corpóreas: assentar, ajoelhar, e levantar. Essas ações significam dentro do protestantismo esperar, ter submissão e respeito ao sagrado, respectivamente. E o último grupo, “Gestos e expressões”, indica ações como dançar, chorar, fechar os olhos, dizer amém, levantar mãos, e bater palmas. Essas ações significam louvar ao sagrado com movimentos corpóreos, emocionar-se com o poder do sobrenatural, buscar o consolo, acreditar no invisível, concordar, receber bênçãos, expressar alegria.

Nas denominações religiosas tradicionais algumas dessas expressões de corporeidade, como a dança e o ato de bater palmas são proibidas com a justificativa de não comporem sua doutrina. Acredita-se que pelo fato da Comunidade Kalunga ser evangelizada por igrejas pentecostais e neopentecostais as limitações de corporeidade são de acordo com a formação cultural e teológica do pastor atuante no Sítio.

Apesar das ações citadas estarem dispostas de forma linear, a corporeidade nos cultos protestantes ocorre de forma dirigida e/ou espontânea. Na perspectiva do “dito” e do “não-dito” a maioria das ações corpóreas são orientadas pela própria liturgia do culto protestante, que indicam a posição dos corpos durante as atividades. Esses movimentos são conduzidos por meio de frases imperativas emitidas pelo dirigente do culto, ou pelo pregador, como “levante as mãos e dê um Glória a Deus!”, “abram suas Bíblias, no livro...”, ou “estenda as suas mãos receba de Deus a sua benção!”. O fato das ações serem repetidas constantemente leva os convertidos a realizar as ações sem uma consciência ou uma preocupação com o seu devido significado e importância no processo de adoração a Deus.

Para o quilombola convertido o significado de cada ação, atribuído por Rodrigues (2014), transita entre as demais ações. O protestante, neste caso, pode utilizar ora os significados oficiais de cada ação corpórea, ora construir seu próprio referencial de significados, ora associar, de maneira ressignificada, o significado das ações corpóreas protestantes às práticas religiosas católicas anteriormente seguidas. A exemplo está a prática de ajoelhar-se ao chegar à igreja e realizar uma oração. Alguns quilombolas convertidos possuem esse hábito sem questioná-lo e sem justificar o motivo de realizá-lo, para os demais quilombolas não convertidos visitantes desses cultos. Todavia, há aqueles que comparam a

importância dessa prática a uma reprodução da tradição de se curvar diante dos altares católicos nas capelas do Sítio.

A espontaneidade das ações corpóreas se dá pelo desejo interno do protestante, ela ocorre durante os períodos de louvor, as pregações, as orações e ministrações de bênçãos, entre outros. Nesta última, o Kalunga convertido tende a se expressar, de acordo com os seus sentimentos, sua emoção, e sua timidez ou extroversão. A corporeidade espontânea está relacionada, entre outros, às manifestações do Espírito Santo e nos períodos de ministração do louvor. Todavia, nas festividades e nos “cultos evangelísticos”, nos quais havia pessoas externas acompanhando evangelizadores externos, verificou-se uma separação entre os quilombolas e os “crentes de fora”, assim como são denominados pelos Kalunga. De acordo com os Kalunga convertidos, eles se sentem intimidados diante dos movimentos corpóreos dos visitantes. Seria um sentimento de subalternidade religiosa, na qual a presença do “outro” inibe a própria corporeidade e o relacionamento do quilombola protestante com o sagrado?

Prefere-se, neste sentido, afirmar a existência de um receio e de um distanciamento por parte dos Kalunga protestantes devido à postura e liberdade dos protestantes visitantes, dos “de fora”. As ações citadas de corporeidade religiosa no protestantismo consistem em marcas discursivas que, apesar de serem impostas/ensinadas pelos obreiros, possuem significados, características e/ou formas próprias construídas na intimidade e individualidade do quilombola no processo de adoração ao sagrado dos cultos protestantes na Comunidade Kalunga. Esses cultos celebrados do Sítio, além de sua liturgia, possuem outros movimentos corpóreos como o próprio vestuário, e elementos ligados as crenças espirituais como a glossolalia, a possessão demoníaca, entrega de profecias, prostração após imposição de mãos, êxtase, entre outros elementos próprios de igrejas pentecostais e neopentecostais¹⁸⁵.

As marcas discursivas existentes no movimento da corporeidade do quilombola e dos obreiros do Sítio dão visibilidade também a outros discursos. Estes estão presentes nos diálogos e no cotidiano dos Kalunga e dos pastores no processo de produção dos territórios e das territorialidades com os protestantes fora do templo religioso, conforme apresenta-se no próximo item.

¹⁸⁵ Para maior aprofundamento nos temas ler Nogueira (2008)

4.3 Outros Discursos dos Kalunga e dos pastores

A paisagem protestante constituída no Sítio é composta tanto das igrejas e casas pastorais, quanto das ações e eventos realizados pelos pastores e missionários. Os Kalunga católicos, convertidos e os pastores veem a presença do protestantismo no território de forma diferente. Esta maneira distinta de compreender a presença dessa religião no Sítio Quilombola é aqui analisada por meio da AD desses sujeitos. Reflete-se sobre os espaços discursivos e as paisagens culturais produzidos na relação da religiosidade protestante com os quilombolas.

Apresenta-se neste item os nove grupos de AD desses sujeitos: Relações territoriais; Conversão ao Protestantismo e testemunho de milagres; Denominacionalismo, Regras da igreja e Saberes e Fazeres Kalunga; Participação nas festas; Assistencialismo; e, Protestantismo e Família. Nas entrevistas analisadas elementos relacionados às dimensões social e espiritual estão presentes nas formações discursivas, ideológicas, e na memória discursiva.

Os discursos dos Kalunga católicos, dos convertidos, e dos pastores e obreiros protestantes, revelam as relações territoriais, as paisagens culturais, os espaços vividos, e os territórios produzidos entre estes para, e pelo protestantismo. Esses discursos descrevem, por meio da simplicidade quilombola, e da doutrina e dogmas protestantes, como o território religioso é produzido e ressignificado no encontro e desencontro das relações territoriais dos Kalunga com o protestantismo. Os discursos religiosos têm sua essência ora apreendida quase integralmente pelos quilombolas, ora distorcida e reproduzida de forma particular na qual eles constroem um modo próprio de ver e praticar o protestantismo. Este leva a existência de conflitos presentes nas relações territoriais entre os Kalunga católicos e os convertidos ao protestantismo, gerados normalmente pela discordância na visão de mundo das partes envolvidas.

4.3.1 As relações territoriais, os conflitos, e a produção dos discursos religiosos

As relações territoriais estabelecidas no contexto da produção dos espaços e dos territórios religiosos do protestantismo se dão entre os Kalunga convertidos, os católicos, os pastores, o sagrado, e os visitantes não quilombolas de forma não equitativa, e em níveis distintos (Figura 36). Elas ocorrem durante os cultos, as programações religiosas, os eventos, as ações sociais das igrejas na Comunidade, e os movimentos dos corpos no Território. Tais

formas de relacionamento, quanto a entrada e permanência do protestantismo no Sítio, são permeadas no reconhecimento da presença de fatores positivos e de conflitos.

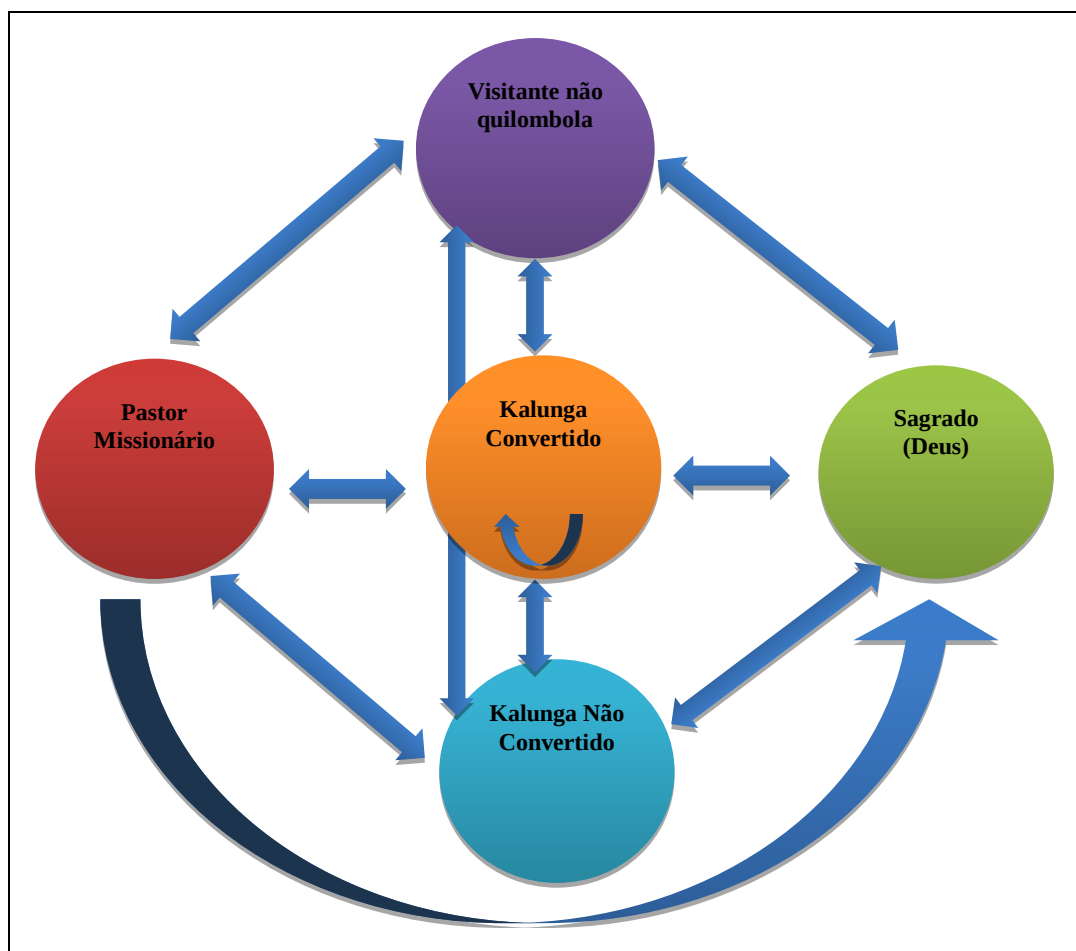


Figura 36: A comunicação entre os corpos dos Quilombolas no Território Kalunga com o Protestantismo.

Fonte: Trabalho de Campo 2013, 2014 e 2015.

Organização: Mota (2016)

As relações territoriais do protestantismo estabelecidas dentro da Comunidade se ampliam e se alteram, assim como a própria forma dos quilombolas lerem sua paisagem cultural, e de se reconhecerem como parte do Território e de suas práticas tradicionais. Se por um lado os quilombolas convertidos se distanciam dessas práticas devido aos dogmas religiosos, por outro lado, alguns católicos se aproximam do protestantismo por diferentes motivações.

Os Kalunga católicos e os convertidos encontram no protestantismo estímulo para buscar “novos mundos”. Eles são incentivados pelos obreiros a ressignificarem suas práticas tradicionais e a se dedicarem ao próprio crescimento espiritual. Alguns agentes religiosos estimulam também o desenvolvimento profissional, conforme afirma este Kalunga não

convertido: “terminamo o terceiro e ficamo aí criano curralero, e tocano roçado... ai a missionária nos preguntô: - Ces num tem vontade de tê uma vida diferente não? Pensei cumé? sim, temo. Aí ela surgiu que fosse num negócio lá da UnB. Té nus levô na Ledoc [...]” (Kalunga, masculino, 28 anos).

Este enunciado descreve dois irmãos Kalunga os quais deixaram o cultivo do roçado para estudarem e seguirem na carreira da docência com o apoio de uma missionária. Ela, além de sugerir aos jovens o retorno aos estudos, os acompanhou no processo de inscrição e matrícula no programa de Licenciatura e Educação do Campo da Universidade de Brasília. Estas e outras formas de mediações de evangelizadores protestantes no campo profissional e espiritual são comuns e cotidianas no Sítio.

As relações territoriais entre Kalunga católicos e protestantes são permeadas de curiosidades, de questionamentos. Os Kalunga católicos observam as mudanças de comportamento nos convertidos como o abandono dos vícios, novos comportamentos, testemunhos de curas e milagres, e na postura adotada nas tomadas de decisões da Comunidade. Ao verificarem tais transformações, aqueles não convertidos questionam, conforme relata quilombola protestante: “u povo num credita qui nós mudamo, te pergunta: - qui negócio é esse moço, qui ocê credita, que fez ocê parar de bebe assim, num tomá cachaça, de fumar, parô de dançar, té rezar?” (Kalunga, masculino, 47 anos). Os Kalunga convertidos descrevem, com orgulho, situações como esta por eles acreditarem serem exemplos de que a crença e a conversão no evangelho de Jesus Cristo leva o homem a mudar da condição de pecador, para a de nova criatura.

Esse tipo de mudança, no contexto familiar, é buscada normalmente pelas mulheres Kalunga. Com o desejo de terem uma melhor qualidade de vida, elas procuram na religião protestante a libertação de suas famílias e seus maridos, conforme uma Kalunga relatou: “sô casada, sabe, casada na fuguera, os antigo num tinha disso de casar na igreja, não. O João [nome fictício] é bão, [...]vive bebeno, otro dia ele foi no Cavalcanti pra comprar uns trem qui os minino tava precisano, e foi pra margaça, gastou tudo, chegou de vorta de carona”, ela completou com lágrimas nos olhos, e olhar triste “peço to dia pra Deus, pra mudar ele, pra nós ter paiz, pra ele pará de batê neu. Sei qui si um dia ele si convertê, Deus muda ele, né?” (Kalunga, feminino, 38 anos). Esse desabafo, acompanhado do “não-dito”, refere-se a uma possível situação de violência, na qual a fé é a única esperança desta mulher de uma possível libertação do contexto agressor.

Outra esperança depositada pelos Kalunga convertidos no sagrado está ligada ao desejo, não só de uma vida eterna, da salvação após a morte, mas também de uma vida terrena

melhor. No discurso das igrejas protestantes, a condição para alcançar os benefícios de uma vida terrena de fartura está ligada à obediência ao sagrado. Conforme afirma versículo bíblico: “Se estiverdes prontos a ouvir, comereis o melhor desta terra” (BÍBLIA, 2005 - Isaías 1:19). Associado a isso está a dependência e a submissão ao invisível e ao intangível, estes juntos contribuem para existência de novas formas dos Kalunga produzirem e lerem a sua própria paisagem. O quilombola, ao se converter ao protestantismo, desenvolve um modo próprio, ressignificado, de constituir suas relações territoriais (Quadro 23).

Os Kalunga ao apreenderem os dogmas e as doutrinas protestantes tornam-se disseminadores das verdades dessa religião. Eles auxiliam na evangelização da comunidade por meio da realização de festas e de cultos protestantes, nos quais aqueles não convertidos são convidados para participarem. Essas práticas diferem das festas tradicionais presentes na comunidade, e criam um território religioso marcado por conflitos entre católicos e protestantes.

Para os Kalunga católicos, há uma mudança de comportamento dos protestantes após a conversão e diante da resistência dos católicos em mudarem de religião. De acordo com o relato de um quilombola não convertido, inscrito no quadro a seguir, após a insistência em alguns convites para participação nos cultos, os protestantes tiveram comportamentos ásperos, o ofenderam verbalmente, e/ou se distanciaram da convivência antes cotidiana.

Em alguns diálogos os católicos desprezaram também o distanciamento de familiares, devido à discordância entre as doutrinas e dogmas protestantes e às práticas tradicionais do Sítio. Eles repreendem ainda a postura dos Kalunga convertidos por estes criticarem as práticas do catolicismo popular. Entre outros, os protestantes utilizam o discurso da predestinação, no qual a salvação seria destinada somente para eles. Esse diálogo deixa a esfera cultural e passa para a ideológica, com isso há uma necessidade do Kalunga católico também conhecer aspectos relacionados à Bíblia Sagrada, para então argumentar e se defender. Desse modo, o interdiscurso desse Kalunga é composto tanto de formações discursivas ligadas ao espaço vivido, quanto de conhecimentos bíblicos.

No entanto, dentro do Sítio poucos são detentores de tal conhecimento. Assim, o Kalunga convertido reproduz por meio do “dito” e do “não-dito” um discurso religioso sem este ter a compreensão do seu real sentido. E o católico, na condição de receptor do discurso na maioria das vezes agride verbalmente, sem condições de argumentação por meio de conhecimentos específicos.

DISCURSOS DOS KALUNGA SOBRE O PROTESTANTISMO NO SÍTIO: RELAÇÕES TERRITORIAIS	
Trecho do Enunciado presente no Discurso dos Kalunga	Destaque de Elementos da Análise Reflexiva do Discurso dos Kalunga
“Tem muitas pessoas crente que são líderes, mas não liderança mesmo, que evangelizam, que trabalham na escola, por exemplo, que tem muito contato com todo mundo, né?” (Kalunga convertido, masculino, 43 anos) “As lideranças dos Kalunga gosta da igreja. É! mesmo aqueles católicos que eles é católicos, tens uns católicos que vai quando é época de festa lá da assembleia, Agora mesmo o congresso aí vai ser na sexta, sábado e domingo. Lá, é... juntou os evangélicos e os católicos. Os católicos vai e participa da festa dos crente, vai participa, aí assim não tem. Eles não faz assim: não, eu não vou. Num vou ser evangélico não! Mas participa mesmo assim”. (Kalunga convertida, feminino, 47 anos) “eu já bati de frente com uns crente, já chegou uns pra mim e falou que só os evangélico vai ser salvo, que os católico num vai ser salvo não praque num são escolhido por Deus. Aí eu já cheguei a pergunta pra um um dia se ele já tinha até entrado aquela parte da Bíblia que fala que nus último dia nem todos os chamado serão escolhido. Mas Deus num falou se seria a pessoa A ou a pessoa B que seria escolhida pra ser salvo não. Chamados todos somo, claro, mais escolhido. num sabemos quem são os escolhido. Somos todos filho de Deus, porque ele é único, o que muda é nossa visão e interesse [...]”. (Kalunga não convertido, masculino, 42 anos) “A comunidade tá um pouco mais afundada depois assim, que eles mudam de religião. Parece que as participações assim, vai acabando, porque muitas vezes eu num sô evangélico e você já é evangélica. Aí eu participo de uma tradição, aí em vez de você deixar o incentivo, como você já participô daquela tradição, aí chega cuma crítica, que aquilo é tal coisa, dessa forma. Aí eu digo que a comunidade ficô mais afundada pois os membros da comunidade que troca de religião começa a criticá que aquela religião que a comunidade tem é bobeira. Es abusa com coisa assim, sabe [...] as vez dá situação de desencontro entre os membros, sabe. As vez o tom das conversas de gente que bate de frente a frente pru causa de religião. Não é discutir pra fala que vai apredejar um ao outro, mas é aquele desincontro de palavra, sabe. Muitas vezes posso dizer uma palavra por causa da minha religião que te ofenda, sabe... e ocê pode dirigi uma palavra que me ofenda também, e assim por diante.” “As vezes se ocê faz um convite pra i na igreja, ocê me trata duma forma delicada, mas se eu não aceito, e ocê me faz o convite dois, três vezes, e eu num vô, aí ocê passa a me trata num tom de voz mais alto, mais grossa. Isso vira afronta, e crítica.” (Kalunga não convertido, masculino, 49 anos) “Hoje eu digo assim pra você, as igreja tá aí porque tem apoio líder dos membros dela que tá comunidade, então se ele é um membro da comunidade, e faz parte daquela igreja já é praticamente uma autorização, né? [...] pra dizer que eles chegam batem de frente pra dizer que vou contruí aqui, eles não chegam dessa forma. As vez procura alguém que vende um pedaço de terra, e que tá interessado em fazer aquilo, aí a igreja compra o pedaço e com o apoio dos membros se chega aqui [...] pode vê tem muito pessoal de fora aqui dentro que são os próprio quilombo que vendeu, que negociaram [...] aí no ponto final quando saí o documento final é que vamo sabe”. (Kalunga não convertido, masculino, 38 anos)	Kalunga convertidos evangelizam a comunidade; As lideranças Kalunga “gostam” da igreja protestante; Os Kalunga católicos participam das festas protestantes; Conflito entre católicos e protestantes no Sítio; Discurso protestante da salvação por predestinação; Conhecimento bíblico como ferramenta de falatório dos católicos; O interdiscurso o quilombola não convertido destaca a intolerância da Igreja Protestante. A comunidade está “afundada”; Após conversão os protestantes criticam as práticas tradicionais Kalunga; Desentendimento nas relações territoriais por causa dos dogmas e doutrinas protestantes; Mudança de comportamento dos protestantes diante da resistência dos católicos em se converterem; A entrada da igreja no Sítio se dá por meio da identificação e conversão dos Kalunga na denominação; A igreja não enfrenta a Comunidade; A igreja não tem doação de lote, compra um lote no Sítio para ter o direito de construir na área de um Kalunga;

Quadro 23: Discursos dos Kalunga sobre o protestantismo no Sítio: Relações territoriais

Fonte: Trabalho de Campo no Sítio Kalunga 2013 a 2015.

Organização e Análise Reflexiva do Discurso: Mota (2016)

Com relação a esses conflitos, para alguns Kalunga não convertidos, a Comunidade está “afundada” culturalmente, e os laços de compadrio, de amizade, e de parentesco se fragilizam de acordo com a mudança de religião de cada sujeito. A divergência de ideias e os conflitos territoriais estão presentes nos enunciados, na memória discursiva, e nos inter e intradiscursos. Além disso, elas contribuem para uma ressignificação da identidade territorial Kalunga.

Na percepção dos Kalunga protestantes as lideranças quilombolas “gostam” da igreja devido ao fato destes participarem de suas festas. Contudo, ao refletir sobre os discursos das lideranças locais presentes no Sítio, e de como eles percebem o protestantismo, verifica-se a existência de uma tolerância religiosa por parte destes. Eles reprovam todas as ações que contrariam as práticas tradicionais, mas aprovam a postura assistencialista dessa igreja, assim como de qualquer outra instituição, independentemente desta estar ligada ou não a alguma religião. Tal postura é observada na corporeidade e nos interdiscursos desses líderes ao se referirem à igreja e às suas ações assistenciais, assim como no gerenciamento dos conflitos e nas tomadas de decisões sobre o acesso e instalação de atividades religiosas no Sítio.

Para os Kalunga não convertidos a entrada e a instalação da igreja no Sítio ocorrem com o apoio de quilombolas convertidos ao protestantismo, independentemente da denominação. Os Kalunga protestantes destacam, ainda, o discurso de terem direito à autonomia religiosa, à liberdade de praticarem uma religiosidade distinta da católica. Acredita-se que interdiscursos como esses são provenientes de orientações dos líderes religiosos. A Igreja Protestante, como instituição, é apresentada nas narrativas dos Kalunga como passiva, sendo os membros da Comunidade os atores responsáveis por sua entrada no Território. Contudo, observa-se que essas igrejas auxiliam nesse processo ao adquirir lotes no Sítio para a construção de seus templos. Há casos nos quais os Kalunga convertidos narraram a doação de parte de seus lotes de moradia para a construção das igrejas, para facilitar a instalação delas nas localidades. Como exemplo, já detalhado no capítulo 3, está a Igreja Assembleia de Deus instalada no Vão de Almas, ela foi beneficiada com a “doação” de um “lote” realizada pelo Kalunga “Zé de Marise”. No entanto, mesmo com o terreno garantido por meio da doação, a efetiva instalação da congregação foi “autorizada” em uma reunião com lideranças da igreja sede de Minaçú, Kalunga protestantes e católicos, e representantes da Associação Kalunga.

Sobre essa reunião um pastor representante da Sede da Assembleia de Deus do Campo de Minaçu explicou:

“Inclusive fizeram uma reunião na Associação pra impedir nós de implantar a igreja lá no Vão de Almas lá onde tá o irmão Zé de Marise. Ele é crente, da nossa igreja e aí falei: irmão Zé: - é o senhor que coordena que comanda aqui nessa região; então vou partir da fala do senhor: a gente constrói ou não a igreja aqui? Ele falou: pelo amor de Deus é pra construir. Daí fizemos um mutirão lá, fui pra lá, passei dezoito dias lá construindo, inauguramos a igreja, fizemos uma festa colocamos um obreiro lá [...] Essa reunião que fizeram, era reunião pra não deixar a igreja lá porque hoje a comunidade Kalunga é uma fonte de renda pra muita gente, governo deu tantos benefícios pra esse povo, só que não chega lá! Tudo isso a gente sabe, a cesta básica que eles ganha lá, é mês sim e mês não, e os produtos da pior qualidade, o feijão inclusive, eles jogam fora o feijão, eles só aproveitam o arroz, a farinha e o óleo porque o feijão não presta, é feijão que fica armazenado. [...]” (Pastor, masculino, 48 anos)

A preocupação dos representantes da Comunidade Kalunga na realização de tal reunião está associada à percepção destes sobre as influências da ação da Igreja Protestante nas relações territoriais no Sítio. Entre as mudanças trazidas pelo protestantismo está o “abandono” das práticas festivas, dos ritos e rituais, e dos giros de folias, e a ressignificação dos valores culturais, míticos e religiosos presentes no modo de vida quilombola, como as benzeções e a prática do curandeirismo. Acompanhados de todas essas alterações estão os conflitos gerados nas territorialidades estabelecidas entre os Kalunga crentes e os católicos, além da mudança de comportamentos, de postura, e da forma de se vestir daqueles convertidos.

A Paisagem Cultural Kalunga se ressignifica devido à “des-re-construção” do modo de vida, dos valores e das crenças mítico-religiosas tradicionais. As próprias relações territoriais entre protestantes e católicos também se alteram por causa das diferenças dogmáticas e doutrinárias. Já a Paisagem Protestante no Sítio é produzida na inter-relação do quilombola com a própria religião, com o sagrado, com o exercício da sua fé, e por meio dos discursos religiosos dos seus agentes religiosos.

Os discursos dos sermões dessa religião são compostos de intra e interdiscursos dogmáticos e doutrinários, nos quais ensinam os quilombolas a se afastarem das práticas tradicionais e a se aproximarem do sagrado. As denominações protestantes presentes no Sítio produzem discursos e relações territoriais distintas. Os obreiros das Igrejas Assembleias de Deus, independentemente do campo pertencente, estão ligados aos membros da comunidade por meio dos cultos nos grupos familiares e nas igrejas. Eles têm como principal objetivo “ganhar almas para Cristo”, fazer a igreja “crescer”. As práticas tradicionais dos quilombolas para esses líderes religiosos são definidas como pecado, e são constantemente combatidas por meio de orientação nos cultos. Nesses espaços de formação discursiva, os pastores dessa denominação afirmam que o modo de vida do Kalunga o torna pecador. O fato de esses

obreiros serem distantes do modo de vida Kalunga os leva a terem sua aceitação limitada pelos próprios quilombolas, e a se posicionarem com intolerância religiosa com relação ao catolicismo praticado no Sítio.

Já os missionários da IBCA - Congregação de Teresina de Goiás e de outras denominações com ações itinerantes no Sítio têm sua ligação com a Comunidade pelos movimentos dos corpos e na produção do modo de vida Quilombola. Esses sujeitos atuam dentro e fora dos limites dos templos da Igreja Protestante, ou dos grupos de evangelização familiar. Eles apresentam o evangelho com menor apego às questões doutrinárias, com isso, encontraram na aproximação, na participação das atividades cotidianas e tradicionais, uma estratégia de estabelecimento de laços de confiança para disseminação do evangelho. Isso possibilita a entrada deles em espaços antes limitados aos devotos do catolicismo.

Esses agentes religiosos estão presentes nos territórios protestantes, nas igrejas, mas também participam das festas católicas, dos pousos de folias, dos velórios, das reuniões políticas e de tomadas de decisões, de eventos escolares, de casamentos tradicionais, entre outros. (Quadro 24). O pastor da IBCA relatou participar nos últimos anos desses eventos, nos quais teve oportunidade de exercer seu papel de ministro do evangelho por meio da realização de orações e pregações. A efetiva participação desses obreiros da IBCA e de outras denominações na produção do espaço vivido do quilombola está distante de caracterizar-se no início de uma aceitação do modo de vida desse povo. Pelo contrário, eles discordam das práticas culturais quilombolas.

Contudo, os missionários sabem que se em suas pregações eles criticarem as tradições presentes no Sítio ocorrerá de imediato um distanciamento da Comunidade, e os quilombolas romperão os laços de confiança estabelecidos. Deste modo, a estratégia adotada por esses líderes religiosos consiste na pregação do evangelho, unicamente sobre a vida de Jesus, sem explicitar as doutrinas presentes nas estruturas formais de suas instituições religiosas. No discurso desses líderes após a conversão do quilombola o “Espírito Santo vai trabalhando na vida da pessoa”. De acordo com eles, após a conversão o Kalunga “abandona tudo o que desagrada a Deus”, por adquirirem maturidade espiritual, e por terem contato com os dogmas e as doutrinas religiosas durante as pregações e os cultos.

DISCURSOS DOS PASTORES SOBRE O PROTESTANTISMO NO SÍTIO: RELAÇÕES TERRITORIAIS DA IBCA – TERESINA DE GOIÁS	
Trecho do Enunciado presente no Discurso dos Pastores	Destaque de Elementos da Análise Reflexiva do Discurso dos Pastores
“No Vão de Almas, por exemplo, teve um dia que o Lourenço foi convidado pra ir num arremate de folia de São João e me convidou: - vamo lá? Respondi: - vamo bora. E o dono da festa que era irmão do Zé disse: “você pode passar o filme”. E então, tava preparado pra passa o filme de Jesus lá, e a festa rolando e quem quisesse assistir largava a festa e ia assistir o filme. Mas nisso a energia pifou o gerador e nós fomos arrumar o gerador deles lá e não conseguimos. Eles foram caçar um som mecânico ai falamos: - ‘vem cá enquanto se vocês providenciam o som mecânico podemos passar o filme. Pode?’ Duas horas da manhã tavamos passando o filme no meio da festa; ai terminou o filme, fez o apelo, terminou o apelo e chegou o som e continuou a festa”. (Pastor, masculino, 53 anos)	Os Kalunga católicos festeiros convidam o obreiro protestante para a festa; Os laços de confiança com os Kalunga facilitam a disseminação dos dogmas protestantes. O território da festa católica é palco de evangelismo dos pastores protestantes.
“Tava numa festa, fomos conversar com a rainha, ‘vamos lá no bar da rainha’. Quando chegou lá, ela disse: - ‘não, ocês pode passa aqui é na frente do meu bar mesmo. Não tem problema’. Aí tava na hora de passar o filme choveu. Então vamos pra igreja mesmo. Colocaram a Nossa Senhora de um lado e passaram o filme. Então, isso para o pessoal da Assembleia, isso é um escândalo, ficam escandalizados. Pra eles [Kalunga] que num é crente, eles falam: ‘é uma satisfação o senhor não repele nós, o senhor vai nas nossas festas, o senhor vai nas nossas rezas’”. “Ganhei um prêmio no velório, no velório mesmo. Eu tava em todo velório que, se eu posso ir eu vou. Eu tava dentro do velório lá dentro da capela deles lá, ai uma muie perguntou: ‘ô, o senhor não vai dizer uma palavra? [...]’ Eu disse: - ‘vou ué. Aí eu disse a palavra e tudo, orei [...]’”. (Pastor, masculino, 53 anos)	Quebra de protocolo para alcançar o objetivo de evangelizar. A ação evangelística não questiona lugar, e entra no território do sagrado católico. Não critica o comportamento do Kalunga sobre suas práticas tradicionais. Aproveita todas as oportunidades possíveis para pregar. O pastor afirma ter respeito pelo outro. Esse respeito resulta na corporeidade do quilombola ao recebê-lo.
“Nesse sentido a aceitação da nossa parte por causa disso, eles falam: - ‘o senhor vai na nossa festa de nós. O senhor respeita nós.’ É claro entra um pouco de misticismo também, eles falam: -‘quero que o senhor vai lá em casa fazer um trabalho lá porque eu gosto muito do senhor’, não sei o que ... Sabe, espero que um dia Deus faça mesmo a obra nos corações deles”. “Entra o misticismo também né... um dia um me disse: - ‘Ô pastor... hoje saí de casa [...] saí de casa hoje, peguei meu livro de capa preto puis ele na cabeça e falei assim: - o livro de capa preto, ocê que é de Deus me proteja nas minhas viagens [...]”. “Outro dia, igual, tem uma senhora lá dentro que é benzedeira [...] chegou outro dia e disse: - ‘me chamaram lá do outro lado do rio no Tinquetal lá no Kalunga lá no Tiotonio pra mim benzer lá, ta morrendo umas vacas, vamo lá comigo? vamo bora depois que eu terminar a benção, o senhor faz uma oração pra nós?’ Eu disse:- ‘faço, bora!’ Então tendo oportunidade tô dentro”. (Pastor, masculino, 53 anos)	Parte dos moradores da Comunidade é analfabeta. A Bíblia Sagrada é considerada um símbolo místico, de proteção. Misticismo com o sagrado protestante. A comparação/confusão/associação do papel do pastor com o do benzedor. Associação de crenças tradicionais e protestantes.

Quadro 24: Discursos dos Pastores sobre o protestantismo no Sítio: Relações territoriais da IBCA – Teresina de Goiás

Fonte: Trabalho de Campo no Sítio Kalunga 2013 a 2015.

Organização e Análise Reflexiva do Discurso: Mota (2016)

De acordo com os relatos do pastor da IBCA, a proximidade desses agentes com os membros da Comunidade estabeleceu elos de confiança, independentemente da religiosidade. Os Kalunga católicos, festeiros, convidam esse pastor e seus obreiros para as festas¹⁸⁶. Todavia, essa mesma liberdade é inexistente com os obreiros e pastores das Igrejas Assembleia de Deus presentes no Sítio e no espaço urbano, por estes repreenderem tais práticas quilombolas. Na oportunidade dos últimos festejos realizados nos Vãos, os Kalunga solicitaram aos missionários da Evolução 4X4 a transmissão do filme Jesus. Acredita-se que tal interesse pela película tem se dado, principalmente, por esta constituir-se em uma atração para os participantes do evento, e não unicamente pelo seu conteúdo evangelístico.

A proximidade entre os Kalunga e os obreiros protestantes permite estes últimos compreenderem melhor a realidade subalterna, e as práticas culturais da Comunidade, ainda que estes discordem delas. Essa relação e identificação são estabelecidas devido a uma “compaixão pelas almas” dos quilombolas, o cumprimento do “ide”, e/ou a discordância da condição de “cegueira espiritual” da Comunidade. Independentemente do motivo, os missionários estabelecem as ligações territoriais com os Kalunga com a finalidade de facilitar a disseminação das ideias protestantes, entre outras, da Igreja Batista, da Evolução 4X4 e da APEC. Para esses agentes religiosos qualquer lugar, momento, situação, é propício para “falar do amor de Deus”, e transmitir seus discursos religiosos, por meio de músicas, pregações, brincadeiras, filmes, etc.

Esses comportamentos aproximam os Kalunga do protestantismo. No entanto, dão abertura para a interpretação da existência de uma ligação entre o misticismo presente no catolicismo popular praticado pelos quilombolas e o sagrado protestante. Essa concepção leva a uma comparação da função espiritual do pastor protestante com a do benzedor Kalunga, e a uma associação de crenças tradicionais e protestantes. De acordo com o pastor, esses desencontros de interpretações com o tempo, com a permanência na igreja, e com as pregações, se diluem, permanecendo apenas a conversão na fé protestante. O “não-dito” do discurso protestante após a conversão do quilombola pode ser identificado por meio da corporeidade dentro e fora da igreja, da reprodução de expressões e saudações “Graças a Deus” e “A paz do Senhor!”, dos testemunhos de fé e de milagres, entre outros.

Os Kalunga ao descreverem o processo de conversão deles, o correlacionaram com testemunhos de milagres, esse assunto permitiu a construção do próximo grupo de AD

¹⁸⁶ Essa postura “escandaliza”, principalmente, os pastores “assembleianos”. Para estes últimos, o que as demais igrejas fazem quanto aos dogmas e às doutrinas, consiste em uma quebra de protocolo para se alcançar um objetivo maior, o de evangelizar o Sítio.

(Quadro 25). Em diferentes relatos a conversão ao protestantismo é apresentada como relacionada ao contato com cultos presenciais ou televisivos, como é o caso de localidades com acesso à energia elétrica, e a meios de comunicação, como o rádio e a TV. Os Kalunga atualmente convertidos assistiram aos cultos televisivos em uma condição de telespectador, e após o “apelo do pastor” eles se converteram, e passaram a frequentar uma igreja física no Sítio ou na cidade, de acordo com sua disponibilidade de locomoção.

Nos três municípios compreendidos pelo Sítio, há Kalunga protestantes que deslocam-se da área rural para participarem de cultos nas cidades, com a explicação de terem se adaptado melhor àquela denominação, ou com a justificativa de que na denominação urbana exista milagres ausentes nas congregações do Sítio. Esta última explicação está ligada ao denominacionalismo, e tem como fundamento os programas das igrejas neopentecostais, nos quais apresentam os testemunhos de curas e milagres, conforme detalhado anteriormente.

De acordo com um pastor de uma Igreja Neopentecostal de Teresina de Goiás: “o que atrai as pessoas são isso, o que queira, o que não, são os milagres. As pessoas são beneficiadas por causa disso. Elas num importa se tem igreja lá bem pertinho na Comunidade, elas vão vir aqui” (Pastor, masculino, 32 anos). Nesse enunciado as formações discursivas e ideológicas desse pastor reafirmam que o interesse do protestante está associado diretamente ao benefício do milagre. A conversão com interesse na melhoria de algum aspecto social ou econômico se repete em todas as Igrejas Protestantes, principalmente nas Pentecostais e Neopentecostais. Todavia, para os pastores pentecostais a conversão genuína está associada ao arrependimento dos pecados e ao desejo de ter experiência maior com o sagrado, ter uma relação com o mundo espiritual.

No Sítio a conversão pública pode ocorrer em uma Igreja Protestante ou nas festas tradicionais, nas ações evangelísticas onde também é realizado o convite à conversão, como aquelas realizadas pela Evolução 4x4 e pela APEC.

O primeiro território religioso do quilombola é o imaginário. Esse território é proporcionado por meio de um discurso religioso realizado tanto em cultos presenciais, quanto cultos emitidos por um aparelho de rádio ou de televisão. Esse território é consolidado com a conversão pública, que pode ocorrer em qualquer momento da vida do ser humano. O ato de se tornar protestante, na infância ou na vida adulta, pode estar associado, ou ser influenciado pela conversão dos pais.

DISCURSOS DOS KALUNGA SOBRE O PROTESTANTISMO NO SÍTIO: CONVERSÃO AO PROTESTANTISMO	
Trecho do Enunciado presente no Discurso dos Kalunga	Destaque de Elementos da Análise Reflexiva do Discurso dos Kalunga
“Já tem 6 anos que eu sou assim, né? Que eu me batizei tem 6 anos. Agora que eu comecei a ir na igreja tem uns 8 anos. Quanto comecei, eu comecei pelo rádio, do rádio passei pela TV, da TV passei pra aqui, pra igreja de Teresina, [...] três a quatro vezes por semana eu venho. Hoje eu tô aqui amanhã o carro vem de novo, e domingo volto de novo. Tem vez que eu venho quatro vezes por semana [...] fica um pouquinho longe, mas vai Deus vou abençoar que vamo consegui uma casa na cidade pra ficar mais perto.[...]” (Kalunga convertida, feminino, 47 anos)	A conversão se inicia por meio do rádio, da TV, e uma vez o Kalunga convertido procura igreja física. Apesar de morar no Sítio rural, alguns Kalunga protestantes dos municípios Teresina e de Monte Alegre frequentam as igrejas urbanas. Conversão desde a infância e o fortalecimento da fé, dos dogmas e doutrinas religiosas no Sítio.
“Crescemo na igreja, mi’a mãe virou crente eram todo minino, fumo tudo pra igreja cum’ela, e num vemo outra forma de salvo, não [...] Oto dia quiria muito, mas muito mesmo, sabe, conseguir trabaiá lá im Arraia Fiz campanha e Deus mi abençoou quie, o moço aqui é meu patrão, hoje veio na mia casa pra mi chamar pra trabaiá pra ele”. (Kalunga convertido, masculino, 18 anos)	A conversão na infância coloca em risco a continuidade das tradições Quilombolas. Ideologia da salvação consolidada. A fé protestante é exercitada por meio de campanhas de cultos televisivos com o discurso de cura.
“Minha vida quando aceitei a Jesus mudou totalmente porque quando eu não era evangélica eu vivia no meio da perdição, eu vivia na balada vivia fumando, bebendo, me prostituindo. Eu não tinha mais, eu saía de casa, eu ia pras baladas, saía assim pra se divertir né? Só que eu, minha alegria, era só naquela hora que eu tava bebendo, ali dançando. Quando eu saía da... daquele momento da festa era só tristeza, dor, a vida era chorar. Ai assim um dia eu via o povo falar os evangélicos falando “ó existe uma solução tem Deus. Chequei em casa falei: “Senhor será que eu vou encontrar esse Deus um dia”, ficava pensando. Ai eu ganhei de presente um radinho, eu liguei esse radinho e tava pregando: - Senhora aqueles que tiver com a vida perdida na bebida, na cachaça, no sexo e que pensa que não existe solução, existe uma solução para ele, que neste momento ta fazendo uma oração. Quem estive fé ou não tive fé, vem pela minha fé e coloca um copo de água em cima do rádio ou da TV que eu vou orar. Aí naquele momento eu corri e apanhei o copo de água coloquei em cima do rádio, ai assisti e falando “fecha o oi” e eu fechei meu oi, ai manda “abre o oi” eu abri e falou “bebe a água e eu bebi aquele copo de água”. E a partir daquela hora que eu bebi aquele copo de água se me transformei, já me deu... senti aquela paz, aquela alegria. Ai eu. fui prá fazer o cigarro pra fumar já não consegui mais, já senti nojo daquele cigarro. Senti aquele... ai! Tinha um bar perto eu fui lá no bar já não consegui tomar cerveja, daquele dia pra frente minha vida se transformou”. (Kalunga convertida, feminino, 36 anos)	Mudança de vida após conversão. A vida antes da conversão é entendida como perdição. Conversão por meio do rádio.
“Mi cunverti publicamente, me entreguei publicamente aqui na festa do Vão. Sempre que tô fora daqui vô nas igreja, fui na concentração da fé em Goiânia. [...] acharam que tava endoidano quano falava que cego podia vê, qui paralico vortava andá. Aí eu adoeci das vista. Fui nus benzedor, nada. Fui in Cavalcante, in Brasília, e os médico falaram que tinha chagas, dizem qui num tinha cura, Aí fui em São Paulo. Eu assistino tevesão na concentração lá, aí eu vi cons meus oi Deus curano, E pedi a Deus pra curá eu tamém, e graças a Deus, Ele curô. Falê pra Deus qui num ia mais toma os remédio e num tomê mais. Os doutor brigaram falarum que sô louco, qui ia morrê logo, e isso já tem uns seis ano, nunca mais senti nada, Deus cura, moça”. (Kalunga convertido, masculino, 43 anos)	Oração pelo copo d’água. O “não dito” na fé. A fé de que a água consagrada tem o poder de mudar a vida da pessoa. A libertação dos vícios pela conversão. Conversão durante uma Festa católica.

Quadro 25: Discursos dos Kalunga sobre o protestantismo no Sítio: Conversão ao Protestantismo

Fonte: Trabalho de Campo no Sítio Kalunga 2013 a 2015.

Organização e Análise Reflexiva do Discurso: Mota (2016)

Atualmente, na localidade de Diadema há um grupo de crianças e jovens quilombolas “convertidos por associação”. São aqueles convertidos devido à mudança de religião de seus pais, ou responsáveis. O recebimento dos princípios religiosos protestantes desde a infância, de acordo com os pastores, garante a consolidação da ideologia da salvação na idade adulta. Contudo, além disso, a “conversão por associação” dessas crianças facilita no processo de ressignificação, e até mesmo o abandono de práticas tradicionais, como as festas realizadas no Sítio. Todavia, esse público tem a possibilidade de alcançar na idade adulta uma formação religiosa com melhores bases teológicas. Isso os tornará mais questionadores, e levará a igreja também a se adaptar. Esse processo de adaptação dos dogmas e doutrinas protestantes é evidente desde a década de 1970 com a “Onda Pentecostal”, no qual a preocupação com os “usos e costumes”, dá lugar a relação de fé do indivíduo com o sagrado.

Independentemente da idade na qual ocorra a conversão, a fé protestante é exercitada e reforçada por meio de campanhas, de testemunhos de milagres e de bênçãos recebidas. Nestes últimos ocorrem os relatos da mudança de vida do Kalunga após a conversão. A vida do quilombola antes da mudança de religião é entendida como uma história de perdição e de pecado. A conversão dele é entendida como uma marca na vida do quilombola, devido os milagres alcançados, assim como a libertação de vícios como o alcoolismo e o tabagismo. Além disso, são citados outros pecados abandonados após a conversão, como a prostituição, a participação em festas católicas, entre outros.

Os milagres e a libertação são condicionados ao exercício da fé. Este é demonstrado pelos Kalunga por meio dos testemunhos, nos quais detalham como alcançaram as bênçãos pedidas ao acompanharem orações de programas televisivos e ao tomarem um copo d’água consagrada em uma oração realizada pelo pastor/radialista. São testemunhos de fé e de milagres também incentivados e reproduzidos pelos pastores (Quadro 26).

Para os pastores atuantes no Sítio, a conversão se inicia no ato público. Entretanto, para eles este é apenas o início de um processo de mudança de vida. Eles acreditam que a conversão consiste em um conjunto de aspectos físicos e espirituais. Se por um lado, os espirituais são percebidos ou sentidos, eles estão associados à imaterialidade, à invisibilidade e à intangibilidade, por outro lado, os físicos são visíveis, perceptíveis no comportamento humano e na tomada de decisão.

DISCURSOS DOS PASTORES SOBRE O PROTESTANTISMO NO SÍTIO: CONVERSÃO	
Trecho do Enunciado presente no Discurso dos Pastores	Destaque de Elementos da Análise Reflexiva do Discurso dos Pastores
“Bem aí o evangelho chega pra mudar isso. A gente já ta vendo a mudança, a postura das pessoas até a forma de se trajar, de se vestir pra participar dos trabalhos você vê essa mudança a mocidade interagido, participando dos trabalhos; já tem grupo de jovens lá cantando na igreja. Então o que a gente quer dá uma nova visão de vida pra esse povo que a vida não é só aquilo ali, tem algo mais, tem algo bem mais importante do que a vida que eles levam ali. Inclusive a droga e a AIDS, já ta sendo coisa terrível naquela região, porque lá tem várias festas, cê sabe né? Sempre eles fazem agora no mês de julho, é junho, julho, comecinho de agosto [...]”. (Pastor, masculino, 48 anos)	O evangelho muda a forma de vestir, a postura, a forma de interagir das pessoas. O discurso do pastor é carregado de enunciados nos quais afirmam a intolerância as práticas tradicionais e o modo de vida quilombola. No interdiscurso o pastor apresenta formações discursivas e ideológicas nos quais defendem o “papel da igreja” como “agente de inclusão” do convertido a uma nova vida.
“Se o evangelho não muda o homem, o homem então num se converteu. Porque quando o Kalunga converte o Espírito Santo muda o caráter dele, muda o comportamento, muda, né? E aí a própria comunidade daqui mesmo ó, cobra, cobra dos crente, se eles num segue os padrão [...]”. (Pastor, masculino, 39 anos)	O evangelho muda o caráter, muda o comportamento. No enunciado a mudança é inicialmente realizada pelo Espírito Santo, atribuída à dimensão espiritual. Todavia, acompanhada da ação do sobrenatural há uma cobrança social por parte da Comunidade. Ser crente é seguir um padrão.

Quadro 26: Discursos dos Pastores sobre o protestantismo no Sítio: Conversão

Fonte das Coletas: Trabalho de Campo no Sítio Kalunga 2013 a 2015

Organização e Análise Reflexiva dos Discursos: Mota (2016)

De acordo com o enunciado de um pastor atuante no Sítio, o evangelho “muda o caráter” do indivíduo para o “caráter cristão”. Esse caráter na concepção do líder religioso é constituído com base nos ensinamentos bíblicos, nos mandamentos, e na vontade de Deus. Para ele o evangelho contribui, ainda, com a forma de interação dos jovens quilombolas, e para o distanciamento deles das festas. Estas últimas, assim como as demais práticas tradicionais, são compreendidas como práticas pagãs, “cegas espiritualmente”, “cheias de credices populares”, perdidas. Esses e outros atributos estão nos interdiscursos dos líderes protestantes. Conforme afirma um pastor

“este povo precisa dimais di Deus, menina, es credita no rezadô, nus amuleto. Ces dia pra traiz chegô uma criança aqui, Cuma tira de trapo véi marrada no calcanhar e na mão assim ó. Perguntei – Quê isso? ele disse: Qu’era pra espantá mau oiado. D’onde já se viu isso? Quem espanta isso é o Deus vivo. Protege é o Deus. Aí a gente vai orientano, es vai aprendeno, mais cada dia é uma coisa nova. É difícil viu, tanta credice assim. Num’de vê ces dia encontrei cuma irmã, qui tava na estrada, qui disse tava ino curá de espinhela caída cum rezadô, falei nada disso, oramo e ela sarô, pra honra e glória do Senhor Jesus [...] ce povo só vai mudá de vida quando largá essas treineira que es faiz” (Pastor, masculino, 35 anos).

Os líderes religiosos protestantes julgam o modo de vida quilombola a partir dos valores religiosos e até mesmo culturais adquiridos em suas próprias vidas, sem levar em consideração a existência de uma cosmovisão, de uma relação de pertencimento dos Kalunga com as práticas culturais e com o próprio Sítio. No interdiscurso de alguns obreiros o sucesso dos quilombolas na vida social, espiritual e profissional somente será alcançado mediante o “abandono” das crenças e práticas culturais.

Em distintas situações os obreiros isentaram-se, por meio de sua corporeidade, do esforço de tentar compreender os ritos e rituais presentes em tais práticas, além de suas histórias de fé e de devoção, e o próprio significado destas para o seu praticante. Apesar desse desinteresse, efetivamente, a ideia da existência de um “abandono” da cultura local por parte dos quilombolas é descartada. Na conversão do Kalunga ocorre de imediato um distanciamento de todas as atividades, contudo, após algum tempo, várias práticas são retomadas pelo Kalunga protestante de forma ressignificada.

Os Kalunga ao se converterem a um “protestantismo doméstico televisivo” apresentam maior interação com as práticas tradicionais do Sítio. Os enunciados presentes nas pregações dos cultos televisivos das Igrejas Neopentecostais estão voltados para a edificação de um ser humano espiritual próspero financeiramente, sem levar em consideração a existência ou não de uma identidade territorial, ou uma condição subalterna. Todavia, essas mesmas famílias estão cada vez mais presentes nas práticas tradicionais do Sítio, ora pelos dogmas, e os usos e costumes protestantes as atingem parcialmente, ora por não assumirem publicamente o “rótulo de crente”.

A forma de relacionamento dos Kalunga com o protestantismo perpassa pelo Denominacionalismo, pelas Regras da igreja e pelos conflitos entre a religião e os Saberes e Fazeres Kalunga (Quadro 27). Parte das alterações no comportamento dos Kalunga é proveniente das “Proibições” existentes no âmbito do “não-dito” no imaginário quilombola sobre a “Lei dos Crentes”.

Trata-se de estereótipos pré-definidos pela sociedade sobre a conduta a ser adotada pelos Kalunga após a conversão ao protestantismo. Em alguns casos os discursos contendo as regras são velados, subentendidos, apresentados de forma indireta. Em outros casos as regras são pontuadas de forma clara e sem constrangimentos nos cultos, tendo como base a Bíblia Sagrada. Cada denominação religiosa atua de forma distinta para alcançar o seu objetivo, a disseminação de seus dogmas e doutrinas. Se por um lado, os Kalunga veem a Igreja Batista como uma instituição de convivência amigável entre os obreiros e os moradores do Sítio, por

outro lado, a Igreja Assembleia é compreendida como rígida e insistente nos convites. Essas diferenças levam a conflitos “inter-denominacionais” entre os fiéis e os obreiros.

DISCURSOS DOS KALUNGA SOBRE O PROTESTANTISMO NO SÍTIO: DENOMINACIONALISMO, REGRAS DA IGREJA E OS CONFLITOS COM OS SABERES E FAZERES KALUNGA	
Trecho do Enunciado presente no Discurso dos Kalunga	Destaque de Elementos da Análise Reflexiva do Discurso dos Kalunga
“Moça, nóis dançava sussa , que era uma belezura, cê precisava de vê. Hoje num podemos mais dançá prú causa que somo crente, né? ” (Kalunga convertida, feminino, 51 anos)	“ Proibições ” após a conversão ao protestantismo.
“Lá no Kalunga num tem essa igreja não, nois tamo querendo lá, já temos o terreno sabe. Incrúve que o terreno fui eu que adoei, dei lugar pra fazer a igreja eu tenho terreno eu doe só que [...] ai o pastor ta vendo isso respeito ai, issi da igreja na comunidade ta querendo chamar o pastor regional, o bispo pra traze ele, né? Pra amostrá o lugar já pra construir a igreja lá. Enquanto assim fica igual ontem, eu não vim pra qui na quinta feira toda quinta tem culto na Assemebreia, ai ontem a noite tava na Assembleia enquanto não to aqui to na Assemebreia. [...] Vou na Assemebreia, e no domingo cedo [...] vou pra Batista ”. (Kalunga convertida, feminino, 48 anos)	Doação de terreno para construção de igreja. Alguns Kalunga convertidos frequentam distintas denominações , sem se prender a uma única.
“Na igreja o pastor num fala né. Mas a gente fica com a consciência pesada de participá das festas, né? Sabemo que é errado , pra quê í né?” (Kalunga convertido, feminino, 29 anos)	Participar da festa gera peso de consciência. O “ não-dito ” e a festa.
“ A lei dus crente fala que num pode beber, num pode fumar, num pode ir em festa, num acreditar nas imagem, aquelas que tem lá na igreja. Mas eles num entende que os antigo num pra creditava em Deus tin’a que ver a imagem. Por isso que nós temo as imagem, qui entramo na igreja na festa, qui tocamo pra acreditá, qui entendemo que o menino jesuis existe porque tocamo nele lá”. (Kalunga não convertido, masculino, 55 anos)	“ Lei dos Crentes ” presente no imaginário como forma de “ não-dito ”. Justifica o motivo de acreditarem nas imagens.
“Minha mãe diz qué crente , mais ainda gosta de fumar ainda fuma no cachimbão, no cachimbo de barro você já conhece? Ela tem um cachimbinho de barro e enche de fumo. Ah, isso eu, eu falo: ‘mãe larga isso pra lá, isso aqui é consolo de véi, Deus num gosta’. Mais ela num tá nem aí ”. (Kalunga, feminino, 48 anos)	Alguns vícios não são abandonados.
“Quí no Muleque a Assemebréia é muito rígida . Lá no Cavalcante, a gente mora aqui e lá sabe? Lá eles num incomoda cum essas coisa de roupa , qui no vão mes andano de moto, tem que sê de saia. Aí a gente põe uma carça por baixo. Num tá errado né? Mas é difíci pra nós”. (Kalunga convertida, feminino, 33 anos)	Igreja no Sítio é mais rígida do que a estabelecida no meio urbano.

Quadro 27: Discursos dos Kalunga sobre o protestantismo no Sítio: Denominacionalismo, Regras da Igreja e os conflitos com os Saberes e Fazeres Kalunga

Fonte: Trabalho de Campo no Sítio Kalunga 2013 a 2015.

Organização e Análise Reflexiva dos Discursos: Mota (2016)

Cada qual defende ou questiona as ideias e/ou regras transmitidas pelos discursos religiosos apreendidos no seu território religioso. Esses discursos têm como princípio conteúdos da Bíblia Sagrada interpretados de forma própria, por cada obreiro ou denominação, de acordo com seus interesses. Alguns aspectos valorizados por algumas

denominações recebem, todavia, atenção menor de outras igrejas, como é o caso do tipo dos usos e costumes.

A corporeidade protestante é refletida nos usos e costumes presentes em todas as Igrejas Protestantes do Sítio Kalunga, e em cada denominação tem características próprias. Acredita-se que quanto mais distante a congregação das igrejas pentecostais está dos grandes centros urbanos, maior é a cobrança quanto às questões doutrinárias e a um comportamento diferenciado. Neste sentido, um pastor relatou

“É não tô criticando. **A linha da Assembleia é diferente, igual lá dentro [...] os usos e costume são muito forte.** Mas aí o que aconteceu? Veio o presidente do campo com a esposa a esposa parece que veio de calça esporte, batom, esmalte ixii... Acabou com o trabalho dos irmãos que tenta controlar. As irmãs aí, missionário [...] não, vocês pode vê que lá na sede não tá cheio de unção igual aqui [...]. Isso na igreja Assembleia. O que aconteceu mais isso acabou um pouco nas mulheres. Noutro dia encontrei com uma, tava mais arrumada, pintada e tudo. E sim, o que tá acontecendo? Conversamos com **a missionária e ela liberou um pouco**”. (Pastor, masculino, 53 anos – grifo nosso)

Os usos e costumes estão ligados à maneira de se vestir, de se comportar, e de se portar frente ao ímpio. As vestimentas “cobrem o corpo, mas, ao fazê-lo, ganham significados maiores que o de simples “cobertura” e expressam status, classes, grupos etários, identificações, gostos, costumes etc” (MAIA, 2015, p197). Para as Igrejas Assembleias de Deus do Sítio a vestimenta é um aspecto doutrinário cobrado pelos pastores, no qual há obrigatoriedade de a mulher usar saia. Assim como há uma oposição sobre o uso de calça ou bermuda, e o questionamento sobre o uso da maquiagem, do esmalte e do cortar de cabelo. Além dessas, há também a proibição da participação dos Kalunga convertidos nas festas, nos rituais, nas danças e nas celebrações tradicionais.

Tais restrições são obedecidas principalmente nos espaços de cultos protestantes, como nas Igrejas e nos grupos de oração. Todavia, a proximidade dos pastores com os Kalunga no cotidiano do Sítio, e a própria cobrança dos não-convertidos sobre a necessidade de manter uma postura distinta dos católicos, faz com que as restrições, as doutrinas, os usos e os costumes sejam adotados no dia-a-dia do convertido ao protestantismo.

Conforme os protestantes, a doutrina em algumas situações está situada no “não-dito”. Os Kalunga ao se converterem ao protestantismo estão conscientes da “necessidade” de seguirem a “Lei dos Crentes”, a partir daquele momento. Com isso, eles se apresentam “dispostos” a mudarem de postura, caso isso não ocorra, o Kalunga convertido sentirá “peso de consciência” por não seguir as “orientações do sagrado”. Essas formações discursivas presentes no interdiscurso sobre os aspectos doutrinários são conhecidas entre os católicos e protestantes.

A postura das denominações protestantes sobre a crença em imagens é questionada pelos Kalunga. Os quilombolas justificam a presença das imagens de santos como uma forma utilizada por seus antepassados para materializarem a crença na existência de Deus. Apesar dessa explicação os pastores apoiam-se nas “escrituras sagradas” para combaterem a idolatria. Para os pastores, tal prática está na adoração de imagens e na participação das festas católicas.

As fronteiras presentes dentro do denominacionalismo protestante são delimitadas pelo nome, dogmas e doutrinas das instituições religiosas. Todavia, essas mesmas fronteiras se diluem na percepção dos Kalunga convertidos. Eles afirmam participar dos cultos de distintas igrejas ao longo da semana, sem se prenderem a uma única igreja. Esta é uma característica própria do protestante neopentecostal, ele busca nos milagres a motivação de estar em determinada congregação, sem a preocupação de se adequarem aos usos e costumes, ou abandonarem seus pecados, como os vícios, a prostituição e a idolatria.

Os discursos dos pastores pentecostais sobre os usos e costumes apoiam-se na necessidade de controle dos fiéis liderados. Esse mesmo discurso é contrariado pelas Igrejas Neopentecostais (Quadro 28). Na concepção dos pastores neopentecostais entrevistados, suas igrejas diferenciam-se das demais pelo fato de que nessa vertente do protestantismo o homem deve se preocupar, principalmente, com as “vestes espirituais” e com o corpo, considerado biblicamente como templo do Espírito de Deus. Apesar desses argumentos o pastor destaca a necessidade da decência e da ordem no comportamento e na adoração a Deus.

Os usos e costumes, as mudanças dos hábitos estão, diretamente, ligados aos dogmas e aos elementos simbólicos de cada denominação. A Igreja Mundial do Poder de Deus, presente nos municípios de Monte Alegre e de Teresina de Goiás, atua com símbolos, objetos consagrados, como lenços e toalhas. Tais objetos são encontrados nas casas dos Kalunga na área rural e na urbana, e são utilizados como símbolos de fé para alcançar milagres do sagrado.

De acordo com os pastores das Igrejas Batistas e Assembleias, os quilombolas se identificam com a Igreja Mundial do Poder de Deus pelo discurso empreendido midiaticamente por seu líder religioso, Apóstolo Valdemiro Santiago. Esta identificação está presente no enunciado de uma fiel na qual afirma ter doado parte de seu terreno para construção de um templo dessa igreja no Sítio. Essa informação não foi confirmada pelos representantes da igreja na área urbana, e nem pela Associação Quilombola Kalunga. Os Kalunga convertidos ao protestantismo, independentemente de suas denominações, possuem uma concordância nos seus discursos: o fato de após a conversão não ser considerado “conveniente” eles frequentarem as festas católicas.

DISCURSOS DOS PASTORES SOBRE O PROTESTANTISMO NO SÍTIO: DENOMINACIONALISMO, SIMBOLOS E REGRAS DA IGREJA	
Trecho do Enunciado presente no Discurso dos Pastores	Destaque de Elementos da Análise Reflexiva do Discurso dos Pastores
“Nós temos o lenço, é uma estratégia do Senhor Jesus pela qual temos ganhados muitas almas. Um simples lenço cura alguém? Não! Não tem nada que pode curar, pelo contrário, se não o poder de Deus, a unção de Deus. Mas por exemplo, na quarta-feira tô dando isso aqui, essa pulseira da marca da promessa. Nada disso cura, mas quando você consagra, como no caso, eu, que oro pelas madrugadas, as zero horas e as três horas da manhã, e invoco o nome do Senhor Jesus, e digo lá, e que cada pessoa que pegar venha ser muitíssimo abençoado. Como nós invocamos o nome dEle, pedimos a ele para consagrar, aí vai acontecer, por causa de nós que invocamos o nome dEle, e pedimos para que Ele consagrasse tal objeto como no caso do lenço, que se você observar, tá bem aqui ó, em Atos dos Apóstolos 19:11, que fala que se as pessoas levassem aos enfermos lenços e aventais do uso pessoal de Paulo eram curadas [...]”. (Pastor, masculino, 29 anos)	Uso de elementos simbólicos como lenços, pulseiras, e toalhas como estratégia para disseminação da fé e propagação dos milagres. Lenço como símbolo consagrado por meio da crença em versículo bíblico. Os fiéis se apegam aos lenços como símbolo de vitória às lutas e dificuldades vivenciadas no contexto da subalternidade.
A igreja deles [dos Kalunga] é a Mundial. [...] eles vem de lá pra igreja do Valdomiro, eles tem uma identificação muito grande aí. Outros não [...] es fala: - já tenho o meu pastor aqui dentro de casa, que tem televisão em casa né. Que houve assim uma mudança... Houve...Do tempo que a gente começou a andar ali foi uma mudança muito grande nessa área, muitos deles estão se convertendo. Eles estão aceitando principalmente pela mídia, mas tamos plantando, e o trabalho já é feito há muito tempo, tem dado efeito. É um processo... Mas lá na roça mesmo ou então no Valdomiro não tem essa identificação com placa não. Não, bem que hoje em dia é ta assim [...] tem campanha aqui, é lá tem campanha lá ... Deus ta fazendo milagre, é aqui. Isso tem muito disso. Eles ainda vão atrás disso, de milagre, de revelação... Eles deixaram... uma coisa que... eles deixaram de ir no Curandeiro, Curando é aqui. (Pastora, feminino, 42 anos)	Os Kalunga se identificam com a Igreja Mundial pela forma de vestir e falar do pastor. O evangelho tem sido pregado por um longo período no Sítio. Os crentes dessa igreja não se prendem à placa de denominação. Os Kalunga convertidos deixaram de ir ao curandeiro após “aceitarem a Jesus”.
É a “lei de crente” eles vai e fala assim aí: - “eu sou crente, não, eu passei pra lei.”. Quando fala passei pra lei é pra lei de crente, se ouve essa palavra. A lei é que tem as normas: não pode beber, não pode fumar, não pode isso não pode aquilo, é a lei. (Pastora, 42 anos)	A Comunidade tem em seu imaginário que após a conversão ao protestantismo o quilombola deve seguir a “Lei de Crente”, e se adequar aos usos e costumes da Igreja.

Quadro 28: Discursos dos Pastores sobre o protestantismo no Sítio: Denominacionalismo

Fonte: Trabalho de Campo no Sítio Kalunga 2013 a 2015.

Organização e Análise Reflexiva dos Discursos: Mota (2016)

Essa ideia, assim como os usos e costumes, também é consolidada no imaginário dos quilombolas como parte das regras presentes na “Lei dos Crentes”. Em diferentes famílias há a situação na qual após a conversão, estas pararam de frequentar as festas, diante dos ensinamentos do pastor, e do julgamento da própria Comunidade (Quadro 29). Contudo, após alguns anos convertidas, algumas dessas famílias voltaram a participar das celebrações com a justificativa de reencontrar amigos e/ou familiares e de comercializarem produtos.

DISCURSOS DOS KALUNGA SOBRE O PROTESTANTISMO NO SÍTIO: PARTICIPAÇÃO NAS FESTAS	
Trecho do Enunciado presente no Discurso dos Kalunga	Destaque de Elementos da Análise Reflexiva do Discurso dos Kalunga
“A mia família não participa não mais dessas festa aí. Eles acha assim né... assim [...] como eles já tá nos caminhos do Senhor tão indo pras igreja, já foi liberto, eles não vai. E [...] chega, tem vez que chega gente fala assim, - ah, eis não vai lá vê? [...] e meus filhos fala: - não eu não vou não. Eles fala: - ah por que? você ia tanto! E eles responde: - não, eu ia. Mais só que agora não vou mais, é porque Deus mudou mesmo realmente a gente”. (Kalunga convertida, feminino, 48 anos)	A conversão é entendida como libertação dos pecados. Os demais Kalunga questionam o motivo dos convertidos para não participarem das festas.
“Não participo não. E inclusive lá no Vão de Almas tem festa ninguém crente participa na comunidade mesmo, tem igreja católica, tem cinco dias de festa. Lá só vai mesmo o povo que não é evangélico, vai pra lá, os da cidade vai também, mais nós não”. (Kalunga convertido, masculino, 58 anos)	Os protestantes não participam das festas católicas.
“Ficamos com vontade de ir, mais mi amae fala que nós num pode ir, que num é de Deus. Qui num pode cumer as comida da fulia, que é pecado”. (Kalunga convertida, feminino, 19 anos)	Jovens criados no protestantismo são condicionados pelos Kalunga convertidos mais velhos.
“Quando nós passa a ser crente, e... só muda se tem os Kalunga evangélico e os Kalunga católico aí. Só que a gente não participa daquelas coisas que os católicos tão participando lá fora principalmente assim tipo as comidas né de lá comida das festa. Eles fala que eles faz a folia, faz a reza lá dos santos se fazia se for uma comida assim e deixa dessa comida nós já não come. Não nós não participa, não, porque a gente não acha jeito de participar. A gente não acha jeito de participar, mesmo que eles ofereça pra nós... a gente não come, não sei porque. Na comida sim, acho que não tem nada, né? Com certeza não tem nada, mas a gente dá peso a consciência. Mais aí o senhor Rogério vai participar, come lá, do das festas dos católicos, lá vamos supor, da festa do mundo lá fora, aí a gente fica assim. [...] Na minha igreja eles não fala, que num pode, mais a gente fica sim com a consciência pesada. [...] mais eu acho que não tem nada só que, num temo coragem...” (Kalunga convertida, feminino, 41 anos)	A participação de um Kalunga convertido ao protestantismo nas festas católicas é considerada um ato de coragem, de desafiar o sagrado. Os pastores não proibem. As festas católicas são consideradas festas mundanas. Peso na consciência.
“Engração ces crente, sabe? Eles vivero a vida toda aqui dançano sussa, participano de imperio, sero rainha é imperadô, cuzinho, cus minino tudo aqui ó sortio enquanto lavava vazia da festa. Aí eles vira crente. E fica falano mal das festas que fizeram parte a vida toda, E num vem mais, fala que nós tá em pecado”. (Kalunga não convertida, feminino, 69 anos)	Os quilombolas católicos criticam os convertidos pela postura repreensiva adotada por eles frente as práticas tradicionais.
“Tem um Kalunga aí, dispois que ele passo pros crente, ele paro de vir pra festa. A barraca dele tico, tico aí, aí fechada uns três anos. Mas dispois, e... ele viu que tinha qui vir... vir cá, na Capela, a família só via aqui. Esse ano ele tá aí ó, mais num vem aqui, no baracão pro forró não [...]” (Kalunga não convertido, masculino, 73 anos)	Depois de se converter os Kalunga deixam de ir à festa, mas para não perder os laços familiares voltam a frequentá-las.
“Em nome de Jesus, gente, Deus é maravilhoso demais só Ele... eu tenho um filho que ele fez quinze anos. Ele com quatro anos ele não sentava só, ele não sentava, o oio dele se revirava tudo assim. Ele não via, não ouvia. Ele não fala ainda, mais eu creio que ele vai falar [...] Eu, quando era católica, eu fazia aquela festa de Santa Luiza, já ouviu falar? Sabe, todo ano eu fazia né? Trabalhava o ano todo pra fazer essa festa, fazia essa festa, fazia comida, o povo comia, brigava era de cacete, de facão. Aí, dispois que passei a ser crente pensei: - que saber duma? Vou largar essa festa, larguei pra lá. Larguei a festa, aí quando larguei a festa, e aí comecei levar ele pra igreja meu fio parou sentado, teve uns dias meu filho tava andando. Hoje meu filho tá aí enxergando, tá ouvindo só não tá falando, mas Deus vai honrá em nome de Jesus! (Kalunga convertida, feminino, 48 anos)	Os Kalunga convertidos dão Testemunho de fé. O fim da realização de uma festa por causa da conversão ao protestantismo. Associação do recebimento de milagres à sua conversão.

Quadro 29: Discursos dos Kalunga sobre o protestantismo no Sítio: Participação nas Festas
Fonte: Trabalho de Campo no Sítio Kalunga 2013 a 2015.
Organização e Análise Reflexiva dos Discursos: Mota (2016)

Ao retornar às festas, o Kalunga convertido leva consigo uma identidade territorial ressignificada. Ele passa a julgar como idolatria e pecado as festas, os ritos e os rituais anteriormente praticados por ele e sua família. Esse indivíduo torna-se, desde sua conversão, um expectador de uma celebração antes por ele protagonizada. Os papéis por ele desempenhados no festejo, os risos, a coroação do festeiro, a sussa, o levantamento de mastro, a procissão das candeias, os pousos de folias, os batizados, os casamentos na fogueira, os laços de compadrio, e as benzeções tornam-se lembranças de um período agora interpretado como de “escravidão espiritual”.

A conversão, neste contexto, pode ser entendida como um rito de passagem espiritual, no qual há a libertação dos pecados, o renascimento de uma nova vida em Cristo, com a ressignificação de sua relação com as práticas do catolicismo popular, com as festas, com os compadrios, entre outros. O Kalunga convertido, nesta “nova vida”, busca trazer as pessoas de seu círculo de convivência para terem uma “nova experiência” com o sagrado, para receberem a salvação, e para alcançarem a vida eterna, com o intuito de essas pessoas não irem para o inferno.

Com a conversão, a festa, antes compreendida pelo Kalunga como parte do seu espaço vivido, passa a ser lida por ele como uma prática estranha a sua própria identidade territorial agora ressignificada. A paisagem festiva se fortalece pelos laços familiares, esse motivo os leva a retornarem às festas após a conversão. Todavia, os jovens quilombolas criados no protestantismo são contidos e orientados pelos Kalunga convertidos mais velhos a seguirem a “Lei dos Crentes”, assim como, os dogmas e as doutrinas transmitidas pelos pastores nas pregações.

Contudo, esses jovens expressam nos diálogos o desejo e a curiosidade de participarem dos festejos e das folias. Posturas como essa levam os Kalunga católicos a criticarem e questionarem o abandono das práticas tradicionais pelos convertidos. Em outros casos, Kalunga convertidos deixam de realizar festas, de fazerem rezas e benzeções, de receberem grupos de folias, entre outros, por causa da nova religião.

Se por um lado, para os membros das igrejas protestantes presentes no Sítio, a participação de um Kalunga convertido nas festas católicas é considerada um ato de coragem, como um desafio ao sagrado. Por outro lado, há a crença de que os Kalunga alcançarão os milagres sendo submissos a Deus, e se dedicando à “obra do Senhor”. Foi o caso do testemunho de fé de uma mãe Kalunga convertida, ela associou um milagre de cura na vida de seu filho à sua conversão e dedicação nas atividades da Igreja Protestante.

Os pastores e missionários protestantes, de modo geral, orientam os membros a não participarem das festas católicas (Quadro 30).

DISCURSOS DOS PASTORES SOBRE O PROTESTANTISMO NO SÍTIO: PARTICIPAÇÃO NAS FESTAS	
Trecho do Enunciado presente no Discurso dos Pastores	Destaque de Elementos da Análise Reflexiva do Discurso dos Pastores
“Tem uma família eles estão numa igreja Assembleia e ele [o marido] frequenta a festa que tem um agravante em questão [a bebida]. A festa não é só pra beber lá é um encontro de família também. É tipo assim não vejo a minha família sempre, eu vejo uma vez por ano é na festa então é um encontro também e o marido vai se beber ou num beber. [...] Se ele pensa não quer deixar a festa por causa da família. [...] ” (Pastora, 46 anos)	Festa: oportunidade de encontro de família.
“Quando tem brecha eu entro claro sei que escandalizo igual dessa vez até o Lorenzo tá prá conversar com o pastor presidente dele. Chegô o pastor foi fazê um trabalho dele aí, nós fizemos o trabalho, aí o pastor falô, falô mais ele não era o não pastor local, que o do local sabe onde tá pisando. O que tem de pessoas na mazela ali dentro é muito grande, não vai mudar de uma vez por outra as pessoas que vão convertendo, Ai o pastor falou assim: Ó gente, negócio de festa ... não pode ir na festa. A festa tem que acabar, não funciona assim, por que eles vão na festa? ” (Pastor, masculino, 53 anos)	A participação de pastores protestantes na festa escandaliza outras denominações.
“Esse negocio de festa para os assembleianos é ferrenho. Não pode por o pé , não pode de jeito nenhum tanto que nós umas vezes escandalizamos outros obreiros, Nós fazemos trabalho na festa, nós vamos na festa. A primeira vez que pisamos aqui foi na festa” (Pastora, 46 anos)	Festa é proibida pela Assembleia de Deus.
“Há uma diferença entre os verdadeiros adoradores [...] há uma diferença entre aqueles que servem e aqueles que não servem [...] não é uma coisa que eu não saiba [...] mas não me sinto bem tocar neste assunto com você [...] a pessoa vai na festa fazer o que? [...] ta invocando qual deus? [...] qual deus que deve ser adorado? [...] isso é suficiente para você pensar [...] olha que isso é algo que não pego leve, mas prefiro não aprofundar sobre isso com você ”. (Pastor, masculino, 29 anos)	Assunto evitado pelo pastor.
Questão de festa, de costume é o seguinte: eu acho que é a mesma coisa na Submissão o problema da Assembleia de Deus ou dessas igrejas que tem o uso e costume não é na sede nem na cidade é na periferia o pastor de periferia são mais rigoroso que o pastor da sede e se tratando do interior ixii. [...] A mentalidade de quem converte geralmente é isso mesmo, festa nunca! Mas de fato, é isso mesmo mais nós vamos lá pra trabalhar [...] Geralmente já criou um conceito na cabeça que ir na festa não combina e geralmente via de regra quando tem exceções que quem vai na festa as notícias não são boas [...] não proibimos [...] Eles reconhece você que tá indo lá como pastor, por outro lado se um membro de igreja vai, eles pergunta: - cê não é crente? o que você ta fazendo aqui? Ao mesmo tempo que pode ter o reconhecimento [...] . (Pastor, masculino, 53 anos)	Pastores de periferia são mais rigorosos. A Igreja não proíbe as práticas tradicionais. A maior cobrança é externa à Igreja.
“A gente procura fala pra eles que aquelas festas é uma festa idólatra. Uma festa idólatra e que agora nós temos a nossa festa essa aqui diferente muda de uma festa idólatra que só tem droga, pinga, prostituição por uma que só tem glória a Deus aleluia e muita carne de vaca pra comer. Muda essa visão deles então aceitou Jesus e aí quem aceitou Jesus não vai pra festa”. (Pastor, masculino, 46 anos)	Festa Kalunga – sinônimo de idolatria. Festa protestante – sinônimo de fartura e glorificação a Deus.

Quadro 30: Discursos dos Pastores sobre o protestantismo no Sítio: Participação nas Festas

Fonte: Trabalho de Campo no Sítio Kalunga 2013 a 2015.

Organização e Análise Reflexiva dos Discursos: Mota (2016)

Durante as celebrações e em outras ocasiões o Sítio recebe ações sociais de instituições protestantes. Essas ações são compreendidas como formas de assistencialismo, presentes nos diálogos dos Kalunga (Quadro 31).

O papel social desenvolvido pelas Instituições Religiosas Assembleia de Deus, Mundial do Poder de Deus, Evolução 4x4, APEC, Casa de Apoio e Igreja Batista são destacadas nos diálogos com os Kalunga independente da fé por eles professada. De acordo com alguns Kalunga, a dedicação dessas instituições e as ações assistenciais realizadas por elas sobrepõem a visibilidade das próprias iniciativas governamentais no Sítio.

As atividades feitas por instituições não permanentes no Quilombo, como a Evolução 4x4, a APEC e missionários independentes, são fundamentais no processo de assistência social e fortalecimento das bases familiares por meio da pregação do evangelho. Além disso, os pastores permanentes no Sítio cumprem o papel de agente social ao se disponibilizarem a socorrer e ajudar sempre que solicitados.

Apesar dos benefícios detalhados nos discursos de quilombolas católicos e protestantes, membros da Comunidade que já atuaram como lideranças locais rejeitam as práticas assistenciais associadas ao evangelismo. Eles utilizam como justificativa o fato de que essas religiões impactam negativamente a tradição quilombola. Deste modo, estabelecem-se os conflitos entre pastores, missionários e quilombolas não convertidos.

Os pastores e obreiros, de modo geral, compreendem as ações assistenciais realizadas como parte de sua missão no Sítio. A Casa de Apoio Ebenézer é destacada nas formações discursivas devido seu papel social voltado para crianças em idade escolar, por garantir a estas alimentação adequada e acompanhamento pedagógico. Os obreiros protestantes presentes na Comunidade criticam os programas governamentais por, de alguma forma, “ajudarem” ou “incentivarem” financeiramente a maternidade sem planejamento. De acordo com esses agentes, a questão da “bolsa maternidade” é sinônimo de conflitos políticos, e trata-se de um assunto no qual não se aprofundará nesta tese.

Outra questão criticada no discurso desses agentes é o início da vida sexual de crianças, de menores de idade. Apesar das reportagens denunciando tal fato e comentadas no capítulo 3 a situação permanece a mesma. A única medida feita pelo governo foi a abertura de inquéritos e a distribuição de preservativos. Para os obreiros e pastores a igreja corrobora para a orientação de um novo estilo de vida das famílias quilombolas.

DISCURSOS DOS PASTORES E DOS KALUNGAS SOBRE O PROTESTANTISMO NO SÍTIO: ASSISTENCIALISMO E FAMÍLIA	
Título do Enunciado presente no Discurso dos Pastores e dos Kalunga	Destaque de Elementos da Análise Reflexiva do Discurso dos Pastores e dos Kalunga
“As vezes a Igreja Mundial ajudou a comunidade com cestas. Mas aí trouxe gente pra evangelizar junto, deu cesta pra quem precisava mesmo, independente de ser católico ou não. Eles traiz. As outra não me lembro não”. (Kalunga não convertido, masculino, 33 anos)	Atuação da Igreja Mundial .
“[...] assim crusive essa igreja Mundial já ajudou uns assim nume todas que vem mais num ano, outro, eles traz cesta pro pessoal e até roupa usada , mais... Assamblea também lá assim de ano em ano as duas , né? As coisas assim, o pessoal gosta de trem assim. Quando vem educação a gente não tem aquela separação, também assim, não, só vai pegar os evangélicos não , [...] quando vem, por exemplo, roupa pra doar, cesta, eu saio pegando o nome de cada um, nome da família do lugar da comunidade. Só que a gente é assim se mora cinco pessoas na casa todas as cinco ganha, põe só o nome de uma pessoa, se tiver a casa separada a gente coloca só ganha um pacote [...]”. (Kalunga convertida, feminino, 48 anos)	Atuação da Igreja Mundial e da Igreja Assembleia . Protestantes e católicos são beneficiados.
“Que povo dos jipero , né? Sempre tão aí ajudano. Vem médico até dentista, faz exame”. (Kalunga não convertido, masculino, 35 anos)	Atuação da Evolução 4x4 .
“Quela APEC vai nas escola, lá na escola, sabe? Aquela que ce passou? Aí eles fala de Deus pras criança. [...] Eles traiz a duação [...] sô Adonias tá junto dez pra ajudar. [...] A APEC vem todo ano, es faz brincadera cum as criança, traiz esperança pra es, né?” (Kalunga convertido, masculino, 53 anos)	Atuação da APEC com apoio da IBCA – Teresina de Goiás.
“Cano Vão num temninguêmpur nois não, moça. Quano um adobe aí, quem nus socore é o pastor que ajuda a levar pra Cavalcante”. (Kalunga não convertida, feminino, 41 anos)	Pastor e a igreja protestante cumpre papel social.
“Moramo longe do corgo, num tem cum prantar nada, nem nada não, pra água de beber , temo que andar cum lata na cabeça ou cum ninal mais duma légua tẽ ... Dispois que abriu a igreja e o pastor [...] trouxe as mangueira lá da serra, lá da cabiceira, nós pega água aqui pertim [...] ficou uma benção de Deus , né?” (Kalunga convertida, feminino, 49 anos)	A Sede da Igreja beneficia o pastor instalando no Sítio com gerador de energia e uma bomba d’água. Isso possibilita ao pastor fornecer água aos quilombolas vizinhos da Igreja.
“Num queremo saber, sabe, daquele povo de igreja que traz a duação aqui mais não, moça. Eles tao e queremo acabar, é cum a tradição dos nossos passados ”. (Kalunga não convertido, masculino, 59 anos)	Rejeição as práticas assistenciais associadas ao evangelismo .
“A experiencia aqui nois tá tendo e de num aceita os crente aqui, nois a aceita a lei deles, eles coloca na cabeça da gente, aí a gente para de vir a festa. Eu vou nos curto dum missionária lá de Brasília, que vem cá, mas num vou batizar não. [...] A missionária traiz cesta, roupa, o povo adora demais. E a oração que ela faz, é muito boa . Se precisar de levar a gente, ela leva na hora, ela levou eu pra Brasília e num cobra nada, coisa que o guerno num tá nem aí pra nós . Vou na igreja mais num tou querendo fumar não, Num virá crente não, né, prá num acabar cum a tradição da fulia que nós tira [...] Os crente tá cá todo mês. O padre num vem sempre, ele vem quando é chamado. Cum chama na festa, ele vem só pra batizar os minino, e fazer casamento quano o povo pede, né?” (Kalunga não convertido, masculino, 55 anos)	Missionários independentes fazem doações de roupa e de cestas básicas. Padre ausente do Sítio e a proximidade dos missionários .
“Hoje eles tem bolsa escola, bolsa familia, um auxilio que eles recebem por serem da comunidade, eles tem a bolsa maternidade que já são três mil e poucos reais , que dá pra compra fralda pra vida inteira. Mas, o agravante moça é que andou sumindo esse dinheiro aí, então, moça esse trem aqui tem que ficar calado [...] Ninguém aqui em Teresinha sabe desse negócio... desse mistério não pode falar muito, viu? Esse negocio aí teve um tal de noventa mil que sumiu, tem essa história até hoje tá trancado mas essa história uma hora vai explodir de novo.” (Obreiro, masculino, 38 anos)	Visão dos obreiros quanto aos Programas Governamentais que atendemo Sítio.
“Mia maior alegria e da tama e de ta na casa do Senhor . Meus li ta na igreja , e uma benção isso, moça. Es num bebe mais, num vai pras festa , tudo de bem né?” (Kalunga convertida, feminino, 37 anos)	Os pais crentes se alegram ao ver os filhos convertidos ao protestantismo. Eles acreditam que os dogmas e doutrinas protestantes contribuirão para a formação de um cidadão . Mudança de comportamento após conversão.
“ Vona igreja, mas num sigo , num so na lei dos crente não. So casada cum Iuliao , so, temo uma promessa, num tem cum deixa ele só não. Aí rezo na igreja dos crente , canto, num sei lê não, num preendi não, mais credito no livro de capa preta. Cozinho pra fulia, e ficamo assim, Deus há de tẽ misericórdia dum dia es querẽ segui a lei dos crente cu’eu ”. (Kalunga não convertida, feminino, 68 anos)	Em alguns casos a conversão da família está condicionada à conversão do patriarca .
“Hoje eu tenho muito a agradece ao Senhor porque foi Ele que me mudou e atraves de mim os meus filhos se transformo também . Eu já fui insistindo e os meninos pra assisti aí os meninos foi pegando também e daí foi pois só vitória hoje [...] Graças a Deus toda toda família assim tem irmão que não é evangélico ainda, mas eu posso dizê agora que eu e minha casa seguimos ao Senhor foi só mudança totalmente. [...]”. (Kalunga convertida, feminino, 48 anos)	Conversão por meio da proximidade com familiares convertidos . Discurso: “ Eu e minha casa servimos ao Senhor ”.
“As veiz quano viamo a festa a smia ta ficava aí sortá, vortava hora que que do tomo, agora es num vai pro tomo, e ensino que lá num é lugá de crente . [...] Dispois que meus fi tivẽ na idade des es mandam es escoem, inquanto eu pudẽcuidades, eu vô cuida pra es num i nes lugá, nem participá dos banquete [...] eu tamém vejo assim qui na hora da festa o negócio de bebida, eu tamém já bebi, já fumei, cresci na festa, exprementei tudo na festa. Num quero qui meus fi faz isso. Num incentivo isso, prique qualquer hora que uma criança chega lá es pega pinga lá na mesa do baracão, [...] os adulto pega as menina pras barraca, dispois temo notícia das... né?” (Kalunga convertido, masculino, 42 anos)	Os pais apos a conversão mudaram a forma de educar os filhos . Os pais controlam a participação dos filhos nas festas e práticas tradicionais .
Acontece tambemas vezes muitas mulheres não se converte porque o marido não passou pra lei ainda moutro a ima desse Tico mesmo ô Idalina você ainda não foi passou pra lei de crente a o meu marido não passo o marido ta dentro da igreja ta tocando [...] o dia que o marido passa ela passa pra lei tem isso também a mulher. (Pastor, masculino, 56 anos)	A mulher depende do marido para ela poder se converter.

Quadro 31: Discursos dos Pastores e dos Kalunga sobre o protestantismo no Sítio: Assistencialismo e Família
Fonte: Trabalho de Campo no Sítio Kalunga 2013 a 2015.
Organização e Análise Reflexiva dos Discursos: Mota (2016)

Verificou-se que a conversão da matriarca ou do patriarca resulta na mudança de religião dos demais membros da família. No caso da mulher, recorrentemente, ela depende da postura do marido para a sua própria conversão também. Os Kalunga protestantes demonstram satisfação dos filhos serem convertidos, e destacam a existência de uma mudança de comportamento na vida deles e dos demais membros da família. Essa conversão devido à proximidade com familiares convertidos é comum em todas as localidades do Sítio.

O Discurso de conversão dos quilombolas é cunhado pela frase: “Eu e minha casa servimos ao Senhor”, como sinônimo de honra e de alegria de saber que os familiares serão salvos. Os pais após a conversão afirmaram mudar a forma de educar os filhos, assim como destacaram distanciar essas gerações das práticas tradicionais do Quilombo. Neste sentido, os pais controlam a participação dos filhos nas festas e limitam seu envolvimento em práticas tradicionais para eles não as reproduzirem posteriormente.

CONCLUSÃO

Na presente tese intitulada “O Protestantismo nas Territorialidades e na Identidade Territorial da Comunidade Quilombola Kalunga – Goiás” teve-se como objetivos gerais analisar a influência do protestantismo na Comunidade Quilombola Kalunga, ressaltando a produção da sacralidade do espaço protestante, da ressignificação de práticas territoriais e identitárias do Kalunga convertido, e da paisagem cultural lida pelo quilombola. Também se propôs a investigar as novas relações territoriais estabelecidas pelo Kalunga com a presença da Igreja Protestante, os discursos religiosos proferidos pelos pastores, e a forma como o discurso do quilombola retrata a ressignificação de suas identidades territoriais.

Como parte dos objetivos de pesquisa discutiu-se as categorias espaço, território e paisagem no contexto da Geografia estudiosa da religião, especificamente da relação do protestantismo com as práticas culturais e territoriais da Comunidade Kalunga. Para isto, articulou-se conceitos geográficos e reflexões teológicas que possibilitaram uma leitura dos discursos do protestantismo presentes no “dito” e no “não-dito” dos pastores e da comunidade subalterna quilombola, com base nos autores Spivak (2010) e Orlandi (2005).

O Kalunga foi e é entendido como subalterno por ser considerado como aquele estabelecido às margens da sociedade, sem acesso às relações mercadológicas e com pouca representatividade política de suas lideranças. O quilombola, independentemente de sua crença, é um homem religioso possuidor de distintas temporalidades e espacialidades. Ele reproduz no tempo e no espaço as práticas religiosas, festivas ou tradicionais apreendidas no meio.

O espaço discutido nesta investigação foi o espaço vivido do Kalunga. Os quilombolas historicamente construíram o seu modo de vida em seu espaço vivido. Com o processo de “filiação” de membros da Comunidade a uma religião aspectos culturais foram ressignificados. O espaço vivido do quilombola é permeado do sentido da vida e da forma como o Kalunga se relaciona com o meio e com seu próprio corpo frente suas dúvidas e angústias interiores. O espaço vivido do Kalunga é, portanto, envolvido por questionamentos e dúvidas sobre a existência humana, o caminho espiritual a ser percorrido, assim como é composto de relações objetivas e subjetivas. Nele se constituem as espacialidades religiosas. Em meio à subjetividade, ao invisível, ao intangível, e às crenças religiosas e limitantes, a religião protestante, apesar de recente na Comunidade Kalunga, se destaca por consistir em apresentar esclarecimentos de aspectos inexplicáveis pela ciência. O protestantismo apresenta-se no Sítio com o “papel” de “ligar” os convertidos ao sagrado, assim como

proporcionar uma “releitura” do próprio relacionamento dos Kalunga com o mundo espiritual e com a produção do Território Kalunga.

Nesta tese o Sítio foi enfatizado como um território relacional. Ele representa vida, e é lugar de produção das relações, das territorialidades, das identidades territoriais Kalunga. A Comunidade Kalunga é vida. Sua vivacidade, anterior ao protestantismo, emana do modo de vida do quilombola com suas práticas culturais, suas festas, suas memórias e tradições. O Sítio abrange um espírito territorial, composto por distintas experiências acumuladas pela Comunidade Kalunga. O território e seu espírito territorial são marcados pelas relações territoriais, assim como pela invisibilidade e pela intangibilidade, inclusive aquelas constituídas ou ligadas ao campo da religiosidade por meio dos “geossímbolos” estudados por Bonnemaïson (2002).

Os pastores locais, assim como os missionários externos atuantes no Sítio, combatem constantemente os “geossímbolos” do catolicismo presentes no modo de vida do quilombola. Entre os “geossímbolos” do catolicismo popular do Kalunga destacam-se os espaços dos festejos: as folias e as festas católicas, ambos permeados de aspectos associados à Igreja Católica, como imagens, terços, rezas, cantorias, e pagamentos de promessas. O discurso anti-idolatria, apoiado nas “escrituras sagradas”, é empreendido pelo protestantismo como forma de distanciar os Kalunga convertidos das práticas tradicionais. Embora a idolatria seja considerada uma “verdade bíblica” apresentada pelos pastores, outros símbolos católicos não identificados e/ou não aceitos pelos líderes protestantes permanecem. É o caso da ausência da realização de atividades domésticas na “sexta-feira santa”, no casamento na fogueira, entre outros. Trata-se do invisível e intangível no protestantismo.

Os aspectos invisíveis e intangíveis presentes na religiosidade protestante estão associados às construções do imaginário de esperança e de fé no sobrenatural. É a crença na obtenção de milagres e de curas. Essa crença no sagrado, o contato com as “graças alcançadas” intensificam as ressignificações das territorialidades quilombolas pela religião protestante por meio da conquista de respostas às ansiedades individuais.

Além do território político demarcado, outros territórios são produzidos pelos quilombolas. Eles são compreendidos como uma produção social, fruto de um conjunto de práticas territoriais, como uma apropriação do Kalunga sobre o meio nas relações de poder. O território, considerado por distintos autores como espaço de relações de poder, nesta tese apresenta-se como um palco de disputas nos campos da materialidade e da espiritualidade. No território quilombola a Igreja Protestante mostra-se como detentora de um poder instituído pelo divino. Esse poder está presente nos discursos religiosos como uma forma de dominação

dos quilombolas. Entretanto, esses mesmos discursos presentes nas narrativas dos Kalunga protestantes contribuem para a construção de paisagens culturais no campo da espiritualidade.

Nesta tese, ao se comparar o Território Kalunga a um rascunho, com base nas leituras de Antonioli (2003) e Santos (2006), o discurso da religião protestante é compreendido como um lápis na mão de um missionário. O lápis seria o evangelho, contudo, é o ser humano quem determina o que será escrito, assim como a força a ser empregada nos traços deixados. Os agentes religiosos, possuidores deste instrumento de escrita, são responsáveis pelas marcas deixadas sobre a sua superfície nas relações territoriais e no imaginário de seus membros. São os agentes os quais determinam a forma de atuação, de disseminação dos dogmas e doutrinas religiosas.

Assim como são eles também, os agentes, responsáveis pela aceitação ou não da cosmovisão dos quilombolas. Se por um lado alguns desses obreiros seguem rigidamente os preceitos transmitidos pelos seus líderes, por outro lado, há aqueles advindos de uma formação baseada no respeito ao ser humano, os quais toleram as práticas tradicionais seguidas pelos Kalunga. Tal respeito não os impede de pregar o evangelho e disseminar os dogmas e doutrinas religiosas protestantes, mas torna o processo de convivência entre convertidos e “não-convertidos” menos conflituoso.

Entre as marcas do protestantismo no território destaca-se a presença de uma infraestrutura constituída de igrejas e de casas de apoio responsáveis por garantir a constância das atividades religiosas nas localidades, como cultos, grupos de oração, e congressos missionários. Além disso, o território também é marcado pela frequência de evangelizadores de distintas instituições religiosas e/ou não-governamentais com discursos religiosos protestantes. Essas instituições, recorrentemente se apoiam nos princípios cristãos para a realização do processo de evangelização, distribuição de doações, e de ações sociais com a justificativa de contribuir para a qualidade de vida do Kalunga.

Todavia, as questões relacionadas ao reconhecimento político do Território, tendo a questão da terra como principal fator motivacional, consideradas também marcas histórico-espaciais impressas no território Kalunga, consistem em assunto de pouco interesse da Igreja Protestante. Diferentemente, a Igreja Católica se dedicou ao apoio às lutas agrícolas, apesar da atuação dela ser inexistente e invisível no Sítio e nas zonas rurais próximas. Os benefícios recebidos pelos quilombolas são reflexos das ações governamentais.

Na trajetória de constituição do Sítio como Comunidade remanescente quilombola verificou-se que as políticas públicas, assim como as ações governamentais, davam pouca abertura para que a voz e as ideias do quilombola ressoassem. Isso levou a uma

estigmatização do Kalunga, como quilombola vivendo isolado, como sujeito ligado a um modo de vida rural, composto de práticas afro e/ou do catolicismo popular. Neste contexto, os aspectos voltados para o reconhecimento da cultura, presentes nos discursos dos documentos oficiais como leis e decretos, são ignorados pelo protestantismo, mas valorizados nas relações territoriais constituídas no Sítio.

As relações territoriais constituídas pelos Kalunga são marcadas por interdiscursos, conforme discutidos por Orlandi (2005), assim como são influenciadas por discursos políticos, religiosos, entre outros, historicamente apreendidos, transmitidos, ressignificados e retransmitidos ou ensinados no território quilombola. Esses discursos se constroem e se reconstroem continuamente por meio das relações territoriais. As relações estabelecidas entre quilombolas e protestantes resultam na ressignificação das identidades territoriais e das práticas culturais da Comunidade.

As relações territoriais produzidas e alteradas para e pela religião possuem como principais agentes os próprios quilombolas convertidos. Elas contribuem para a construção de “novas” territorialidades, de “outras” paisagens culturais. Assim, a relação do discurso protestante com o modo de vida quilombola provoca a existência da ressignificação das práticas culturais dos Kalunga. Assim, as marcas deixadas pelo protestantismo no território também deixam seu “rastro” nas territorialidades Kalunga por meio da ressignificação. São as mudanças de comportamento as quais se iniciam pelos ritos dos quilombolas. Esses ritos são compostos, entre outros elementos, da benzeção de crianças, do batismo católico e/ou na fogueira, da puberdade - iniciação sexual, da maternidade, do casamento na fogueira ou religioso, do recebimento da responsabilidade de dar continuidade aos conhecimentos populares, da viuvez, e da morte. Permeada por estes e outros ritos, a cultura quilombola significa orgulho e sentimento de rejeição. O sentimento de negação às práticas tradicionais está presente em parte dos Kalunga convertidos.

O distanciamento dos Kalunga das tradições é evidenciado pelo “dito” e “não-dito”. A reprodução do modo de vida quilombola associa-se à produção dos territórios no campo da visibilidade, da invisibilidade, e ao sentimento de pertencimento com o Sítio devido ao valor simbólico deste. Esses territórios, assim como seus significados, são construídos no encontro dos inter e intradiscursos. As formações discursivas e ideológicas são essenciais no processo de orientação, ou até mesmo de manipulação dos subalternos. A disseminação do protestantismo no Sítio contraria os discursos apreendidos, e culmina em conflitos.

Os conflitos são gerados no encontro e no desencontro das “verdades” pregadas sobre o sentido da vida, assim como do modo como o Kalunga se relaciona com o meio e com seu

próprio corpo. Os conflitos presentes entre “crentes” e “não-crentes” às vezes são camuflados pelos benefícios espirituais recebidos pelos Kalunga convertidos, e pelas ações assistencialistas continuamente desenvolvidas pelo dominador religioso para os moradores do Território. E, outras vezes são “escancarados”, com exaltadas discussões, como as reveladas em narrativas apresentadas nesta tese. Nestes conflitos as corporeidades quilombolas marcam o território por meio dos inter e intradiscursos.

Todavia, as territorialidades dos quilombolas convertidos comportam-se de forma pendular, com as aproximações e distanciamentos entre o protestantismo, o catolicismo e o modo de vida quilombola ressignificado. Além da ressignificação das territorialidades, os quilombolas convertidos produzem “novas” territorialidades, territorialidades protestantes, conforme já foi dito. Estas devem refletir, de acordo com o discurso religioso, o caráter cristão e aos valores morais presentes nos dogmas e na doutrina religiosa. Os territórios e as territorialidades produzidas e/ou ressignificados pelo protestantismo têm como aspecto a temporalidade. O êxito nas ações de evangelização voltadas para a conversão dos quilombolas está associado à longa presença dos agentes protestantes no Sítio, principalmente nas últimas três décadas. Desta forma, a consolidação do protestantismo no Território se deu com a dedicação de distintos agentes. Alguns destes pastores não atuam mais na localidade, outros desistiram, e outros permanecem até a atualidade. Porém, os pastores locais, juntamente com a infraestrutura constituída, atuam como apoio logístico para diversas outras ações sociais e missionárias.

As ações sociais das instituições protestantes são a principal ferramenta utilizada para a disseminação do discurso religioso. Há com isso uma ligação e uma dependência da religião devido às necessidades sociais e espirituais do subalterno. A condição subalterna do quilombola consiste em uma abertura para os discursos religiosos, os quais apresentam uma pseudoautonomia/libertação das amarras sociais, na dimensão espiritual. Na Comunidade Kalunga a religião protestante atua como agente modificador do espaço e da paisagem, como já mencionado. Essa vertente do cristianismo encontra nas deficiências sociais e econômicas uma oportunidade para disseminar os discursos de salvação, de cura, e de libertação no território invisível.

O território invisível do Kalunga protestante desvelado pelos discursos religiosos tem seu resultado efetivo pouco conhecido pelos líderes religiosos. Esse território é recorrente de aspectos culturais quilombolas ressignificados. O Território Kalunga, invisível, produzido no campo da religiosidade e da espiritualidade, é resultado do desvelar do espaço imaginário. O

território invisível se dá na apropriação do espaço imaginário e ele pode estar relacionado às lembranças, às emoções, às construções do imaginário.

Nas Cidades Invisíveis de Calvino (1990) a narrativa do protagonista dava vida a territórios sem efetivamente o narrador ter ido àqueles locais. No caso do território invisível no protestantismo, ele também tem a narrativa como desveladora na sua constituição. Mas os elementos compositores desse território são constituídos no imaginário, na cosmovisão do próprio quilombola. O território invisível é ativado, portanto, por meio do discurso, este é intermediado pela fé, a crença no desconhecido. Por meio do discurso, essa fé é apresentada pelos líderes religiosos como o principal canal para obtenção de curas e milagres.

Os discursos presentes nas ações evangelísticas contribuem para a ressignificação das identidades territoriais Kalunga. Se por um lado as identidades territoriais são constituídas no reconhecimento do quilombola com sua cultura, com o seu território, de acordo com as discussões feitas por Haesbaert (1999) e Almeida (2003), por outro lado, as relações territoriais estabelecidas pelo protestantismo influenciam nesse reconhecimento. Por vezes as relações desconstróem alguns aspectos considerados historicamente como referenciais culturais, como é o caso do curandeirismo e da benzeção para proteção e cura.

A identidade Kalunga foi e é construída pelo autorreconhecimento dos moradores do Sítio como quilombolas. O ato do autorreconhecimento reafirmou o discurso da subalternidade e da miséria do grupo e, ora contribuiu para a manutenção das práticas culturais, ora colaborou para o maior acesso a programas e à ações governamentais. Todavia, a ressignificação da identidade territorial quilombola pela religião protestante preocupa tanto agentes internos - moradores do Sítio, quanto agentes externos.

Após mergulhar, aprofundar, no universo dos Kalunga tem-se como conclusões sobre as categorias geográficas: espaços invisíveis; territórios invisíveis; identidades territoriais; e paisagens do imaginário, que todas são constituídas no campo da materialidade, da imaterialidade, da intangibilidade e da invisibilidade, e estão interligadas. Os espaços invisíveis podem obter duas leituras distintas. A primeira é associada aos discursos religiosos e à descrição da literatura bíblica, na qual o descreve como dimensão espiritual composta de anjos e demônios. A segunda trata-se da leitura geográfica. Nessa leitura tais espaços são compostos de representações simbólicas, estão situados no campo da intangibilidade e da imaterialidade. Os territórios invisíveis estão situados nas “geografias das emoções”, relacionados a fatores emocionais, à lembranças, enfim, a aspectos invisíveis, e intangíveis. Esses territórios têm materialização no imaginário coletivo. Dessa forma, o seu acesso é

possível pelo grupo criador, ou por sujeitos conhecedores dos códigos, signos e significados, e são ativados por meio das narrativas, dos discursos.

As identidades territoriais são construídas e ressignificadas no encontro e no (des)encontro da produção de territórios no campo da visibilidade ou da invisibilidade. Essas identidades, apesar de possuírem suas bases fortalecidas pelo reconhecimento do sujeito com o território, são suscetíveis à ressignificações diante dos territórios invisíveis ativados pelas crenças religiosas ou limitadoras do ser humano. As paisagens do imaginário são formadas de “construções do espírito”, são produzidas no campo da invisibilidade por meio da constituição imagética. Essas paisagens são produzidas de forma individual, ainda que exista um contexto de imaginário coletivo da Comunidade. Elas encontram nas narrativas o instrumento para construção das imagens coletivas. A paisagem do imaginário tem no estado de espírito do sujeito o principal elemento para sua criação, tendo em vista que a criação das paisagens dependerá da criatividade, desejo e disposição do ser humano. No imaginário do criador dessa paisagem, ela pode ser “vista”, “sentida” ou até mesmo “contemplada”.

Diante da apresentação destes arremates sobre as categorias geográficas, uns consideram a ação da igreja protestante como negativa, mencionando uma “perda irreparável da cultura” ou mesmo “uma descaracterização do quilombola”. Já para outros, o protestantismo tem inserido no Sítio a “esperança”, “novas formas de ver o mundo”. Assim, o protestantismo é um agente modificador da paisagem cultural quilombola como o próprio catolicismo, e são responsáveis pela produção de paisagens do imaginário. Eles são construções espirituais com base em discursos e símbolos presentes no espaço invisível, nos territórios invisíveis e nas paisagens do imaginário.

No protestantismo a construção das paisagens do imaginário e dos territórios invisíveis ocorre desde a Igreja Primitiva porque estes territórios são desvelados por meio das narrativas dos cristãos no cumprimento do “ide”. Ao refletir sobre aspectos históricos e geográficos da religiosidade protestante, verificou-se que a expansão das ideias do protestantismo no mundo e no Brasil tiveram como base o criacionismo. Este foi e é apresentado como o discurso de ser a única verdade pelo cristianismo ao longo de séculos até os tempos atuais. Acompanhado das “promessas messiânicas” o discurso cristão protestante apresenta-se intolerante às distintas práticas religiosas existentes no país, principalmente àquelas de matrizes afro. As demonstrações de rejeição e de intolerância estão presentes no “dito” por meio das narrativas dos líderes e congregados, os quais difamam e julgam as práticas religiosas do catolicismo como mundanas, idólatras e ou pecaminosas. Também, estão presentes no “não-dito” pregados e vividos pelos grupos convertidos ao protestantismo na Comunidade Kalunga por

meio das corporeidades, dos distanciamentos das práticas culturais, e da ausência das atividades coletivas como roçados dos vizinhos católicos.

As múltiplas ramificações e a consolidação de distintas denominações, agrupadas principalmente, em pentecostais e neopentecostais, praticam de forma particular a intolerância às demais religiões e incentivam a mudança das práticas cotidianas para adaptação aos dogmas e doutrinas religiosas. Tendo Jesus como exemplo, os Kalunga convertidos mudam suas relações territoriais e seguem a religião do homem concreto, na qual se afirma como aquela composta de cultos denominados como “racionais”, de liberdade com o sagrado. Todavia essa religião também reafirma a importância da subordinação ao desconhecido, ao invisível, ao intangível. Ela impõe limites às corporeidades, determina limitações na realização de práticas culturais, apresenta novos valores e comportamentos a serem adotados e produtos a serem consumidos.

Alguns elementos simbólicos comercializados pelas Igrejas remetem à prática de “indulgências camufladas” na atualidade como: a venda de elementos ungidos como vassouras, óleos, sabonetes, toalhas, lenços, pulseiras, entre outros. Esses elementos simbólicos são utilizados pelos líderes religiosos como uma forma de reafirmação dos discursos presentes nas narrativas e nas pregações protestantes. As narrativas associadas a esses símbolos desvelam os territórios invisíveis e as paisagens do imaginário dos protestantes. Comparativamente para ilustrar, se na Idade Média os discursos religiosos, assim como as Cruzadas, tinham como interesse principal a conquista de territórios no contexto político, na atualidade os discursos protestantes e o “ide” estão voltados para a perspectiva da conquista de fiéis. Os territórios de interesse do protestantismo no Brasil contemplam a política como ferramenta de expansão da Igreja.

A Igreja Protestante da atualidade utiliza-se de “indulgências camufladas” e se envolve no “jogo” de interesses políticos. Todavia, ela não admite os símbolos católicos, a adoração de imagens e as penitências, o que estabelece conflitos na Comunidade Kalunga com os católicos, os rezadores e os benzedores. Neste cenário os pastores, os benzedores e rezadores também são considerados pelos quilombolas como pessoas dotadas de poderes instituídos, possuidores de “saberes místicos ou populares” transmitidos pelos próprios Kalunga e pelas crenças nas forças espirituais.

Se ser protestante na década de 1510 na Europa era sinônimo de questionamento às “verdades” pregadas pela Igreja Católica, ser protestante no Século XXI, nos anos de 2016, nas Comunidades Tradicionais, como a Quilombola Kalunga, está parcialmente dissociado ao questionamento dos princípios do catolicismo popular praticado. O que faz um Kalunga

converter-se ao protestantismo é, efetivamente, o desejo de ter acesso a uma vida sem dor, sem dificuldades financeiras, distante da subalternidade em que são inseridos.

Contemporaneamente, os “princípios fundantes” das instituições protestantes presentes no Sítio Kalunga são a crença na trindade divina, no batismo, no Espírito Santo e na Bíblia Sagrada. Elas conseguem com o apoio dos grupos convertidos facilitar a instalação de Igrejas no território quilombola. Esse apoio é reflexo da dedicação de seus líderes religiosos, os quais se instalam nas Comunidades e apresentam um discurso de conforto e apoio espiritual. Essa mesma prática de maior aproximação com os Kalunga foi negligenciada pelos padres católicos com visitas esporádicas ao Sítio. A entrada, crescimento, e disseminação do protestantismo na Comunidade Kalunga reflete a dedicação de seus líderes religiosos assim como a capacidade de metamorfose da Igreja com o comportamento humano.

A capacidade de metamorfose das Igrejas Protestantes frente às mudanças sociais, políticas, econômicas e tecnológicas vivenciadas pela sociedade brasileira foram refletidas pelas “Ondas” Pentecostais. A relação do homem com a Igreja, instituição religiosa, se altera, sofre contínuas “mudanças”, metamorfoses. Surge, então, um tipo de protestante modificado. No caso dos Kalunga, eles não se prendem a uma única denominação religiosa, com base na compreensão de que a relação do sagrado no protestantismo está associada à fé e à ministração de um obreiro. Esses protestantes modificados encontram na tecnologia midiática um rápido acesso a uma multiplicidade de denominações. É uma forma “prática” de estabelecer uma ligação com o sagrado e de adorar a Deus. A televisão, o rádio, vídeos e CD’s estão entre as principais maneiras do Kalunga se converter ao protestantismo.

Neste contexto, a fé em milagres estimulada pelos cultos televisivos está cada vez mais presente na vida do quilombola, principalmente das áreas possuidoras de energia elétrica. A Comunidade Kalunga, considerada por muito tempo como sinônimo de atraso, de miséria, experimenta na atualidade uma relação com o sagrado protestante viabilizada pela tecnologia, com filmes evangelísticos, rádios e cultos televisivos. O contato com a tecnologia ainda é limitado, com poucos recursos ou inovações tecnológicas. Esse contato, no entanto, não consiste em uma demonstração de mudança da condição de pobreza dos quilombolas. Todavia, o acesso dos Kalunga a um protestantismo televisivo, ou tecnológico, está distante de excluir e/ou de reduzir as ações ou o interesse das demais instituições pelo Sítio, o que aumenta a cada ano, conforme relato dos pastores e quilombolas.

Em meio às inovações tecnológicas apropriadas pelas Igrejas Protestantes, principalmente na última “onda”, questiona-se se elas tem tido impactos: os discursos religiosos mudaram com o passar do tempo? A resposta é sim, a Teologia da Prosperidade é

um exemplo das mudanças nas formações discursivas e ideológicas das Igrejas Protestantes. Também, outra mudança ocorrida refere-se à relação individual do fiel com o sagrado. Cada vez mais o fiel se relaciona com maior intimidade, sem as amarras do denominacionalismo, por meio da espiritualidade. Os Kalunga ligados às igrejas televisivas demonstram uma corporeidade distinta daqueles frequentadores das Igrejas Assembleias de Deus. Esses protestantes possuem menos aspectos de suas identidades territoriais associados aos usos e costumes ressignificados devido à ausência de controle doutrinário.

Os quilombolas protestantes possuem dificuldades em compreenderem conceitualmente a diferença entre a Igreja visível e a invisível. Isso se dá pela pouca importância dada por vários Kalunga às “placas de Igreja” colocadas tanto nas congregações quanto carregadas pelos evangelizadores em seus discursos religiosos. Apesar disso, as ações e intervenções sociais são cada vez mais ligadas aos sujeitos, como pessoas, do que a uma determinada vertente denominacional. Os Kalunga reconhecem o nome das instituições atuantes, mas dificilmente conseguem descrever a qual igreja, ramificação protestante, elas estão ligadas, ou os dogmas e doutrinas delas.

Além das ramificações protestantes possuírem destaque nos números censitários, o crescimento do protestantismo no território brasileiro demonstrado nesta investigação se reflete no aumento da atuação das ações dessas instituições no Sítio, fato que já foi comentado. Por meio das narrativas verificou-se a ampliação do número de igrejas nos limites do SPHK na última década, com destaque para os últimos cinco anos. Embora a Comunidade Kalunga esteja situada em uma região com pouca concentração de igrejas e de protestantes, associa-se a o crescimento à questão delas estarem entre os locais prioritários que recebem mais ações sociais e evangelísticas. Atribui-se o fato aos interesses religiosos, sociais e políticos das instituições empenhadas no aumento de membros e congregados e no fortalecimento da denominação. Se por um lado, os líderes religiosos comemoram este cenário e o avanço na evangelização protestante, por outro lado, os guardiões da tradição temem os impactos dessa religiosidade no contexto da continuidade das práticas culturais quilombolas.

Entre as Igrejas Protestantes presentes nos municípios estudados e no Sítio destaca-se o alto número de fiéis e de congregações da Assembleia de Deus. Além disso, no processo de espacialização do cristianismo observou-se a presença de parte das Igrejas Protestantes, assim como outras da ramificação pentecostal, situadas nos bairros periféricos, próximas à habitação dos Kalunga na zona urbana. Também, em localidades quilombolas próximas de rodagens e de escolas, ou até mesmo em casas de Kalunga. Diferentemente, a Igreja Católica em todas as

cidades e no Sítio esteve situada de forma centralizada, próxima aos principais meios de circulação, serviços e comércio nas cidades, e nas localidades do território quilombola nas proximidades de rios ou córregos.

Mesmo com o avanço do protestantismo no território quilombola e nos municípios circunvizinhos ao Sítio, o número de católicos situados nesses locais é superior a 60% da população. Além disso, o catolicismo nesta região é fortalecido pela identidade territorial do sertanejo, pela sua fé e suas práticas do catolicismo popular. Essa identidade é impulsionada pelo calendário católico, que elabora uma paisagem do imaginário ligada ao catolicismo, independentemente da fé professada. O território religioso produzido pela Igreja Católica, principalmente pelo catolicismo popular, abrange os moradores do Sítio, inclusive os protestantes que o recebe e o ressignifica. Esse território católico está associado às práticas cotidianas, ao modo de vida, e ao calendário com feriados dedicados aos santos católicos.

Esse cenário aparentemente desfavorável é compreendido pelos agentes religiosos protestantes como oportuno. Eles acreditam ser possível a conversão de todos os moradores das zonas urbana e rural para o protestantismo. Para alcançar o objetivo de evangelização de todos os membros do Sítio as instituições protestantes realizam ações sociais voltadas para o atendimento às necessidades básicas da população. As instituições protestantes aproveitam os feriados proporcionados pelo calendário católico para realização de seus eventos e festividades evangelísticas.

A presença das mulheres e crianças nos eventos realizados por agentes protestantes no Sítio é superior ao gênero masculino. O mesmo acontece nos cultos protestantes realizados cotidianamente. A ideia de santificação atrai o sexo feminino para a religião protestante, contudo, esta mesma concepção afasta o sexo masculino. Já nas festas católicas a presença masculina é superior a feminina, principalmente nas folias e reisados. Apesar desses dados, a efetiva conversão do sexo feminino é dependente da conversão do esposo, com a justificativa deles serem “uma só carne”. Esse fato dificulta a consolidação das mulheres na religião. Elas se mantêm como congregadas, e não efetivamente como “membro do corpo de Cristo”. Essa concepção está centrada no acesso aos ritos e rituais do culto protestante, na produção da paisagem do imaginário das mulheres, por meio do encontro do intra com o interdiscurso e de suas corporeidades.

Essa corporeidade, representada por meio dos gestos, das expressões, e da ausência destes - os discursos “não-ditos”, consiste em marcas nas relações sociais, nos territórios, e nas paisagens culturais produzidas no Sítio. O Kalunga convertido carrega as marcas do discurso protestante nas suas corporeidades, principalmente na forma de se vestir, se

comportar, e de relacionar-se com o outro. As corporeidades são expressas na relação cotidiana, nas festas e na produção do próprio território religioso, e na dedicação aos cultos.

Apesar das festas quilombolas serem sinônimo de inclusão, as corporeidades dos Kalunga convertidos presentes nos territórios festivos refletem a existência de fronteiras devido aos dogmas, às doutrinas protestantes e à ressignificação das identidades territoriais dos quilombolas pelo discurso religioso. Isso reafirma a frequência deles à festa e a permanência do sentido da festa como uma oportunidade de encontro de pessoas. As Igrejas Protestantes reproduzem dentro dos seus dogmas e doutrinas a prática festiva, também com a justificativa de proporcionar o encontro. Todavia, esse encontro é do quilombola com o sagrado e não com outras pessoas as quais se tem laços afetivos. As festas quilombolas, assim como as celebrações protestantes presentes no Sítio, atuam como instrumento de acesso a distintos tipos de recursos, de doações e de ações sociais.

Ressaltamos a importância atribuída às ações sociais pelos protestantes que intensificam os discursos dos Kalunga e dos pastores sobre a pobreza dos quilombolas, sobre o quão são “necessitados de ajuda”. Tais ações são acompanhadas de discursos que contribuem para a ressignificação das práticas tradicionais pelos dogmas e doutrinas religiosas protestantes. Assim, as relações socioespaciais estabelecidas no território invisível permeadas de discursos religiosos, apresentam novas formas de ler a paisagem cultural Kalunga, valores morais distintos dos tradicionalmente estabelecidos pelos quilombolas.

No percurso de desenvolvimento desta investigação fui constantemente questionada se considero o protestantismo positivo ou negativo para a Comunidade. Positivo no sentido de orientação espiritual, de atuação social das Instituições protestantes, e de “mudança de vida” para os convertidos. Negativo no sentido de ressignificação das práticas culturais, de geração de conflitos, do aumento no desinteresse de continuidade das tradições por parte dos convertidos. E, ao refletir sobre todas as narrativas ouvidas, os momentos vivenciados desde cultos protestantes até festas e folias em devoção aos santos católicos, os caminhos percorridos, e as pessoas conhecidas, sou induzida a pensar que a pergunta essencial não é essa. E sim, qual o território religioso que a Comunidade Kalunga pretende produzir? Quais as territorialidades serão estabelecidas neste processo? E se, ela vislumbra o cenário de paisagens culturais desejado por seus membros para o futuro?

Para a resposta, a voz a ser ouvida é a do quilombola e não a do pesquisador. Entretanto, como pesquisadora, verifico que na atualidade os territórios religiosos são produzidos de forma isolada, por grupos conforme a sua própria crença religiosa, sem se considerar o interesse do grupo. Da mesma forma, as territorialidades estabelecidas neste

processo são permeadas de conflitos pelos interesses religiosos contrários. Esses dois aspectos da produção do território religioso e das territorialidades “apontam” para que no futuro a paisagens culturais construídas e lidas por seus membros estejam permeadas de discursos religiosos contrários às tradições quilombolas.

Se o protestantismo possui acesso ao Sítio, este ocorre com o auxílio e apoio de membros da própria Comunidade, então para estes sujeitos a religião não pode ser positiva e nem negativa, mas sim modificadora. A entrada dessa religião na Comunidade está consolidada e dificilmente haveria um consenso para o retrocesso deste cenário, com a retirada desses agentes religiosos do Território.

As novas relações territoriais estabelecidas após a entrada da Igreja Protestante permeiam a relação do Kalunga com o seu território. Elas estão no cotidiano, nas moradias às margens dos rios e dos córregos, na dedicação aos roçados, nas festas e nas folias, na produção da farinha, na criação do “curraleiro”, no ir e vir pelas “rodagens”, pelos “trieiros” e pelas “picadas” que os Kalunga produzem seu território.

Neste contexto, a produção dos territórios e das paisagens pelo protestantismo se dão por meio da religião, religiosidade e espiritualidade. E, apesar de modificadora, a religião protestante também é passível de modificações. Os quilombolas estão em processo de descoberta, pois apesar de a religião, a religiosidade e a espiritualidade serem distintos, eles são interligados. As amarras dos discursos religiosos protestantes convivem com a transcendentalidade da espiritualidade individual do Kalunga, permeada de crenças católicas, místicas e protestantes.

A crença em um ser superior independe da instituição religiosa. A presença e o discurso da igreja direciona o quilombola para o “caminho certo”. O protestantismo prega seus dogmas e suas doutrinas, mas a construção espiritual é algo que, mesmo com a influência da igreja, é individual. Ela leva em consideração as tradições, as práticas cotidianas, o modo de vida, a cosmovisão e o potencial expressivo de cada ser. Isso leva à produção de um caminho espiritual próprio permeado de infinitos interdiscursos.

“Está consumado!”¹⁸⁷

¹⁸⁷ João 19:30. Está entre as últimas frases ditas por Jesus Cristo antes de morrer.

REFERÊNCIAS

ABRÃO, Joice Aparecida Antonello; BRISKIEVICZ, Michele; MEIRA, Suzana Gotardo de. Territorialidade e Temporalidade. In: SAQUET, Marcos Aurélio (Org.). **Estudos territoriais na ciência geográfica**. São Paulo: Expressões, 2013, p.75-90.

AGUIAR, Vinicius Gomes de. Sítio Histórico Kalunga (GO): relevo e sua relação com o uso e a ocupação das terras. **Anais...** XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais: Diversidades e (Des)Igualdades. Salvador: UFBA, 2011, p.1-11.

ALMEIDA, Maria Geralda de. A Propósito do Trato do Invisível, do Intangível e do Discurso na Geografia Cultural. **Revista da ANPEGE**, v. 9, n. 11, p. 41-50, jan./jun. 2013.

ALMEIDA, Maria Geralda de. Diáspora: viver entre-territórios. E entre-culturas? In: SAQUET, Marcos Aurelio, SPOSITO, Eliseu Savério (Orgs.). **Territórios e territorialidades: teorias, processos e conflitos**. São Paulo: Expressão Popular: UNESP. Programa de Pós-Graduação em Geografia, 2009b, p.175-196.

ALMEIDA, Maria Geralda de. Dilemas Territoriais e Identitários em Sítios Patrimonializados: os Kalunga de Goiás. In: PELÁ, Márcia; CASTILHO, Denis (Orgs.). **Cerrados: perspectivas e olhares**. Goiânia: Editora Vieira, 2010b, p.113-129.

ALMEIDA, Maria Geralda de. Geografia Cultural: contemporaneidade e flashback na sua ascensão no Brasil. In: MENDONÇA, Francisco; LOWEN-SAHR, Cicilian Luiza; SILVA, Márcia da. **Espaço e Tempo: complexidade e desafios do pensar e do fazer geográfico**. Curitiba: ANPEGE, ADEMADAN, 2009a, p.243-260.

ALMEIDA, Maria Geralda de. Territorialidades, representações do mundo vivido e modos de significar o mundo: Uma leitura etnogeográfica do Brasil sertanejo. In: SERPA, Ângelo (org). **Espaços culturais: vivências, imaginações e representações**. Salvador: EDUFBA, 2008.

ALMEIDA, Maria Geralda de. Territórios de Quilombolas: pelos vãos e serras dos Kalunga de Goiás - patrimônio e biodiversidade de sujeitos do Cerrado. **Revista Ateliê Geográfico. EDIÇÃO ESPECIAL**, Goiânia-GO, v. 1, n. 9, p.36-63, fev/2010a.

ALMEIDA, Maria Geralda de; VARGAS, Maria Augusta Mundim. Culture et Territorialité – le “Sertão” Brésilien Revisité. In: NATES, Beatriz. **Territorio y Cultura: territorios de conflicto & cambio socio cultural**. Memorias II Seminario Internacional sobre territorio y cultura. Manizales-Colombia: Universidad de Caldas e Grupo de Investigación Territorialidades (Departamento de Antropología y Sociología), 2001, p.309-324.

ALMEIDA, Maria Geralda. A captura do Cerrado e a precarização de territórios: um olhar sobre sujeitos excluídos. In: _____ (Org.). **Tantos Cerrados: múltiplas abordagens sobre a biogeodiversidade e singularidade sociocultural**. Goiânia: Ed. Vieira, 2005. p. 321-47.

ALMEIDA, Maria Geralda. Fronteiras, territórios e territorialidades. **Revista da ANPEGE**, Fortaleza. Ano 2, n. 2. p. 103-114, 2003.

ALMEIDA, Sandra Regina Goulart de. Prefácio – apresentando Spivak. In: SPIVAK, Gaytri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** Tradução de Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa e André Pereira Feitosa. Belo Horizonte: UFMG, 2010c.

ALVES, Flamarion Dutra. Considerações sobre Métodos e Técnicas em Geografia Humana. **DIALOGUS**, Ribeirão Preto, v.4, n.1, 2008.

ALVES, Renato. A nova senzala: Da escravidão ao estupro. Violentada aos 10 anos e mãe aos 12. **Correio Braziliense**. 12/04/2015. Disponível em: <<http://www.edsonsombra.com.br/post/a-nova-senzala-da-escravidao-ao-estupro-violentada-aos-10-anos-e-mae-aos-1220150412>> Acesso em: 10 maio. 2015.

AMIEL, Henri Frédéric. Le paysage est un état d'âme, 31 octobre 1852. In. : **Journal intime** : Janvier 1852 - mars 1856. Suisse : Editions L'Age d'Homme, 1978. p.295-296.

AMORIM, Wilma Melhorim Kalunga, uma Comunidade Tradicional no Cerrado Goiano: relatos de viagens. **Ateliê Geográfico**-Edição Especial. Goiânia-GO. v. 4, n.1. fev/2010. p.211-223.

ANDRADE, Manuel Correia de. **Geografia: ciência da sociedade**. Recife: Editora da UFPE, 2008.

ANDREOTTI, Giuliana. Geografia Culturale Italiana. Studi e Campi D'Indagine. **Revue Géographie et cultures**. v.1, n.64, p.1-22, 2007.

ANDREOTTI, Giuliana. Il senso etico ed estetico del paesaggio. In: Ambiente, Società, Territorio: geografia nelle scuole. **Rivista**. n. 04/05, 2010. p.3-8. Disponível em: <http://www.aiig.it/Rivista/Numeri/2010/N04_05/04_05_contr_andreotti.pdf> Acesso em: 05 mar. 2015.

ANDREOTTI, Giuliana. Paesaggi dello spirito: la messa in scena dell'anima. **Geotema**. v. 7, n. 20, p. 17-25, 2003.

ANDREOTTI, Giuliana. **Riscontri di Geografia Culturale**. Trento: Colibri, 2002.

ANTONIOLI, Manola. **Deleuze et L'Histoire de la Philosophie** (ou de la philosophie comme Science-fiction). Paris: Kimé, 2003.

APEC-GOIÁS. **Circular Agosto de 2014**. Disponível em <www.uniaonet.com/hapeccircular.htm> Acesso em: 20 set. 2015.

APEC-GOIÁS. **Relatório do Projeto Crianças Kalungas para Cristo**. Goiânia: APEC-GO, 2003.

ARAÚJO, Israel de. **Dicionário do movimento pentecostal**. Rio de Janeiro: CPAD, 2007.

ARON, Raymond. **Dimensions de la conscience historique**. Paris: Plon, 1965, p.18

ARRUDA, José Jobson de A.; PILETTI, Nelson. **Toda a História**. São Paulo: Editora Ática, 1999.

ARRUTI, José Maurício Andion. A emergência dos “remanescentes”: notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas. **Mana**, v.3, n.2, p. 7-38, Rio de Janeiro: Museu Nacional PPGAS/UFRJ, 1997.

ARRUTI, José Maurício Andion. **Mocambo**: antropologia e história do processo de formação quilombola. Bauru, SP: Edusc, 2006.

ASAS DE SOCORRO. **Quem somos**. s/d. Disponível em: <<http://asasdesocorro.org.br/2012/en/2012-07-06-21-09-15/base-an%C3%A1polis.html>> Acesso em: 12 jun. 2015.

BAIOCCHI, Mari de Nasaré. Calunga-Kalumba: universo cultural. **Revista do Instituto Histórico Geográfico de Goiás**. v.11, p.75-85, Goiânia-Go, 1986.

BAIOCCHI, Mari de Nasaré. História e documentos que estruturaram a Lei n. 11.409 de 21 de janeiro de 1991: Sítio histórico e patrimônio cultural kalunga – SHPCK. **Revista da Academia Feminina de Letras e Artes de Goiás**. n.6, p. 104-109, 2011/12.

BAIOCCHI, Mari de Nasaré. Kalunga - Liberdade e Cidadania. **Revista do ICHL**. v.4, n.2. Goiânia, Goiás, p.219-224, Jul/dez,1984.

BAIOCCHI, Mari de Nasaré. Kalunga e Barreirinho: Si-soso, Ji-Sabu, Ji-Nongongo, Mi-Embu, Maka. **Palmares em Revista**. n.1, p.139-152, Fundação Cultural Palmares, Brasília-DF, 1996.

BAIOCCHI, Mari de Nasaré. Kalunga: a sagrada terra. **Revista da Faculdade de Direito da UFG**. v.19/20, n.1. p.107-120, jan/dez, 1995/96.

BAIOCCHI, Mari de Nasaré. **Kalunga**: Povo da Terra. Goiânia: Editora da UFG, 2006.

BAKHTIN, Mikhail. **A Cultura Popular na Idade Média e no Renascimento**. O Contexto de François Rabelais. São Paulo: HUCITEC; Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1987.

BARRETO, Lima. O homem que sabia javanês. In: _____. **O homem que sabia javanês e outros contos**. Curitiba: Polo Editorial do Paraná, 1997, p.3-8

BASTIDE, Roger. The other quilombos. In: PRICE, R. (Org.). **Marron societies**: revel slave communities in the American. Baltimore; London: Johns Hopkins University Press, 1979, p.191-201.

BERTRAN, Paulo. **História da Terra e do Homem no Planalto Central**. Eco-história do Distrito Federal: do indígena ao colonizador. Brasília: Verano, 2000.

BERTRAND, Jean-René ; MULLER. Colette (Orgs.). **Religions et territoires**. Paris, L'Harmattan, 1999.

BERTRAND, Jean-René; ARNAUD, Gasnier. Repères Géographie et Religion. In. : BERTRAND, Jean-René ; MULLER. Colette (Orgs.). **Religions et territoires**. Paris, L'Harmattan, 1999, p.19-25.

BESSÉ, Jean-Marc. A Fisionomia da Paisagem, de Alexandre Von Humboldt a Paul Vidal de La Blache. In: BESSE, Jean-Marc. **Ver a terra: seis ensaios sobre a paisagem e a geografia**. Tradução Vladimir Bartalini. São Paulo: Perspectiva, 2006. p. 61-74.

BHABHA, Homi K. **O local da Cultura**. Tradução de Myriam Avila, Eliana Lourenço de Lima Reis, Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

BHANDARI, Bishnu B. **Module 4. Participatory Rural Appraisal (PRA)**. Institute for Global Environmental Strategies (IGES), 2003. Disponível em: <http://enviroscope.iges.or.jp/contents/eLearning/waterdemo/bhandari_m4.pdf> Acesso em: 10 maio 2014.

BÍBLIA. N.T. 1 Coríntios. Português. **Bíblia Sagrada de Referência Thompson**: antigo e novo testamento. Tradução de João Ferreira de Almeida. 16.ed. Brasília: Editora Vida/Sociedade Bíblica do Brasil, 2005. Ref. 10:23; 11:23-26; 11:23-30; 12:1-12; 13:2; 13:11; 6:19-20.

BÍBLIA. N.T. 1 Pedro. Português. **Bíblia Sagrada de Referência Thompson**: antigo e novo testamento. Tradução de João Ferreira de Almeida. 16.ed. Brasília: Editora Vida/Sociedade Bíblica do Brasil, 2005. cap.1, vers.16.

BÍBLIA. N.T. 1 Tessalonicenses. Português. **Bíblia Sagrada de Referência Thompson**: antigo e novo testamento. Tradução de João Ferreira de Almeida. 16.ed. Brasília: Editora Vida/Sociedade Bíblica do Brasil, 2005. cap.4, vers.13-18.

BÍBLIA. N.T. 1 Timóteo. Português. **Bíblia Sagrada de Referência Thompson**: antigo e novo testamento. Tradução de João Ferreira de Almeida. 16.ed. Brasília: Editora Vida/Sociedade Bíblica do Brasil, 2005. cap.5, vers.16.

BÍBLIA. N.T. 1 Timóteo. Português. **Bíblia Sagrada de Referência Thompson**: antigo e novo testamento. Tradução de João Ferreira de Almeida. 16.ed. Brasília: Editora Vida/Sociedade Bíblica do Brasil, 2005. cap.2, vers.5.

BÍBLIA. N.T. Apocalipse. Português. **Bíblia Sagrada de Referência Thompson**: antigo e novo testamento. Tradução de João Ferreira de Almeida. 16.ed. Brasília: Editora Vida/Sociedade Bíblica do Brasil, 2005. Ref.14:7; 21:4; 3:16; 3:20; 19:9.

BÍBLIA. N.T. Atos. Português. **Bíblia Sagrada de Referência Thompson**: antigo e novo testamento. Tradução de João Ferreira de Almeida. 16.ed. Brasília: Editora Vida/Sociedade Bíblica do Brasil, 2005. Ref. 16:31; 4:20; 1. 4-5 e 8; 2. 4.

BÍBLIA. N.T. Colossenses. Português. **Bíblia Sagrada de Referência Thompson**: antigo e novo testamento. Tradução de João Ferreira de Almeida. 16.ed. Brasília: Editora Vida/Sociedade Bíblica do Brasil, 2005. cap.1, vers.10.

BÍBLIA. N.T. Efésios. Português. **Bíblia Sagrada de Referência Thompson**: antigo e novo testamento. Tradução de João Ferreira de Almeida. 16.ed. Brasília: Editora Vida/Sociedade Bíblica do Brasil, 2005. cap.6, vers.12; cap.5, vers.24a.

BÍBLIA. N.T. Filipenses. Português. **Bíblia Sagrada de Referência Thompson**: antigo e novo testamento. Tradução de João Ferreira de Almeida. 16.ed. Brasília: Editora Vida/Sociedade Bíblica do Brasil, 2005. cap.2, vers.10.

BÍBLIA. N.T. Gálatas. Português. **Bíblia Sagrada de Referência Thompson**: antigo e novo testamento. Tradução de João Ferreira de Almeida. 16.ed. Brasília: Editora Vida/Sociedade Bíblica do Brasil, 2005. cap.2, vers.20; cap.3, vers.13.

BÍBLIA. N.T. Hebreus. Português. **Bíblia Sagrada de Referência Thompson**: antigo e novo testamento. Tradução de João Ferreira de Almeida. 16.ed. Brasília: Editora Vida/Sociedade Bíblica do Brasil, 2005. cap.11, vers.1-2.

BÍBLIA. N.T. II Coríntios. Português. **Bíblia Sagrada de Referência Thompson**: antigo e novo testamento. Tradução de João Ferreira de Almeida. 16.ed. Brasília: Editora Vida/Sociedade Bíblica do Brasil, 2005. cap.13, vers.13; cap.5, vers.7.

BÍBLIA. N.T. João. Português. **Bíblia Sagrada de Referência Thompson**: antigo e novo testamento. Tradução de João Ferreira de Almeida. 16.ed. Brasília: Editora Vida/Sociedade Bíblica do Brasil, 2005. Ref. 14:12; 16:20; 3:16.

BÍBLIA. N.T. Lucas. Português. **Bíblia Sagrada de Referência Thompson**: antigo e novo testamento. Tradução de João Ferreira de Almeida. 16.ed. Brasília: Editora Vida/Sociedade Bíblica do Brasil, 2005. Ref. 2:46; 4:16; 4:18; 5:32; 8:48;10:12; 15:11-32; 18:41-42.

BÍBLIA. N.T. Marcos. Português. **Bíblia Sagrada de Referência Thompson**: antigo e novo testamento. Tradução de João Ferreira de Almeida. 16.ed. Brasília: Editora Vida/Sociedade Bíblica do Brasil, 2005. Ref. 1:39; 11:23; 11:24; 12:41-44; 16:15.

BÍBLIA. N.T. Mateus. Português. **Bíblia Sagrada de Referência Thompson**: antigo e novo testamento. Tradução de João Ferreira de Almeida. 16.ed. Brasília: Editora Vida/Sociedade Bíblica do Brasil, 2005. Ref. 15:4; 18:19; 21:13; 24:7-8; 25:1-13; 3:11-12; 3:2; 5:4; 5:48.

BÍBLIA. N.T. Romanos. Português. **Bíblia Sagrada de Referência Thompson**: antigo e novo testamento. Tradução de João Ferreira de Almeida. 16.ed. Brasília: Editora Vida/Sociedade Bíblica do Brasil, 2005. cap.6, vers.23; cap.10, vers.17.

BÍBLIA. N.T. Tiago. Português. **Bíblia Sagrada de Referência Thompson**: antigo e novo testamento. Tradução de João Ferreira de Almeida. 16.ed. Brasília: Editora Vida/Sociedade Bíblica do Brasil, 2005. cap.4, vers.7-9.

BÍBLIA. N.T. Zacarias. Português. **Bíblia Sagrada de Referência Thompson**: antigo e novo testamento. Tradução de João Ferreira de Almeida. 16.ed. Brasília: Editora Vida/Sociedade Bíblica do Brasil, 2005. cap.9, vers.9.

BÍBLIA. Português. **Bíblia Sagrada Católica Salve Rainha**. Tradução dos originais. São Paulo: Editora: Ave Maria, 2008.

BÍBLIA. Português. **Bíblia Sagrada de Referência Thompson**: antigo e novo testamento. Tradução de João Ferreira de Almeida. 16.ed. Brasília: Editora Vida/Sociedade Bíblica do Brasil, 2005.

BÍBLIA. A.T. Deuteronômio. Português. **Bíblia Sagrada de Referência Thompson**: antigo e novo testamento. Tradução de João Ferreira de Almeida. 16.ed. Brasília: Editora Vida/Sociedade Bíblica do Brasil, 2005. cap.11, vers.26-29; cap.5, vers.7.

BÍBLIA. A.T. Eclesiastes. Português. **Bíblia Sagrada de Referência Thompson**: antigo e novo testamento. Tradução de João Ferreira de Almeida. 16.ed. Brasília: Editora Vida/Sociedade Bíblica do Brasil, 2005. cap.12, vers.7.

BÍBLIA. A.T. Êxodo. Português. **Bíblia Sagrada de Referência Thompson**: antigo e novo testamento. Tradução de João Ferreira de Almeida. 16.ed. Brasília: Editora Vida/Sociedade Bíblica do Brasil, 2005. cap.20, vers.14; cap.20, vers. 3.

BÍBLIA. A.T. Gênesis. Português. **Bíblia Sagrada de Referência Thompson**: antigo e novo testamento. Tradução de João Ferreira de Almeida. 16.ed. Brasília: Editora Vida/Sociedade Bíblica do Brasil, 2005. cap.2, vers.25.

BÍBLIA. A.T. II Reis. Português. **Bíblia Sagrada de Referência Thompson**: antigo e novo testamento. Tradução de João Ferreira de Almeida. 16.ed. Brasília: Editora Vida/Sociedade Bíblica do Brasil, 2005. cap.5, vers.10; 14.

BÍBLIA. A.T. Isaías. Português. **Bíblia Sagrada de Referência Thompson**: antigo e novo testamento. Tradução de João Ferreira de Almeida. 16.ed. Brasília: Editora Vida/Sociedade Bíblica do Brasil, 2005. cap.1, vers.19; cap.9, vers.6.

BÍBLIA. A.T. Jó. Português. **Bíblia Sagrada de Referência Thompson**: antigo e novo testamento. Tradução de João Ferreira de Almeida. 16.ed. Brasília: Editora Vida/Sociedade Bíblica do Brasil, 2005. cap.13, vers.16.

BÍBLIA. A.T. Josué. Português. **Bíblia Sagrada de Referência Thompson**: antigo e novo testamento. Tradução de João Ferreira de Almeida. 16.ed. Brasília: Editora Vida/Sociedade Bíblica do Brasil, 2005. cap.24, vers.15b.

BÍBLIA. A.T. Malaquias. Português. **Bíblia Sagrada de Referência Thompson**: antigo e novo testamento. Tradução de João Ferreira de Almeida. 16.ed. Brasília: Editora Vida/Sociedade Bíblica do Brasil, 2005. cap.3, vers.8-10.

BÍBLIA. A.T. Neemias. Português. **Bíblia Sagrada de Referência Thompson**: antigo e novo testamento. Tradução de João Ferreira de Almeida. 16.ed. Brasília: Editora Vida/Sociedade Bíblica do Brasil, 2005. cap.9, vers.5.

BÍBLIA. A.T. Números. Português. **Bíblia Sagrada de Referência Thompson**: antigo e novo testamento. Tradução de João Ferreira de Almeida. 16.ed. Brasília: Editora Vida/Sociedade Bíblica do Brasil, 2005. cap.27, vers.17b.

BÍBLIA. A.T. Provérbios. Português. **Bíblia Sagrada de Referência Thompson**: antigo e novo testamento. Tradução de João Ferreira de Almeida. 16.ed. Brasília: Editora Vida/Sociedade Bíblica do Brasil, 2005. cap.22, vers.6; cap.3, vers.9-10.

BÍBLIA. A.T. Salmos. Português. **Bíblia Sagrada de Referência Thompson**: antigo e novo testamento. Tradução de João Ferreira de Almeida. 16.ed. Brasília: Editora Vida/Sociedade Bíblica do Brasil, 2005. Ref. 149:3; 47:1; 63:4; 141:2; 95:1; 100:2; 103:3; 127:1; 41:4; 62:2.

BOICE, James Montgomery; VEITH JÚNIOR, Gene Edward; HORTON, Michael S.; FERGUSON, Sinclair. **Reforma hoje**: uma convocação feita pelos evangélicos confessionais. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 1999. (Livros - A igreja no mundo).

BONINO, José Míguez. **Rostos do Protestantismo Latino-americano**. São Leopoldo, RS: Sinodal, 2002.

BONNEMAISON, Joël. Viagem em Torno do Território. In: CORRÊA, R. L.; ROSENDAHL, Z. (Orgs.). **Geografia Cultural**: um Século (3). Rio de Janeiro: EdUERJ, 2002.

BONNICI, Thomas. Avanços e ambiguidades do pós-colonialismo no limiar do século 21. **Légua & meia**: Revista de literatura e diversidade cultural. Feira de Santana: UEFS, v. 4, n. 3, 2005, p. 186-202.

BRAATEN, Carl E.; JENSON, Robert W. (Orgs.). **Dogmática Cristã**. 2.ed. São Leopoldo-RS: Sinodal, 2007, v.2

BRASIL - ADCT. Ato das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição Federal (ADCT) de 1988 In: **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. 2015. Disponível em: [Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm#adct>](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm#adct) Acesso em: 19 fev. 15.

BRASIL. Artigo 68. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. 2015. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao > Acesso em: 25 fev. 2015.

BRASIL. **Constituição Política do Imperio do Brazil (De 25 de Março de 1824)**. 1824. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/Ccivil_03/Constituicao/Constituicao24.htm > Acesso em: 12 fev. 2014.

BRASIL. **Decreto Nº 4.887**, de 20 de novembro de 2003. Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/d4887.htm > Acesso em: 19 fev. 2014.

BRASIL. **Decreto nº 6.040**, de 7 de fevereiro de 2007. Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/decreto/d6040.htm > Acesso em: 25 fev. 2014.

BRASIL. **Lei Complementar nº 19**, de 05 de janeiro de 1996. Dispõe sobre sítio histórico e patrimônio cultural que especifica. Disponível em:

<http://www.gabinetecivil.goias.gov.br/leis_complementares/1996/lei_complementar_n19.htm> Acesso em: 19 fev. 2014.

BRASIL. Lei Estadual nº 11.409 de 21 de janeiro de 1991. Dispõe sobre o sítio histórico e patrimônio cultural que especifica. Disponível em: <http://www.gabinetecivil.go.gov.br/pagina_leis.php?id=4719> Acesso em: 25 fev. 2015.

BRASIL. **Lei Nº 12.015**, de 7 de agosto de 2009. Altera o Título VI da Parte Especial do Decreto-Lei no 2.848, de 7 de dezembro de 1940 - Código Penal, e o art. 1º da Lei no 8.072, de 25 de julho de 1990, que dispõe sobre os crimes hediondos, nos termos do inciso XLIII do art. 5º da Constituição Federal e revoga a Lei no 2.252, de 1º de julho de 1954, que trata de corrupção de menores. Disponível em: < http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2007-2010/2009/Lei/L12015.htm#art2> Acesso em: 17 dez. 2015.

BRASIL. **RI Bolsa Família e Cadastro Único**: CAVALCANTE (GO) – Referência: julho. Brasília: MDS, 2015b. Disponível em: <https://odonto.ufg.br/up/133/o/Calvacante_-_dados_BF_e_Cadunico_julho2015.pdf> Acesso em: 02 nov. 2015.

BRASIL. **RI Bolsa Família e Cadastro Único**: MONTE ALEGRE DE GOIÁS (GO) – Referência: julho. Brasília: MDS, 2015c. Disponível em: <https://odonto.ufg.br/up/133/o/MonteAlegre-dados_BF_e_cadunico_julho2015.pdf> Acesso em: 02 nov. 2015.

BRASIL. **RI Bolsa Família e Cadastro Único**: TERESINA DE GOIÁS (GO) – Referência: julho. Brasília: MDS, 2015a. Disponível em: <https://odonto.ufg.br/up/133/o/Teresina-dados_BF_e_Cadunico_julho_2015.pdf> Acesso em: 02 nov. 2015.

BRETAS, Isabella de Faria. A Caçada da Rainha como incentivo para a prática turística no Estado de Goiás. **Anais...** XV Encuentro de Geógrafos de América Latina, 2015, Havana - Cuba. XV EGAL, 2015, s/p.

BRUM NETO, Helena; SAQUET, Marcos Aurélio. Os territórios da imigração alemã e italiana no Rio Grande do Sul. In: SAQUET, Marcos Aurélio (Org.). **Estudos territoriais na ciência geográfica**. São Paulo: Expressões, 2013, p.165-188.

BÜTTNER, M. Survey article on the history and philosophy of the geography of religion in Germany. **Religion** 10:2 (1980): 86-119.

BUTZER, Karl W. (.Org). **Dimensions of Human Geography**: essays on Some Familiar and Neglected Themes. Chicago: The University of Chicago: Department of Geography, 1978a (Reserch Paper)

BUTZER, Karl W.. Cultural perspectives on Geographical Space. In:_____ (Orgs.). **Dimensions of Human Geography** : essays on Some Familiar and Neglected Themes. Chicago: The University of Chicago: Department of Geography, 1978b (Reserch Paper), p.1-14

CAILLOIS, Roger. **L’homme et le sacré**. Paris: Gallimard, 1950.

CALVANI, Carlos Eduardo B. “Anglicanismo no Brasil”. In: **Revista USP**, n.67. São Paulo: USP-CCS, set.-out. nov./2005.

CALVINO, Ítalo. **As Cidades Invisíveis**. Tradução de Diogo Mainardi. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

CANCLINI, Néstor García. **As culturas populares no capitalismo**. São Paulo: Brasiliense, 1983.

CANCLINI, Néstor García. **Culturas Híbridas**: estratégias para entrar e sair da modernidade. Tradução de Ana Regina Lessa e Heloísa Pezza Cintrão. São Paulo: EDUSP, 1997

CARBALLO, Cristina Teresa. Más Allá De Las Creencias... Hacia una Interpretación Espacial de la Distribución y Diversidad de Cultos en la Argentina. In: _____. **Diversidad cultural, creencias y espacios**: referencias empíricas. Luján: Universidad Nacional de Luján, 2007.

CARRIL, Lourdes de Fátima Bezerra. Quilombo, território e Geografia. **Revista Agrária**. n.3. São Paulo, 2006. p.156-171.

CARRIL, Lourdes de Fátima Bezerra. **Terras de Negros**: herança de quilombos. São Paulo: Scipione, 1997.

CASSIRER, Ernest. **Linguagem e Mito**. 4.ed. Tradução de J. Guinsburg, Mirian. Scahnaiderman. São Paulo: Perspectiva, 2009.

CASSIRER, Ernst. Uma Chave para a Natureza do Homem: o símbolo. In: _____. **Ensaio Sobre o Homem**. Uma Introdução a uma Filosofia da Cultura Humana. Ed: Martins Fontes, São Paulo. 1994, Capítulo II.

CASTELLS, Manuel. **O poder da identidade**: a era da informação: economia, sociedade e cultura. Tradução Klauss B. Gerhardt. Prefácio de Ruth C. L. Cardoso. São Paulo: Paz e Terra, v.2, 1999.

CÉSAR, Elben M. Lenz. **História da evangelização do Brasil**: dos jesuítas aos neopentecostais. Viçosa: Ultimato, 2000.

CHAMBERS, R. **Rural developmente**: putting the lastn first. New York: John Wiley & Sons Inc, 1993.

CHAMBERS, R.; Guijt, I. DRP: después de cinco años, en qué estamos ahora? **Revista Bosques Arboles y comunidades Rurales**, Quito/ Ecuador, n.26, p.4-15, 1995.

CHARDIN, Pierre Teilhard de. **O Fenômeno Humano**. 15.ed. São Paulo: Pensamento Cultrix, 1955.

CHAUÍ, Marilena. **O que é ideologia?** São Paulo: Ed. Brasiliense, 2008.

CLAVAL Paul. Le thème de la religion dans les études géographiques. **Géographie et Cultures**, n.2, p. 123-129, 1992.

CLAVAL Paul. O Tema da Religião nos Estudos Geográficos. **Revista Espaço e Cultura**, UERJ, RJ, n.7, p.37-58, 1999.

CLAVAL, Paul. A geografia cultural no Brasil. In: BARTHE-DELOIZY, F., SERPA, A., (Orgs.). **Visões do Brasil**: estudos culturais em Geografia [online]. Salvador: EDUFBA; Edições L'Harmattan, 2012a, p. 11-25. Disponível em : <<http://books.scielo.org/id/8pk8p/pdf/barthe-9788523212384-02.pdf>> Acesso em : 01 jan 2016.

CLAVAL, Paul. **A Geografia Cultural**. Tradução de Luiz Pimenta e Margareth Pimenta. 3.ed. Florianópolis: UFSC, 2007.

CLAVAL, Paul. Champ et perspectives de la géographie culturelle. **Géographie et cultures**. França, 1992, p.1-25.

CLAVAL, Paul. Comptes Rendus: Xavier de Planhol. Les fondements géographiques de l'histoire de l'Islam. Paris, Flammarion, 1968 [compte rendu]. **Revue Géographique de l'Est Année**. vol. 9, n.3, p. 397-401, 1969. Disponível em : <http://www.persee.fr/doc/rgest_0035-3213_1969_num_9_3_2039_t1_0397_0000_3> Acesso em: 01 jan. 2016.

CLAVAL, Paul. Introdução: uma, ou algumas, abordagem(ns) cultural(is) na geografia humana? In: SERPA, Angelo. (Org.) **Espaços Culturais**: vivências, imaginações e representações. Salvador: EDUFBA, 2008 p.13-29.

CLAVAL, Paul. Mitos e Imaginarios en Geografía. In: LINDÓN, Alicia; HIERNAUX, Daniel (Orgs.). **Geografías de lo imaginário**. Barcelona-México: Anthropos Editorial e Universidad Autónoma Metropolitana – Iztapalapa. Div. Ciencias Sociales y Humanidades, 2012, p. 29-48 (Obras Generales).

CLAVAL, Paul. O território na transição da pós-modernidade. **Revista Geographia**. Ano 1. n.2, p.7-26, 1999b.

CONAMAD. **Convenção Nacional das Assembleias de Deus do Ministério Madureira** (s/d). Disponível em: <http://conamad.com.br/?page_id=8> Acesso em: 19 mar. 14

CONSORTE, Josideth Gomes. A questão do Negro: velhos e novos desafios. **São Paulo em Perspectiva**. São Paulo, Fundação SEADE, ano 5, n.1, p. 85-92, jan./mar. 1991.

CORRÊA, R., L.; ROSENDAHL, Z. A Geografia Cultural no Brasil. **Revista da ANPEGE**, Ponta Grossa, n. 2, p. 97-102, 2005.

CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny (Orgs.). **Paisagem, tempo e cultura**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2004.

CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny. Geografia Cultural: Introduzindo a Temática, os Textos e uma Agenda. In: CORRÊA, R. L.; ROSENDAHL, Zeny (Orgs.). **Introdução à Geografia Cultural**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007. p. 9-18.

COSGROVE, Denis ; JACKSON, Peter. Novos rumos da Geografia Cultural. In: CORRÊA, R. L.; ROSENDAHL, Zeny (Orgs.). **Introdução à Geografia Cultural**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

COSGROVE, Denis. A geografia está em toda parte: cultura e simbolismo nas paisagens humanas. In: CORREA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny (Orgs.). **Paisagem, tempo e cultura**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2004.

COSGROVE, Denis. **Geography and Vision Seeing, Imagining and Representing the World**. New York: IB Tauris, 2008.

COSTA, D. A. S. da & COSTA, B. P. da. Geografia das (micro)territorializações culturais nas praças do centro urbano de Manaus. **Revista do Núcleo de Estudo em Espaço e Representações**. Curitiba, n.1, 2008.

COSTA, Hermisten Maia Pereira da. **O Protestantismo no Brasil**. Ciências da Religião – História e Sociedade. Ano 3, n.3, p. 103-128, 2005.

CRUZ, Kelma; VALENTE, Ana Lúcia E. F.. Produção Familiar, agronegócio e desenvolvimento local sustentável em área remanescente de quilombo – um estudo de caso na Comunidade Kalunga. **Anais...** do Congresso da Sociedade Brasileira de Economia Administração e Sociologia Rural, Vitória ES, 2012, p.1-9. Disponível em: <<http://www.sober.org.br/palestra/12/12O503.pdf>> Acesso em: 10 jul. 2015

CRYOUTREACH. **John Wesley's Dream**. s/p. s/d. Disponível em: <<http://www.cryoutreach.com/john-wesleyss-dream.html>> Acesso em: 27 maio 2015

CUNHA, M. C. **Antropologia do Brasil**: Mito. História. Etnicidade. São Paulo: Brasiliense, 1987.

D'ABADIA, Maria Idelma Vieira. Louvação e proximidade: as festas de padroeiros fora do Brasil. **Boletim Goiano de Geografia**. Goiânia, v. 30, n. 1, p. 93-105, jan./jun. 2010

D'ABADIA, Maria Idelma Vieira; ALMEIDA, Maria Geralda de. Festas Religiosas na Pós Modernidade. In **Revista Geonordeste**, Ano XX, n.2, 2009. Disponível em: <<http://200.17.141.110/pos/geografia/geonordeste/index.php/GeoNordeste/article/view/28>>. Acesso em: 05 jan. 2014.

DAMATTA, Roberto Augusto. **A casa & a rua**: espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil. 5.ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

DAMATTA, Roberto Augusto. **O que faz o brasil, Brasil?** 2.ed. Rio de Janeiro: Editora Rocco, 1984.

DE FRENTE COM GABI, Programa. **Entrevista do Pastor Silas Malafaia**. [vídeo 45min5seg] Data: 03/02/2013. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=9VAIM2PiTc0>> acesso em: 18 fev. 2013.

DEBORD, Guy. **A sociedade do espetáculo**. São Paulo. Contraponto: 2003.

DECKER, Robert D. Saved By Grace. Article by **Protestant Reformed Churches in America**. s/p. 2000. Disponível em: <http://www.prca.org/pamphlets/pamphlet_71.html> acesso em: 12 mar. 2014.

DEFFONTAINES, Pierre. **Géographie et Religions**. 10.ed. Russie / France / Barcelone : Librairie Gallimard, 1948 (Géographie Humaine 21 – Collection dirigée par Pierre Deffontaines).

DEJEAN, Frédéric. Religion et géographie: les approches spatiales du fait religieux. **Anais...** Séminaire du GSRL « Religions et religiosités minoritaires en ultramodernité » le jeudi 14 février 2008, p.1-13.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Qu'est-ce que la philosophie?** Paris: les Éditions de Minuit, 1991.

DEMANGEON, A. Notes et comptes rendus: La géographie psychologique. **Annales de Géographie**, t. 49, n°278-279, p.137-137. 1940.

DEUS, Maria do Socorro; SILVA, Mônica Martins da Silva. **História das Festas e Religiosidades em Goiás**. Goiânia-GO: AGEPEL/UEG, 2002.

DOYLE, R.; KRASNY, M. E. **Participatory rural appraisal as an approach to environmental education in urban community gardens**. Environmental Education Research 2003, p.91-115.

DUARTE, Claudiney. **A igreja visível x igreja invisível**. [Vídeo 11min42seg]. Discipulado 9. Setembro de 2011. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=vlQnhwUtzAw>> Acesso em: 10 fev. 2014.

DURAND, Gilbert. **A Imaginação Simbólica**. Tradução de Carlos Aboim de Brito. Lisboa - Portugal: Edições 70, 1993.

DURAND, Gilbert. **O imaginário**: ensaio acerca das ciências e da filosofia da imagem. Tradução de Renée Eve Levié. 3.ed. - Rio de Janeiro: DIFEL, 2004. (Coleção Enfoques. Filosofia).

DURKHEIM, Émile. **As Formas Elementares da Vida Religiosa**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

DUVIGNAUD, Jean. **Festas e Civilizações**. Tradução de L. F. R. Fontelle. Fortaleza: UFC, 1983.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**. Tradução de Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992. Disponível em: <<http://gepai.yolasite.com/resources/O%20Sagrado%20E%20O%20Profano%20-%20Mircea%20Eliade.pdf>> Acesso em: 10 fev. 2014.

EVOLUÇÃO 4X4. **Quem Somos**. s/d. Disponível em: <<http://www.evolucao4x4.com.br/Pagina.aspx?p=5>> Acesso em: 6 mar. 2013.

FÁBIO, Caio. **O Enigma da Graça**: Um Comentário Bíblico Existencial sobre o Livro de Jó. São Paulo: Prólogos, 2002.

FELDHaus, Fabiano. **A Região do Contestado como espaço de representação do Sagrado**. Dissertação (Mestrado em Geografia), 2008, 169f. Universidade Federal do Paraná. Curitiba, 2008.

FERNANDES, Cleudemar Alves. **Análise do Discurso**: reflexões introdutórias. Goiânia: Trilhas Urbanas, 2005.

FERNANDES, Ednilson. Feira de Jesus. **Exame**, São Paulo, ano. 36. n.18. 4 set. 2002. Disponível em: <<http://exame.abril.com.br/revista-exame/edicoes/774/noticias/feira-de-jesus-m0052329>> Acesso em: 23 mar. 2015.

FERNANDO, Ajith. Deus: a fonte, a origem e o fim da missão. In: TAYLOR, William D. (Org.). **Missiologia Global para o século XXI**: a consulta de Foz do Iguaçu. Londrina: Descoberta Editora LTDA, 2001, p.263-284.

FERREIRA, Agripina Encarnación Alvarez. Paisagem. In: _____. **Dicionário de Imagens, Símbolos, Mitos, Termos e Conceitos Bachelardianos**. Londrina: EDUEL, 2008, p.145.

FERREIRA, Maria Cristina; MALHEIROS, J. Macaísta. O Território: Da Geografia para as Restantes Ciências Sociais? ...**Anais** Actas do I Congresso de Geografia Portuguesa- Portugal: Uma Geografia em mudança, Lisboa: Associação Portuguesa de Geógrafos, 1991, p.33-48.

FIOCRUZ. **GO - Comunidade Kalunga**: quilombolas ainda em busca da titulação plena e da reconquista de suas terras. In: _____. Mapa de Conflitos Envolvendo Injustiça Ambiental e Saúde no Brasil, Brasília: LIS/ICICT/Fiocruz, 2009. Disponível em:<<http://www.conflitoambiental.icict.fiocruz.br/index.php?pag=ficha&cod=136>>. Acesso em: 16 ago. 2015.

FIORAVANTI, Maria Clorinda Soares; SERENO, José Robson Bezerra; NEIVA, Ana Cláudia Gomes Rodrigues; ABUD, Lucas Jacomini; LOBO, Joyce Rodrigues, FRANCESCANTONIO, Diogo di; CARDOSO, Waltuir da Silva; SILVA, Florentino Xavier da; MACHADO, José Ronaldo de Loth. Reintrodução do Gado Curraleiro na Comunidade Quilombola Kalunga de Cavalcante, Goiás, Brasil: Resultados Parciais. **Anais... IX Simpósio Nacional Cerrado: Desafios e estratégias para o equilíbrio entre sociedade, agronegócio e recursos naturais**. E, II Simpósio Internacional Savanas Tropicais. Outubro de 2008. Brasília DF, p.1-7.

FLÁVIO, Luiz Carlos. Território e Memória. In: SAQUET, Marcos Aurélio (Org.). **Estudos territoriais na ciência geográfica**. São Paulo: Expressões, 2013, p.91-106.

FORSYTH, William B. **Jornada no Império: Vida e obra do Dr. Kalley no Brasil**, FIEL, Tradução de Maurício Fonseca dos Santos Junior. São Paulo: Fiel, 2006.

FOSTER, Richard J.. Celebração da Disciplina. São Paulo: Vida, 2001.

FOUCAULT, Michel. **A arqueologia do saber**. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1986.

FOUCAULT, Michel. **A Ordem do Discurso**. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. 5.ed.São Paulo: Edições Loyola, 1999.

FOUCAULT, Michel. Nietzsche, a Genealogia e a História. In: _____. **Microfísica do poder**. 24. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal. 2007. p. 12-23.

FOUCAULT, Michel. **Tecnologias del yo y otros textos afines**. Barcelona: Paidós, 1996.

FRÉMONT, Armand. **A região, Espaço vivido**. Tradução de António Gonçalves. Coimbra: Livraria Almedina, 1980.

FRESTON, Paul, **Religião e política, sim; Igreja e Estado, não**: os evangélicos e a participação política. Viçosa, MG: Ultimato, 2006.

FREUD, Sigmund. **Totem e Tabu**. Rio de Janeiro, Imago, 1974.

FUCHS, C; PÊCHEUX, M. A propósito da análise automática do discurso: atualização e perspectivas. In: GADET, F.; HAK, T. **Por uma análise automática do discurso**: uma introdução à obra de Michel Pêcheux. Tradução de J. Romualdo. 3.ed. Campinas (SP): Editora da Unicamp, 1997.

FURNAS. Governo leva Luz para comunidade de ex-escravos. **Jornal Linha Direta**. n.308, p.6-7, Brasília: Furnas, maio 2004,. Disponível em:< http://www.furnas.com.br/arqtrab/ddppg/revistaonline/linhadireta/LD308_luz.pdf> Acesso em: 11 jul. 2015.

GAARDER, Jostein; HELLERN, Victor; NOTAKER, Henry. **O livro das religiões**. Tradução de Isa Mara Lando. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

GARCÍA, John Jairo Rincón. **Territorialidade e conflito entre indígenas e camponeses no departamento do Cauca, Colômbia - 1991- 2011**. 295 f. Dissertação (Mestrado em Ciências, Geografia) Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro. 2013.

GARRIDO, Bruno Sampaio. Operações enunciativas e discursivas em um culto televisivo da Igreja Universal do Reino de Deus. **Rumores**. ano.5, n.10, p.315-332, julho-dezembro, 2011.

GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1989.

GENNEP, Arnold Van. **Os ritos de passagem**. Tradução Mariano Ferreira. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

GEORGE, Pierre. **Os Métodos da Geografia**. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1972.

GIDDENS, Anthony. A vida em uma sociedade pós-tradicional. In: GIDDENS, Anthony; BECK, Ulrich; LASH, Scott. **Modernização reflexiva**: política, tradição e estética na ordem social moderna. São Paulo: Unesp, 1997. p. 73-133.

GIDDENS, Anthony. **Mundo em Descontrole**. Rio de Janeiro: Record, 2005.

GIDEÕES. **Leia a Bíblia**: Distribuição de Escrituras. Disponível em: <http://www.gideos.org.br/index.php?option=com_content&view=article&id=63&Itemid=87> Acesso em: 20 mar. 2014.

GIL FILHO, Sylvio Fausto. **Espaço sagrado**: estudos da religião. Curitiba: Ibpx, 2008.

GIL FILHO, Sylvio Fausto. Geografia da Religião: Reconstruções teóricas sob o idealismo crítico. In: KOZEL, Salete; SILVA, Josué da Costa; GIL FILHO, Sylvio Fausto. (Orgs.). **Da percepção e cognição a representação**: reconstruções teóricas da Geografia Cultural e Humanista. São Paulo: Terceira Margem; Curitiba: NEER, 2007, p.207-222.

GIL FILHO, Sylvio Fausto. Geografia da religião: reconstruções teóricas sob o idealismo Crítico. In: Colóquio Nacional do Núcleo de Estudos em Espaço e Representações, 1, 2006, Curitiba. **Anais...** Curitiba, editora: 2006.

GIL FILHO, Sylvio Fausto. Por uma geografia do sagrado. **RA'EGA** O Espaço geográfico em análise. Curitiba: Editora UFPR, v.05, 2001. p.67-78.

GIL, R. Análise de Discurso. In: BAUER, M.W; GASKELL, G. **Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som**: um manual prático. 3.ed. Petrópolis – Rio de Janeiro: Vozes, 2002, p.244-270.

GIMÉNEZ, Giberto. Território, cultura e identidades. La región sociocultural. In: BARBERO, J. M.; ROCHE,F.L.; ROBLEDO,A. (Orgs.) **Cultura y Región**. Bogotá: Ces/Universidad Nacional / Ministério de Cultura, 2000, p.87-132.

GIMÉNEZ, Gilberto. Patrimonio e identidad frente a la globalización. In: **Patrimonio Cultural y turismo CUADERNOS 13**. Gestión cultural: planta viva en crecimiento. *Memorias del Tercer Encuentro Internacional de Gestores y Promotores Culturales* (Guadalajara, 2005), México, 2005 p.177-182. Disponível em:<http://www.conaculta.gob.mx/turismocultural/publi/Cuadernos_19_num/cuaderno13.pdf>. Acesso em: 16 ago. 2015.

GIMÉNEZ, Gilberto. Territorio, paisaje y apego socioterritorial. In:_____ **Estudios sobre la cultura y las identidades sociales**. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes / Instituto Coahuilense de Cultura, 2007, p.155-184. (Colección Intersecciones)

Globo Notícias. Mercado da fé movimenta mais de R\$ 12 bilhões por ano no Brasil. G1. Postagem: 03 jan. 2013. Disponível em: <<http://g1.globo.com/sao-paulo/itapetininga-regiao/noticia/2013/01/mercado-da-fe-movimenta-mais-de-r-12-bilhoes-por-ano-no-brasil.html>> Acesso em: 12 out. 2015.

GOMES, José Vitor Lemes; MAGALHÃES, Raul Francisco. MAX WEBER E A RACIONALIDADE: Religião, Política e Ciência. **Teoria e Cultura**. v.3, n. 1/2. p. 79-92 jan./dez. 2008

GOMES, Paulo Cesar da Costa. **Geografia e Modernidade**. 4.ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

GOULART, Rubens da Silva. A trajetória da Fé. **Jornal Aleluia**. São Paulo. Seção Artigos. p. 3. dezembro de 2006.

GUERRA, Antonio Teixeira. **Dicionário geológico-geomorfológico**. 8.ed. Rio de Janeiro: IBGE, 1993.

GUHA, Ranajit. Preface. In: GUHA, Ranajit; SPIVAK, Gayatri Chakravorty (Orgs.). **Selected Subaltern Studies**. New York: Oxford University Press, 1989, p.35-36.

GUSMÃO, Neusa Maria Mendes de. Os direitos dos remanescentes de Quilombos. **Cultura Vozes**, São Paulo, v. 98, n. 6, 1995.

HAESBAERT, R.. Da Desterritorialização e Multiterritorialidade. Rio de Janeiro. In: **Anais...** V Congresso da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Planejamento Urbano e Regional - ANPUR, v. 3, 2001.

HAESBAERT, Rogério. Des-caminhos e perspectivas do território. In: RIBAS, Alexandre Domingues, SPOSITO, Eliseu Savério e SAQUET, Aurélio Marcos (Orgs.). **Território e desenvolvimento: Diferentes Abordagens**. Francisco Beltrão: Unioeste, 2004a.

HAESBAERT, Rogério. Dilema de conceitos: espaço-território e contenção territorial. In: SAQUET, Marcos Aurelio, SPOSITO, Eliseu Savério (Orgs.). **Territórios e territorialidades: teorias, processos e conflitos**. São Paulo: Expressão Popular: UNESP. Programa de Pós-Graduação em Geografia, 2009, p.95-120.

HAESBAERT, Rogério. Identidades Territoriais. In: ROSENDAHL, Zeny; CORRÊA, Roberto Lobato. (Orgs.). **Manifestações da cultura no espaço**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1999. p. 169-190

HAESBAERT, Rogério. Identidades Territoriais: entre a multiterritorialidade e reclusão territorial (ou: do hibridismo cultural à essencialização das identidades). In: ARAÚJO, F. G. B. de; HAESBAERT, R. (Orgs.). **Identidades e territórios: questões e olhares contemporâneos**. Rio de Janeiro: Access, 2007, p.33-56.

HAESBAERT, Rogério. **O mito da desterritorialização**: do “fim dos territórios” à multiterritorialidade. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004b.

HAHN, Carl Joseph. **História do culto protestante no Brasil**. Tradução Antônio G. Mendonça. 2.ed.São Paulo: ASTE, 2011.

HARVEY, David. A pós-modernidade como condição histórica. In: _____. **Condição pós-moderna: uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural**. 15. ed. Tradução de Adail Ubirajara Sobral e Maria Stela Gonçalves. Rio de Janeiro: Edições Loyola, 2006, p.293-295.

HARVEY, David. O corpo como estratégia de acumulação. In: _____ **Espaços de Esperança**. Tradução de Adail Ubirajara Sobral e Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Loyola, 2004, p.135-160.

HATZFELD, Henri. **As Raízes da Religião**: tradição – ritual – valores. Tradução de Armando Pereira da Silva. Lisboa: Instituto Piaget, 1993.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. 3.ed. Petrópolis: Vozes, 2008. (Coleção pensamento humano)

HERVIEU-LÉGER, Danièle. **O peregrino e o convertido**: A religião em movimento. Petrópolis: Editora Vozes, 2008.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. Secularización y modernidad religiosa. In: **Selecciones de Teología**, Barcelona, Facultad de Teología de Catalunya, v. 26, n. 103, p. 217-227, 1987.

HERVIEU-LÉGER, Danièle; CHAMPION, Françoise. **Vers un nouveau Christianisme?** Introduction à la sociologie du christianisme occidental. Paris: Cerf, 2008.

HOBBSAWM, Eric. A invenção das tradições. In: HOBBSAWM, Eric; RANGER, Terence. (Orgs.) **A invenção das tradições**. Tradução de Celina Cardim Cavalcante. 2. ed. São Paulo: Paz e Terra, 1997, p. 9-23.

HOBBSAWM, Eric. **Era dos Extremos: o breve século XX (1914-1991)**. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

HOFMANNSTHAL, Hugo Von. Das Gespräch über Gedichte. In: _____ **Die prosaischen schriften gesammelt**. Berlin: S. Fischer Verlag, 1907, p.77-101.

HOUSE, Zondervan Publishing. **Teologia Cristã em Quadros**. Traduzido por Alderi S. de Matos. 2. imp. São Paulo: Editora Vida, 2000.

HOUTART, François. **Sociologia da Religião**. São Paulo: Ática, 1994.

HUERTA, Antoine. Sur les traces de la géographie culturelle. **Géographie et cultures**. n. 77, 2011, p.1-10.

HUFF JUNIOR, Arnaldo Érico. Reforma Luterana e Luteranismo: teologias e igrejas. In: DIAS, Z. M.; PORTELLA, R.; RODRIGUES, E. (Orgs.). **Protestantes, Evangélicos e (Neo)Pentecostais: história, teologias, igrejas e perspectivas**, São Paulo: Fonte Editorial, 2013, p.87-104.

IBGE. Censo Demográfico de 2000. Disponível em: <http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/censo2000/tendencias_demograficas/tendencias.pdf> Acesso em: 18 fev. 2014

IBGE. Censo Demográfico de 2010. Disponível em: <<http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/censo2010/>> Acesso em: 18 fev. 2014

IHU, Instituto Humanitas Unisinos. Protestantismo: é tempo de refletir. Entrevista especial com Cláudio Kupka, Martin Dreher e Walter Altmann, **Entrevista**. publicada em 31 de outubro de 2011. Disponível em: < <http://www.ihu.unisinos.br/entrevistas/500502-protestantismo-e-tempo-de-refletir-entrevista-especial-com-claudio-kupka-martin-dreher-e-walter-altmann>> Acesso em: 15 fev. 2014

IMB. Instituto Mauro Borges de Pesquisas e Estudos Socioeconômicos. **Índice de Desenvolvimento Humano Municipal**. s/d. Disponível em: < http://www.imb.go.gov.br/viewnot.asp?id_cad=1208&id_not=21> Acesso em: 23 abr. 2015.

INCRA, **Andamento Dos Processos - Quadro Geral**. Brasília: Ministério do Desenvolvimento Agrário, Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária, Diretoria de Ordenamento da Estrutura Fundiária, Coordenação Geral de Regularização de Territórios Quilombolas – Dfq: 2014. Disponível em: <<http://www.incra.gov.br>>

/sites/default/files/uploads/estruturafundiaria/quilombolas/andamento_dosprocessos_pdf.pdf>
Acesso em: 19 ago. 2015

IPB. **História**. s/d, d/p. Disponível em: <<http://www.ipb.org.br/ipb/historia>> Acesso em: 05 maio 2015.

IPHAN - INSTITUTO DE PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL/IPHAN. (Brasil). **Cartas Patrimoniais**. Carta de Brasília 1995. Documento Regional do Cone Sul sobre Autenticidade, em 1995. Brasília, 1995. Ministério da Cultura: IPHAN. Disponível em: <<http://portal.iphan.gov.br/portal/baixaFcdAnexo.do?id=265>> Acesso em: 02 jun. 2012.

JACOB, Cesar Romero et al.. **Atlas da filiação religiosa e indicadores sociais no Brasil**. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2003. Disponível em: <http://horizon.documentation.ird.fr/exl-doc/pleins_textes/divers11-03/010031592.pdf> Acesso em: 3 mar. 2015.

JACOB, Cesar Romero; HEES, Dora Rodrigues; WANIEZ, Philippe. **Religião e território no Brasil**: 1991/2010. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, 2013. Disponível em: <http://www.editora.vrc.puc-rio.br/media/E-book%20Religi%C3%A3o%20e%20Territ%C3%B3rio%20no%20Brasil_1991-2010.pdf> Acesso em: 3 mar. 2015.

KEMNITZ, Eva-Maria von. O Orientalismo na perspectiva de Edward Saïd. **Anais...** Colóquio sobre a Vida, Pensamento e Obra de Edward Saïd. MPPM, Lisboa, Portugal. 2009. Disponível em: <www.mppm-palestina.org/.../25-o-orientalismo-na-perspectiva-de-edwar..> Acesso em: 20 abril 2014.

KOZEL, Salete; SILVA, Josué da Costa; FILIZOLA, Roberto; GIL FILHO, Sylvio Fausto. (Orgs.). **Expedição Amazônica**: desvendando espaço e representações dos festejos em comunidades amazônicas “A festa do Boi-Bumbá: um ato de fé”. Curitiba: SK Ed., 2009.

KOZEL, Salete; SOUZA, Lucileide Feitosa. Parintins, que espaço é esse? Representação espacial sob a ótica do morador e do visitante. In: KOZEL, Salete; SILVA, Josué da Costa; FILIZOLA, Roberto; GIL FILHO, Sylvio Fausto. (Orgs.). **Expedição Amazônica**: desvendando espaço e representações dos festejos em comunidades amazônicas “A festa do Boi-Bumbá: um ato de fé”. Curitiba: SK Ed., 2009. p.117-144.

LA BLACHE, Paul de. NOSSOS CLÁSSICOS I. Geografia Geral Os Gêneros de Vida na Geografia Humana - Primeiro artigo. **GEOgraphia**. Ano.7, n.13, p.113-130, 2005. Disponível em : <<http://www.uff.br/geographia/ojs/index.php/geographia/article/view/182/174>> Acesso em: 13 jan. 2015.

LABACHE, Lucette; MARTIN, Monique de Saint. Fronteiras, trajetórias e experiências de rupturas. **Educ. Soc.**, Campinas (SP), vol. 29, n. 103, p. 333-354, maio/ago. 2008. Disponível em: <<http://www.cedes.unicamp.br>> acesso em: 10 out 2012.

LEÃO NETO, J. V. M. **Sola Fide, Sola Gratia e Sola Scriptura**: O erro definitivo de qualquer compreensão monossêmica. São Paulo: Clube de Autores, 2012.

LELOUP, J.Y.; HENNEZEL, M. **A arte de morrer**: tradições religiosas e espiritualidade humanista diante da morte na atualidade. 6.ed. Petrópolis: Vozes, 2003.

LÉONARD, E. G. **O Protestantismo Brasileiro**: estudo de eclesiologia e história social. Tradução: Linneu de Camargo Schützer. 2.ed. Rio de Janeiro e São Paulo: JERP/ASTE, 1981.

LIMA, Fernando Raphael Ferro de; DIAS, Agemir de Carvalho. Geografia da Religião no Brasil: censos demográficos e transformações recentes. **Mercator** - Revista de Geografia da UFC, ano 08, n.16, p.111-124, 2009.

LIMA, Luana Nunes Martins de. **Da folia ao giro da Santa**: território-lugar e identidade na Romaria Kalunga de N. Sra. Aparecida, 2014, 198 f. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Goiás, 2014.

LINDOSO, Dirceu. **A utopia armada**: rebeliões de pobres nas matas do Tombo Real (1832-1850). Alagoas: UFAL, 2005 (Coleção nordestina)

LOWENTHAL, David. Geografia, experiência e imaginação: em direção a uma epistemologia geográfica. In: CHRISTOFOLETTI, Antonio (Org.). **Perspectivas da Geografia**. São Paulo: DIFEL, 1982, p. 103-141.

LUCHIARI, Maria Tereza Duarte Paes. A (Re)Significação da paisagem no período contemporâneo. In: ROSENDAHL, Zeny; CORRÊA, Roberto Lobato (Orgs.). **Paisagem, imaginário e espaço**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001, p. 9-28.

LUZ, Marcelo da. **Onde a Religião Termina?**. Foz do Iguaçu: Editares, 2011.

MAFFESOLI, Michel. Entrevista: O imaginário é uma realidade. **Revista Famecos**. Porto Alegre. n.15. agosto, 2001. p. 74-82.

MAIA, C. E. S. Geografia das vestimentas: dos clássicos às tendências. **Boletim Goiano de Geografia**. (Online). Goiânia, v. 35, n. 2, p. 195-216, maio/ago. 2015

MAIA, C. E. S. **Enlaces Geográficos de um Mundo Festivo**: Pirenópolis – a tradição cavalheiresca e sua rede organizacional. (Tese – doutorado em geografia) Rio de Janeiro: PPGG/UFRJ, 2002.

MAIA, C. E. S. Ensaio Interpretativo da dimensão espacial das festas populares: proposições sobre festas brasileiras. In: ROSENDAHL, Zeny; CORRÊA, Roberto Lobato. **Manifestações da cultura no espaço**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1999, p.191-218.

MAINARDI, Diogo. Menos deus, por favor. **Revista Veja**. 11 de junho de 2003, p.127. edição 1806, ano.36, n.23. São Paulo: Editora Abril, 2003.

MAINGUENEAU, Dominique: **Novas Tendências em Análise do Discurso**. Campinas (SP): Pontes: 2006.

MARIANO, Ricardo. **Neopentecostais**: Sociologia do novo pentecostalismo no Brasil. 2.ed. São Paulo: Loyola, 2005.

MARINHO, T. A. **Identidade e territorialidade entre os Kalunga do Vão do Moleque**. 2008. Dissertação (Mestrado em Sociologia) Programa de Pós-Graduação em Sociologia – UFG, Goiânia, 2008.

MARQUES, João Francisco. Oração e devoções. In: AZEVEDO, Carlos Moreira (Org.). **História Religiosa de Portugal**. v.2, Lisboa-Portugal: Editora Círculo de Leitores, 2000, p.650-658.

MARTINS, Anita. Primeira visita de um papa ao Brasil foi em 1980. **Notícia Abril**. 26 abr. 2007. 20:40. s/p. Disponível em: < http://www.abril.com.br/noticia/diversao/no_229807.shtml > Acesso em: 21 ago. 2015.

MARTINS, José de Souza. **Fronteira**: a degradação do outro nos confins do humano. São Paulo: Contexto, 2009.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. “Feuerbach: oposição das concepções materialista e idealista”. In: _____. **A Ideologia Alemã**. Tradução de Luis Claudio de Castro e Costa. São Paulo: Martins Fontes, 1998, p.5-87. (Clássicos)

MATOS, Alderi Souza de. **Breve História do Protestantismo no Brasil**. São Paulo: Centro Presbiteriano de Pós-graduação Andrew Jumper do Instituto Presbiteriano Mackenzie (IPM), s/d. Disponível em: <<http://www.mackenzie.com.br/6994.html>> Acesso em: 17 fev. 2014.

MATOS, Alderi Souza de. **Igreja e Estado: uma visão panorâmica**. São Paulo: Centro Presbiteriano de Pós-graduação Andrew Jumper do Instituto Presbiteriano Mackenzie (IPM), 2011. Disponível em: < <http://www.mackenzie.br/7113.html> > Acesso em: 28 fev. 2015.

MATOS, Alderi Souza de. Liturgia e culto: reflexões à luz das Escrituras e da história cristã. **Revista Ultimato**. ed. 322, coluna de história, jan. e fev. 2010, p.1-2. Disponível em: <<http://www.ultimato.com.br/revista/artigos/322/liturgia-e-culto-reflexoes-a-luz-das-escrituras-e-da-historia-crista>> Acesso em: 5 dez. 2015.

MATTEU, Douglas de; SITA, Mauricio; OGATA, Massaru (Orgs.). **Treinamentos Comportamentais**. São Paulo: Editora Ser Mais, 2013.

MENDONÇA, Antonio Gouvêa. O protestantismo no Brasil e suas encruzilhadas. **Revista USP**, São Paulo, n.67, p. 48-67, setembro/novembro, 2005.

MENDONÇA, Antônio Gouvêia. **O Celeste Porvir**: a inserção do protestantismo no Brasil. São Paulo: EDUSP, 2008.

MENDOZA, Josefina G. et ali. **El pensamiento geográfico**. Madri: Alianza, 1988.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da percepção**. 3.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **O visível e o invisível**. Tradução de José Artur Gianotti e Armando Mora d'Oliveira. 4.ed. 3.reimpr. São Paulo: Perspectiva, 2007 – Coleção Debates.

MIAF, Missão para o Interior da África. **Projetos**. s/d. Disponível em: <<http://www.miaf.org.br/projetos.asp>> Acesso em: 11 jan. 2015.

MOLTMANN, Jürgen. **No fim, o início**: breve tratado sobre a esperança. Tradução de Irineu J. Rabuske. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

MOREIRA, Ruy. Espacidade: uma reflexão sobre o problema da ontologia do espaço. CORRÊA, Aureanice de Mello; OLIVEIRA, Márcio Piñon de; COELHO, Maria Célia Nunes (Orgs.) **O Brasil, a América Latina e o mundo: espacialidades contemporâneas** – V. I. Rio de Janeiro: Lamparina, FAPERJ, ANPEGE, 2008, p.55-65.

MOSCOVICI, Serge. **Representações sociais**: investigações em psicologia social. Tradução de Pedrinho A. Guareschi. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003.

MOTA, R. D. **Relatório de Trabalho de Campo**: Sítio Kalunga – Teresina de Goiás, Cavalcante e Monte Alegre de Goiás. Goiânia, 2014.

NASCIMENTO, Maria Amélia Leite S. Geomorfologia Do Estado De Goiás. **Boletim Goiano de Geografia**. v.12, n.1, Goiânia: UFG, Jan./Dez. 1991.

NASCIMENTO, Virgílio. Estudo sobre libertação e quebra de maldições. **Blog Ev Virgilio Nascimento**. Estudos Bíblicos. Igreja Batista Getsêmani– Missão Nova Lima – MG. 23 de fevereiro de 2012. Disponível em: <<http://evvirgilionascimento.blogspot.com.br/2012/02/estudo-sobre-libertacao-e-quebra-de.html>> Acesso em: 3 dez 2015.

NEIVA, Ana Cláudia Gomes Rodrigues. **Caracterização socioeconômica da comunidade quilombola Kalunga e proposta de reintrodução do bovino Curraleiro como alternativa de geração de renda**. 2009. 138 f. Tese (Doutorado). Universidade Federal de Goiás, Escola de Veterinária, Goiânia. 2009.

NERI, Marcelo Côrtes (.Org). **Novo Mapa das Religiões**. Rio de Janeiro: FGV, CPS, 2011. Disponível em: <http://www.cps.fgv.br/cps/bd/rel3/REN_texto_FGV_CPS_Neri.pdf> Acesso em: 10 maio 2015.

NIEBUHR, H. R. **Cristo e Cultura**. Tradução de Jovelino Pereira Ramos. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira S. A, 1997. (Volume 3 da Série encontro e diálogos).

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Além do bem e do mal**. Prelúdio a uma filosofia do futuro. Tradução de Paulo César de Souza, 2. ed. São Paulo Companhia das Letras, 1992

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Humano, demasiado Humano**: um livro para espíritos livres. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

NOGUÉ, J.; ROMERO, J. Otras geografías, otros tiempos, nuevas y viejas preguntas, viejas y nuevas respuestas. In: NOGUÉ, J.; ROMERO, J. (direc). **Las Otras Geografías**. Valencia: Tirant La Blanch, 2006, p.15-49.

NOGUÉ, Joan. Paisage, Territorio y Sociedad Civil. **Revista da ANPEGE**, v. 7, n. 7, p. 3-12, jan./jul. 2011.

NOGUEIRA, Sebastiana. Profecia e Glossolalia em Corinto. **Revista Oracula** 4.8. 2008, p.81-120. Disponível em: <<https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/oracula/article/viewFile/5865/4739>> Acesso em: 20 jul. 2015.

NOGUEIRA, Amélia Regina Batista. Uma interpretação fenomenológica da geografia. In: GALENO, Alex; SILVA, Aldo Aloísio Dantas da (Orgs.). **Geografia ciência dos complexus: ensaios transdisciplinares**. Porto Alegre: Sulina, 2004.

NOVAES, Regina Reyes. A divina política. Notas sobre as relações delicadas entre religião e política. **Revista USP**, São Paulo, n.49, p. 60-81, março/maio 2001.

ORLANDI, Eni P. **Análise de Discurso: Princípios e procedimentos**. 6.ed. Campinas (SP): Pontes, 2005.

OTTO, Rudolf. **O Sagrado**. Lisboa: Edições 70, 2007.

PAEGLE, Eduardo Guilherme de Moura. A “McDonaldização” da fé – um estudo sobre os evangélicos brasileiros. **Revista Eletrônica do Núcleo de Estudos e Pesquisa do Protestantismo (NEPP)** da Escola Superior de Teologia Vol.17, set.-dez. 2008. Disponível em:<<http://www3.est.edu.br/nepp86>> Acesso em: 6 out. 2015.

PARK, C. Religion and geography. In: HINNELL, J. (Org). **Routledge Companion to the Study of Religion**. London: Routledge, 2004, p.1-29. Disponível em: <<http://www.lancaster.ac.uk/staff/gyaccp/geography%20and%20religion.pdf>> Acesso em: 14 fev 2014.

PARK, Chris C.. **Sacred Worlds: an introduction to Geography and Religion**. New York: Routledge, 1994.

PAULINO, E. T.; ALMEIDA, Rosemeire Aparecida de. **Terra e território: a questão camponesa no capitalismo**. 1. ed. v. 1. São Paulo: Expressão Popular, 2010.

PÊCHEUX, M. A análise automática do discurso (AAD-69). In: GADET, F; HAK, T. (Orgs.). **Por uma análise automática do discurso: uma introdução à obra de Michel Pêcheux**. 2.ed. Campinas (SP): Ed Unicamp, 1993, p.61-105.

PÊCHEUX, M. **Semântica e discurso: uma crítica à afirmação do óbvio**. Traduzido por Eni P. Orlandi (et. al.). 4.ed., Campinas (SP): Ed Unicamp, 2009.

PEIRANO, Mariza. **O dito e o feito: ensaios de antropologia dos rituais**. Rio de Janeiro: Relume Dumará : Núcleo de Antropologia da Política/UFRJ, 2002

PEIRANO, Mariza. **Rituais ontem e hoje**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

PEREIRA, Clévisson Junior. Resenha: Espaço sagrado: estudos em geografia da religião. **Revista Brasileira de História das Religiões**. ANPUH, Ano II, n. 5, Set. 2009, p.303-306. Disponível em: < http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pdf4/texto_%2014%20resenha.pdf > Acesso em: 24 fev. 2015.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. Além das fronteiras. In: MARTINS, Maria Helena. **Fronteiras culturais**: Brasil, Argentina e Uruguai. Porto Alegre: Atelier Editorial, 2002, p.35-39.

PESCH, Edison Henrique. Aspectos Hermenêuticos em Santo Agostinho. **Revista Eletrônica do Curso de Teologia**. Teologia e Espiritualidade. n.4. outubro, 2014, p. 51-65. Disponível em: <http://www.fatadc.com.br/site/revista/4_edicao/04.pdf> Acesso em: 25 jul. 2015.

PIEDRA, Arturo. **Evangelização Protestante na América Latina**: Análise das razões que justificaram e promoveram a expansão protestante (1830-1960) – Parte 1. Tradução de Roseli Schrader Giese. São Leopoldo: Sinodal; Equador: CLAI, 2006.

PINK, Arthur W. **Os atributos de Deus**. Tradução de Odayr Olivetti. São Paulo: Publicações Evangélicas Seleccionadas, 1990.

POSSENTI, Sírio. **Os Limites do Discurso**. Curitiba: Criar Edições, 2002.

QUAINI, Massimo. As Cidades Invisíveis de Ítalo Calvino: uma ligação de Geografia. In: SAQUET, Marcos Aurelio, SPOSITO, Eliseu Savério (Orgs.). **Territórios e territorialidades**: teorias, processos e conflitos. São Paulo: Expressão Popular: UNESP. Programa de Pós-Graduação em Geografia, 2009, p.121-142.

RAFFESTIN, Claude. **Por uma geografia do poder**. Tradução de Maria Cecília. França. São Paulo: Ática, 1993 (série temas)

RAMOS, Arthur. **O Negro na civilização brasileira**. Rio de Janeiro: Livraria-Editora Casa do Estudante, 1971. Col. Arthur Ramos. v. 1.

RAMOS, José Lauro Araújo. Icterícia do Recém-nascido: aspectos atuais. **Revista da Faculdade de Ciências Médicas de Sorocaba**. PUCSP. V.4, n.1-2, p.17-30, 2002. Disponível em: <revistas.pucsp.br/index.php/rfcms/article/download/91/35> Acesso em: 20 mar. 2015.

RAMOS, Rita de Cássia de Souza Soares; SALVI, Rosana Figueiredo. Análise de conteúdo e análise do discurso em educação Matemática: um olhar sobre a produção em periódicos Qualis A1 e A2. **Anais... IV Seminário Internacional de Pesquisa Em Educação Matemática**. Brasília, 2009.

RAMOS, Robson. **Evangelização no Mercado Pós-moderno**. Viçosa: Ultimato, 2003.

REILY, Duncan Alexander. **História Documental do Protestantismo no Brasil**. São Paulo: ASTE, 2003.

REIMER, Haroldo. Sobre economia no antigo Israel e no espelho de textos da Bíblia Hebraica. In: REINER, Ivone Richter (Org.), **Economia no Mundo Bíblico**: Enfoques sociais históricos e teológicos. São Leopoldo/RS: CEB/Editora Sinodal, 2006, p.7-32.

RELPH, Edward W. **Place and Placelessness**. Londres: Pion, 1976.

RIBEIRO, Jorge Ponciano. Reflexões sobre o lugar de uma Psicologia da Religião. **Rev. abordagem gestalt**. vol.14, n.2, p. 197-204, 2008.

RIBEIRO, Jorge Ponciano. Religião e Psicologia. In: HOLANDA, Adriano (.Org). **Psicologia, Religiosidade e Fenomenologia**. Campinas (SP): Alínea Editora, 2004, p. 11-36.

RICCI, M. **Glossolalia e organização do sistema simbólico Pentecostal**. 2006, 184 f., Dissertação (Mestrado em Sociologia), Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista, Araraquara, 2006.

RIEUCAU, Jean. Sociétés et identification territoriale. Permanence des lieux, territorialités religieuses et festives sur le littoral au golfe du Lion. In: **Annales de Géographie**. 1998, t.107, n.604. p. 610-636.

RODRIGUES, Welfany Nolasco. **O Culto Cristão**: Liturgia Bíblica, Histórica E Prática. Varginha/MG: Editora AGBook, 2014 (Ebook).

RODRÍGUEZ, Ileana. Hegemonía y dominio: subalternidad, un significado flotante. In: **Teorías sin disciplina** (latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate). Edición de Santiago Castro-Gómez y Eduardo Mendieta. México: Miguel Ángel Porrúa, 1998. Disponível em: <<http://www.ensayistas.org/critica/teoria/castro/rodriguez.htm>> Acesso em: 30 maio 2015.

ROSA, Edna F. Comunidade quilombola Kalunga: entre o direito étnico, as políticas públicas e a legislação ambiental. In: THEODORO, Suzi; DUARTE, Laura; VIANA, João (Orgs.). **Agroecologia: um novo caminho para extensão rural sustentável**. Rio de Janeiro: Garamond, 2009. p. 55-68.

ROSA, Wagner José da. **O Campesinato como Modo de Vida**. Dourados: Publicação UFGD, 2012. Disponível em: < http://www.ufgd.edu.br/fch/ciencias-sociais-pronera/publicacoes-do-curso/o-campesinato-como-modo-de-vida/at_download/file> Acesso em: 13 abril 2014.

ROSENDAHL, Zeny. Construindo a Geografia da Religião no Brasil. **Revista Espaço e Cultura**: NEPEC/UERJ/RJ. n. 15. Ano 2003. p. 1-13. Disponível em: <<http://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/espacoecultura/article/view/7734>> Acesso em: 25 fev. 2015.

ROSENDAHL, Zeny. Geografia da religião: uma proposição temática. **GEOUSP - Espaço e Tempo**, São Paulo, n. 11, p.9-19, 2002.

ROSENDAHL, Zeny. Religião e Espaço caminhos da construção teórica: ratificando e exemplificando as relações entre espaço e religião. In: ROSENDAHL, Zeny; CORREA, Roberto Lobato. (Orgs.) **Espaço e Cultura**: pluralidade temática. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2008 p.47-78.

ROSENDAHL, Zeny. Território E Territorialidade: uma perspectiva geográfica para o estudo da Religião. **Anais...** do X Encontro de Geógrafos da América Latina – 20 a 26 de março de 2005 – Universidade de São Paulo, p. 12928-12942.

SAHR, Cicilian Luiza Löwen; LEGELSKI, Francine; TOMASI, Tanize; ALVES, Ana Paula Aparecida Ferreira; TUZINO, Yolanda Maria Muniz; FERREIRA, Patricia. **Geograficidades Quilombolas**: estudo etnográfico da comunidade de São João, Adrianópolis – Paraná. Ponta Grossa: Editora UEPG, 2011.

SAID, Edward W. Representar al colonizado: Los interlocutores de la antropología. In: STEPHAN, Beatriz González. **Cultura y Tercer Mundo**: Cambios en el saber académico. Caracas: Editorial Nueva Sociedad, 1996, p. 23-59.

SALGUEIRO, Teresa Barata. O Mundo está cada vez mais pequeno: Reflexão sobre o espaço geográfico. In: **...Anais** Actas do I Congresso de Geografia Portuguesa – Portugal: Uma Geografia em Mudança?. Lisboa: Associação Portuguesa de Geógrafos, 1991, p.19-32.

SANTANA, Robson. **Projeto Crianças Kalungas para Cristo 2013**. [vídeo 5min6seg] 25 de julho de 2013. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=ucxIxyHoyUQ>> Acesso em: 29 jul. 2013.

SANTOS, Maria da Graças M. Poças. **Espiritualidade, turismo e território**: estudo geográfico de Fátima. Estoril: Principia, 2006.

SANTOS, Mário Ferreira dos. **Cristianismo**: a religião do homem. Bauru, SP: EDUSC, 2003.

SANTOS, Milton. **Metamorfose do Espaço Habitado**. 3.ed. São Paulo: Hucitec, 1994.

SAQUET, Marcos Aurélio. Por uma abordagem territorial. In: SAQUET, Marcos Aurélio; SPOSITO, Eliseu Savério (Orgs.). **Territórios e territorialidades**: teorias, processos e conflitos. São Paulo: Expressão Popular - UNESP. Programa de Pós-Graduação em Geografia, 2009, p.73-94.

SCHMITT, Alessandra; TURATTI, Maria Cecília Manzoli; CARVALHO, Maria Celina Pereira de. A atualização do conceito de quilombo: identidade e território nas definições teóricas. **Ambiente & Sociedade**. Ano V. n.10. 2002.

SEGPLAN – IMB. Secretaria de Estado de Gestão e Planejamento de Goiás, s/d. Disponível em: <http://www.seplan.go.gov.br/sepin/perfilweb/estatistica_bde.asp> Acesso em: 23 abr. 2015.

SEPPIR. Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial. **Perfil das Comunidades Quilombolas**: Alcantara, Ivaparunduva e Kalunga. Instrumento Facilitador para o Agenciamento de Políticas Públicas. Programa Brasil Quilombola do Governo Federal, 2004.

SILVA, A. S da; GIL FILHO, S. F. Geografia da Religião a partir das formas simbólicas em Ernst Cassirer: um estudo da Igreja Internacional da Graça de Deus no Brasil. **REVER – Revista de Estudos da Religião**, p.73-91, São Paulo, junho 2009. Disponível em: www.pucsp.br/rever/rv2_2009/t_silva.pdf. Acessado em: 05 maio 2015.

SILVA, Carlos H. do C. Aposiópesis: O silêncio na linguagem dos místicos. **Didaskalia XLI** – Universidade Católica Portuguesa, Lisboa. n.2. ano 1. p. 99-184, 2011.. Disponível em: <http://repositorio.ucp.pt/bitstream/10400.14/10179/1/pp.%2099-184_Carlos%20H.%20do%20C.%20Silva.pdf> Acesso em: 19 jul. 2015.

SILVA, Edilson. **Carta**: Projeto kalungas - MIAF. 05 de setembro de 2006. Disponível em: <http://www.uniaonet.com/kalungas.htm>> Acesso em: 19 jul. 2015.

SILVA, Eliane Moura; KARNAL, Leandro. **O Ensino Religioso na Escola Pública do Estado de São Paulo**. 1.vol. São Paulo: Secretaria de Estado da Educação, UNICAMP, 2002.

SILVA, Jeane Medeiros. Análise do Discurso e Pesquisa qualitativa na Geografia. In: RAMIRES, Cesar de Lima; PESSOA, Vera Lúcia Salazar (Orgs.). **Geografia e pesquisa qualitativa**: nas trilhas da investigação. Uberlândia: Assis, 2009, p. 91-122.

SILVA, Joseli Maria. Corpo, corporeidade e espaço na análise geográfica. In: HEIDRICH, Álvaro Luiz; COSTA, Benhur Pinós da; PIRES, Cláudia Luisa Zeferino (Orgs.). **Maneiras de ler**: geografia e cultura. Porto Alegre: Imprensa Livre: Compasso Lugar Cultura, 2013b, p.28-36.

SILVA, Martiniano José da. **Quilombos do Brasil Central**: séculos XVIII e XIX (1719-1888) – Introdução ao estudo da escravidão. Dissertação (Mestrado). Instituto de Ciências e Letras da Universidade Federal de Goiás. Goiânia. 1998.

SILVA, Mary Anne Vieira. **Dinâmicas territoriais do sagrado de matriz africana**: o candomblé em Goiânia e Região Metropolitana. 2013. 244 f. Tese (Doutorado) – Universidade Federal de Goiás, Instituto de Estudos Socioambientais, Goiânia, 2013a.

SILVA, Obdália Santana Ferraz. Os ditos e os não-ditos do discurso: movimentos de sentidos por entre os implícitos da linguagem. **Revista Faced**, Salvador, n.14, p.39-53, jul./dez. 2008.

SIMMEL, Georg. **A Filosofia da Paisagem**. Tradução de Artur Morão. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2009. (Coleção: Textos Clássicos de Filosofia)

SMITH, Wilfred Cantwell. **The Meaning and End of Religion**. Londres: SPCK, 1978.

SOLÍMEO, Gustavo Antônio; SOLÍMEO, Luiz Sérgio. **Anjos e Demônios**: a luta contra o poder das trevas. São Paulo: Editora Artpress, 1994.

SORRE, Max. A Geografia Humana - introdução. Traduzido de El hombre en la tierra, Introducción. Editorial Labor, S/A, Barcelona, 1967. In: **GEographia**, Ano V. n.10. 2003, p.137-143. Disponível em: <www.uff.br/geographia/ojs/index.php/geographia/article/viewFile/133/130> Acesso em: 10 jan. 2015

SOUSA, Ana Maria Borges de. Educação Biocêntrica: um caminho para superação da violência escolar. **Anais...** 26ª Reunião da ANPED: Novo Governo. Novas Políticas? 5 a 8 de outubro de 2003, p.1-14. Disponível em: <<http://26reuniao.anped.org.br/trabalhos/06tanams.pdf>> Acesso em: 21 nov. 2015.

SOUSA, Bertone de Oliveira. **A Teologia da Prosperidade e a redefinição do Protestantismo Brasileiro**: uma abordagem à luz da análise do discurso. Revista Brasileira de História das Religiões. ANPUH, Ano IV, n. 11, Setembro 2011. Disponível em: <<http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/index.html>> Acesso em: 20 out. 2015

SOUZA, Alexandre Carneiro de. **Pentecostalismo**: de onde vem, para onde vai?; um desafio às leituras contemporâneas da religiosidade brasileira. Viçosa: Ultimato, 2004.

SOUZA, Bárbara Oliveira. **Aquilombar-se: Panorama Histórico, Identitário e Político do Movimento Quilombola Brasileiro**. 2008, 204f., Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Departamento de Antropologia. Instituto de Ciências Sociais. Universidade de Brasília. Brasília, 2008.

SOUZA, José Arilson Xavier de. Religião : um tema cultural de interesse geográfico. In: **Revista da Casa da Geografia de Sobral**, Sobral-CE, v.12, n.1, p.69-80, 2010.

SOUZA, José Roberto de. Mapeamento Histórico do(s) Protestantismo(s) em Terra Brasilis: O Protestantismo de Missão e a contribuição de Ashbel Green Simonton. **Paralellus**, Recife, Ano 2, n. 4, jul./dez. 2011, p. 137-155.

SOUZA, Marcelo Lopes de. O território: sobre espaço e poder, autonomia e desenvolvimento. In: CASTRO, Iná Elias; GOMES, Paulo César da Costa; CORREA, Roberto Lobato (Org.). **Geografia: conceitos e temas**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995. p 77-116.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. Introduction - Subaltern studies: desconstruting historiography. In: GUHA, Ranajit; SPIVAK, Gayatri Chakravorty (Orgs.). **Selected Subaltern Studies**. New York: Oxford University Press, 1988, p. 3–32.

SPIVAK, Gaytri Chakravorty. Foreword: Upon Reading the Companion to Postcolonial Studies. In: SCHWARZ, Henry; RAY, Sangeeta (Orgs.). **A Companion to Postcolonial Studies**. Austrália: Blackwell Publishing, 2005, p.xv-xii.

SPIVAK, Gaytri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** Tradução de Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa e André Pereira Feitosa. Belo Horizonte: UFMG, 2010.

SPOSITO, Eliseu Savério. Sobre o conceito de território: Um exercício metodológico para a leitura da formação territorial do sudoeste do Paraná. In: RIBAS, Alexandre Domingues, SPOSITO, Eliseu Savério e SAQUET, Aurelio Marcos (Orgs.). **Território e desenvolvimento: Diferentes Abordagens**. Francisco Beltrão: Unioeste, 2004.

STADNIKY, Hilda Pivaró. Fronteira e Mito: Turner e o agrarismo norte-americano. In: **Cyta-Ciência Y Técnica Administrativa**. Vol. 6, n. 32, dezembro, 2007 s/p.

STEIL, Carlos Alberto. Catolicismo e Cultura. In: VALLA, Victor Vicente (.Org). **Religião e Cultura Popular**. Rio de Janeiro: DP&A, 2011, p.9-40.

STEYER, Walter O. Da Igreja Cristã Primitiva até a Reforma. In: KUCHENBECKER, Valter (Org.). **O homem e o sagrado: a religiosidade através dos tempos**. 8.ed. Canoas: Ed da ULBRA, 2006, p.103-140.

TAYLOR, C. **Multiculturalisme**. Paris: Aubier, 1994.

TEIXEIRA NETO, Antônio. **Goiás em preto e branco**. Goiânia, 2015. (Inédito – no prelo).

THOMPSON, Frank Charles. Esboços de Estudos Bíblicos: estudos da Bíblia reunidos por períodos e livros. In: BÍBLIA SAGRADA. Português. **Bíblia de Referência Thompson: antigo e novo testamento**. Tradução de João Ferreira de Almeida.16.ed. Brasília: Editora Vida/Sociedade Bíblica do Brasil, 2005, p.1.374-1.491.

TONDINELLI, Tiago. A concepção de real em Mário Ferreira dos Santos. In: **Filosofia Concreta**. 2.ed. s/d. s/p. Disponível em: <https://filosofiaconcreta.wordpress.com/edicao-no-2/a-concepcao-de-real-em-mario-ferreira-dos-santos/>> Acesso em: 09 mar 2015.

TORRES, Jair Zapata. **Espacio y territorio sagrado**. Lógica del “ordenamiento” territorial indígena. Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Arquitectura. Medellín, 2010.

TREVISAN, Lauro. **A Fé que remove montanhas**: uma ciência do poder da mente. Lisboa: Editora Dinalivro, 2003.

TRICART, J. O campo na dialética da Geografia. **Revista do Departamento de Geografia da Universidade de São Paulo**. São Paulo, v.19, p. 104-110, 2006.

TUAN, Yi-Fu. A Life of Learning. **American Conuncil of Learned Societies**. Ocasional paper. n.42. 1998. Disponível em: <http://www.acls.org/Publications/OP/Haskins/1998_YiFuTuan.pdf> Acesso em: 20 fev. 2014.

TUAN, Yi-Fu. **Espaço e lugar**: a perspectiva da experiência. Tradução de Livia de Oliveira. São Paulo: Difel, 1983.

TUAN, Yi-Fu. Espaço, tempo, lugar: um arcabouço humanista. **Geograficidade** v.01, n.01, Inverno 2011.

TUAN, Yi-Fu. Humanistic Geography. **Annals of the Association of American**, v.66, n.2, jun/1976.

TUAN, Yi-Fu. **Paisagens do medo**. Tradução de Livia de Oliveira. São Paulo: Unesp, 2005.

TURNER, Victor. **A floresta dos Símbolos**: Aspectos do ritual Ndembu. Tradução de Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto. Niterói, RJ: EdUFF, 2005.

UNAMUNO, Miguel de. A Minha Religião. Tradução de João da Silva Gama. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2008 - (Coleção: Textos Clássicos de Filosofia).

VELLOSO, Alessandra D'Aqui. **Mapeando narrativas: uma análise do processo histórico-espacial da comunidade do Engenho II – Kalunga**. 2006, 162p. Dissertação (Mestrado em Geografia). Departamento de Geografia, Universidade de Brasília, Brasília, 2006.

VERDEJO, M. E. **Diagnóstico Rural Participativo**. Brasília: MDA/Secretaria da Agricultura Familiar, 2006.

VERDETE, Carlos. **História da Igreja Católica**: Das origens até ao Cisma do Oriente (1054). Vol.1. São Paulo: Paulus, 2009.

VOGT, Carlos. **A utilidade do conhecimento**. Discurso proferido na École Normale Supérieure de Lyon, França. Goiânia: Gráfica UFG, 2005.

WATANABE, Tiago Hideo Barbosa. A construção da diferença no protestantismo brasileiro. **Dossiê Religião Revista Aulas**. n.4. 2007.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomaz Tadeu da; HALL, Stuart; WOODWARD, Kathryn. (Orgs.) **Identidade e diferença**: a perspectiva dos estudos culturais. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva. 9. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009, p.7-72.

ZILLI, Bento Ailton. **O Tempo e o Espaço Sagrado à luz da Teologia de Jürgen Moltmann**. Dissertação (Mestrado em Teologia Sistemática) 2012, 104p. Programa de Pós-Graduação em Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul Faculdade de Teologia. Porto Alegre, 2012. Disponível em: <<http://repositorio.pucrs.br/dspace/bitstream/10923/5284/1/000446328-Texto%2BCompleto-0.pdf>> Acesso em: 30 out. 2015.

APÊNDICE A

AUTORIZAÇÃO PARA COLETA DOS DISCURSOS

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO - TCLE

Você/Sr./Sra. está sendo convidado(a) a participar, como voluntário(a), da pesquisa intitulada “O Protestantismo nas territorialidades e na identidade territorial da Comunidade Quilombola Kalunga – Goiás”. Meu nome é Rosiane Dias Mota sou a pesquisadora responsável e minha área de atuação é Geografia. Após receber os esclarecimentos e as informações a seguir, se você aceitar fazer parte do estudo, assine ao final deste documento, que está impresso em duas vias, sendo que uma delas é sua e a outra pertence ao(à) pesquisador(a) responsável. Esclareço que em caso de recusa na participação você não será penalizado(a) de forma alguma. Mas se aceitar participar, as dúvidas *sobre a pesquisa* poderão ser esclarecidas pelo(s) pesquisador(es) responsável(is), via e-mail rosianeturismo@yahoo.com.br e, inclusive, sob forma de ligação a cobrar, através do(s) seguinte(s) contato(s) telefônico(s): (62) 96198120/(62)32992101. Ao persistirem as dúvidas *sobre os seus direitos* como participante desta pesquisa, você também poderá fazer contato com o **Comitê de Ética em Pesquisa** da Universidade Federal de Goiás, pelo telefone (62)3521-1215.

1. Informações Importantes sobre a Pesquisa:

1.1 A pesquisa tem como Título “O Protestantismo nas territorialidades e na identidade territorial da Comunidade Quilombola Kalunga – Goiás”, se justifica por caracterizar em uma oportunidade de discutir a temática no âmbito quilombola, tem-se como se como objetivo geral, Analisar a influencia do protestantismo na Comunidade Quilombola Kalunga, ressaltando a produção do espaço sagrado protestante e a ressignificação de práticas territoriais e identitárias do Kalunga convertido.

1.2 Tem-se como metodologia:

Os procedimentos teórico-metodológicos dividem-se em três fases:

Primeira Fase - Pesquisa Bibliográfica e Documental: A primeira fase compreende a pesquisa bibliográfica e documental - importantes por possibilitar o aprofundamento da base teórico-conceitual necessária para o início e realização das demais etapas da pesquisa, como a coleta de dados em campo. Nesta fase, busca-se o instrumental necessário para concretização da pesquisa.

Segunda fase, Sujeitos da Pesquisa e Pesquisa de Campo: A segunda fase da pesquisa consiste na identificação dos Sujeitos de Pesquisa e definição dos instrumentos e localidades que serão realizadas as coletas de dados empíricos.

Sujeitos da pesquisa

Os sujeitos do presente projeto foram divididos em dois grupos:

O primeiro e principal grupo é composto pelos Kalunga, tanto os sujeitos evangelizados (convertidos ao evangelho), quanto àqueles indivíduos que se denominam devotos de outras religiões, entre elas destaca-se a católica. Os sujeitos pertencentes a este grupo são subalternos. Pessoas excluídas que não possuem o direito da fala. Tem-se como proposta realizar uma análise do discurso com estes sujeitos. Para tal, far-se-á diálogos nos quais incitar-se-á a fala destes sobre a temática protestantismo na Comunidade. Os sujeitos entrevistados pertencerão aos municípios de Cavalcante, Monte Alegre de Goiás e Teresina de Goiás.

Os diálogos serão gravados em um gravador de voz, mediante autorização. Estes serão transcritos e analisados a partir da metodologia na qual orienta a análise do discurso por meio da análise categorial. A análise será constituída por cadeias temáticas que serão estabelecidas a partir do tratamento das informações coletadas.

O segundo grupo consiste nos indivíduos que atuam como evangelizadores – padres, pastores, missionários, presbíteros, diáconos, cooperadores entre outras instâncias eclesiais presentes nas instituições religiosas permanentes ou visitantes do Sítio Histórico. Serão entrevistadas tanto lideranças eclesiais protestantes quanto católicas, com o objetivo apreender sobre as relações territoriais estabelecidas entre estes e os Kalunga e os interesses existentes nas ações desenvolvidas pelo grupo na comunidade tradicional.

Este grupo será entrevistado com entrevistas semiestruturadas com o objetivo compor um quadro de informações que permita analisar o protestantismo nas territorialidades e na identidade territorial da Comunidade Quilombola Kalunga.

Após a delimitação dos sujeitos da pesquisa, apresenta-se o planejamento do trabalho de campo:

Pesquisa de Campo

A Pesquisa de Campo será composta de três momentos:

O primeiro consiste na aproximação com a comunidade. Este será realizado pessoalmente, e consistirá em uma vivência dos fazeres e saberes dos Kalunga durante distintos períodos do ano. Para este momento propõe-se a coleta de dados por meio do caderno de campo e de um roteiro de observação. Durante este momento recolher-se-á informações sobre a presença de instituições protestantes com ações permanentes e sazonais nas várias localidades que compõem o Sítio, e sobre como os Kalunga vêem a presença destes sujeitos na comunidade.

No segundo momento realizar-se-á coletas dos discursos com os Kalunga, e com os evangelizadores. Estas coletas de dados serão realizadas em diferentes períodos. Prioriza-se a realização deste momento da pesquisa nas localidades que possuem igrejas ou ações de instituições protestantes. Para a coleta dos discursos utilizar-se-á uma cadeia temática que permitirá o direcionamento do diálogo.

No terceiro momento realizar-se-á ferramentas metodológicas do Diagnóstico Rápido/Rural Participativo (DRP).

Terceira Fase: consiste no tratamento das informações.

1.3 Autoriza gravação da entrevista:

- () Permito a divulgação da minha imagem nos resultados publicados da pesquisa;
- () Não permito a publicação da minha imagem nos resultados publicados da pesquisa.

1.4 A participação na pesquisa pode gerar como desconforto, riscos físicos e psicossociais possíveis, bem como os benefícios decorrentes;

1.5 Não haverá ressarcimento das despesas decorrentes da cooperação com a pesquisa.

1.6 Garante-se o sigilo e assegura-se a privacidade e o anonimato dos/as participante/s. Caso haja interesse do participante da divulgação do nome do/a participante solicita-se autorizar:

- () Permito a minha identificação nos resultados publicados da pesquisa;
- () Não permito a minha identificação nos resultados publicados da pesquisa.

1.7 Garante-se a liberdade do/a participante de se recusar a participar ou retirar o seu consentimento, em qualquer fase da pesquisa, sem penalização alguma;

1.8 Garante-se a liberdade do/a participante de se recusar a responder questões que lhe causem constrangimento em entrevistas e questionários;

1.9 O participante tem o direito de pleitear indenização (reparação a danos imediatos ou futuros), garantida em lei, decorrentes da participação na pesquisa, caso não sejam atendidos os itens descritos neste documento;

1.10 Esta pesquisa envolve o armazenamento em banco de dados, para investigações futuras, devem ser apresentados: em eventos ou publicados em livros e periódicos.

- () consentimento do/a participante da pesquisa, autorizando a guarda do material coletado;

Informa-se ainda que toda nova pesquisa a ser feita com os dados será submetida para aprovação do CEP da instituição e, quando for o caso, da CONEP.

1.2 Consentimento da Participação na Pesquisa:

Eu, ..., inscrito(a) sob o RG/ CPF....., abaixo assinado, concordo em participar do estudo intitulado “.....”. Informo ter mais de 18 anos de idade e destaco que minha participação nesta pesquisa é de caráter voluntário. Fui devidamente informado(a) e esclarecido(a) pelo pesquisador(a) responsável sobre a pesquisa, os procedimentos e métodos nela envolvidos, assim como os possíveis riscos e benefícios decorrentes de minha participação no estudo. Foi-me garantido que posso retirar meu consentimento a qualquer momento, sem que isto leve a qualquer penalidade. Declaro, portanto, que concordo com a minha participação no projeto de pesquisa acima descrito.

Goiânia, ... de de

Assinatura por extenso do(a) participante

Assinatura por extenso do(a) pesquisador(a) responsável

Coleta da(s) assinatura(s) de participante sem letramento.

Testemunhas em caso de uso da assinatura datiloscópica



APÊNDICE B

DETALHAMENTO DOS SUJEITOS ENTREVISTADOS CITADOS NA TESE

	Tipo do Sujeito de Pesquisa	Sexo	Idade	Religião
1	Diácono	Masculino	43	Protestante
2	Kalunga	Feminino	19	Convertida
3	Kalunga	Feminino	25	Católico
4	Kalunga	Feminino	29	Convertido
5	Kalunga	Feminino	33	Convertida
6	Kalunga	Feminino	36	Convertida
7	Kalunga	Feminino	37	Convertida
8	Kalunga	Feminino	38	Protestante
9	Kalunga	Feminino	39	Protestante
10	Kalunga	Feminino	41	Convertida
11	Kalunga	Feminino	41	Não Convertida
12	Kalunga	Feminino	47	Protestante
13	Kalunga	Feminino	48	Protestante
14	Kalunga	Feminino	48	Não Informou
15	Kalunga	Feminino	49	Católico
16	Kalunga	Feminino	49	Convertida
17	Kalunga	Feminino	51	Convertida
18	Kalunga	Feminino	53	Católico
19	Kalunga	Feminino	56	Protestante
20	Kalunga	Feminino	68	Não Convertida
21	Kalunga	Feminino	69	Não Convertida
22	Kalunga	Masculino	58	Convertido
23	Kalunga	Masculino	18	Protestante
24	Kalunga	Masculino	28	Protestante
25	Kalunga	Masculino	33	Não Convertido
26	Kalunga	Masculino	34	Protestante
27	Kalunga	Masculino	38	Protestante
28	Kalunga	Masculino	38	Não Convertido
29	Kalunga	Masculino	41	Católico
30	Kalunga	Masculino	42	Católico – Líder Local
31	Kalunga	Masculino	42	Não Convertido
32	Kalunga	Masculino	42	Convertido
33	Kalunga	Masculino	43	Convertido
34	Kalunga	Masculino	45	Protestante
35	Kalunga	Masculino	46	Protestante
36	Kalunga	Masculino	47	Católico
37	Kalunga	Masculino	47	Católico Mora Em Goiânia
38	Kalunga	Masculino	47	Protestante
39	Kalunga	Masculino	49	Católico
40	Kalunga	Masculino	49	Não Convertido
41	Kalunga	Masculino	53	Católico
42	Kalunga	Masculino	53	Convertido

43	Kalunga	Masculino	55	Católico
44	Kalunga	Masculino	55	Não Convertido
45	Kalunga	Masculino	56	Católico
46	Kalunga	Masculino	58	Católico
47	Kalunga	Masculino	59	Não Convertido
48	Kalunga	Masculino	68	Protestante
49	Kalunga	Masculino	68	Católico
50	Kalunga	Masculino	73	Não Convertido
51	Kalunga	Feminino	31	Protestante
52	Kalunga	Feminino	40	Protestante
53	Kalunga	Feminino	46	Católico
54	Kalunga	Feminino	47	Protestante
55	Kalunga	Feminino	58	Católico
56	Kalunga	Feminino	71	Rezadeira Católica
57	Missionária	Feminino	48	Protestante
58	Missionário	Masculino	41	Protestante
59	Obreiro	Masculino	38	Protestante
60	Obreiro	Masculino	53	Protestante
61	Pastor	Masculino	29	Protestante
62	Pastor	Masculino	32	Protestante
63	Pastor	Masculino	35	Protestante
64	Pastor	Masculino	38	Protestante
65	Pastor	Masculino	39	Protestante
66	Pastor	Masculino	40	Protestante
67	Pastor	Masculino	42	Protestante
68	Pastor	Masculino	42	Protestante
69	Pastor	Masculino	45	Protestante
70	Pastor	Masculino	47	Protestante
71	Pastor	Masculino	48	Protestante
72	Pastor	Masculino	49	Católico
73	Pastor	Masculino	50	Protestante
74	Pastor	Masculino	52	Protestante
75	Pastor	Masculino	53	Protestante
76	Pastor	Masculino	55	Protestante
77	Pastor	Masculino	56	Protestante
78	Pastor	Masculino	59	Protestante
79	Pastor	Masculino	65	Católico
80	Pastora	Feminino	42	Protestante
81	Pastora	Feminino	46	Protestante
82	Pastora	Feminino	48	Protestante
83	Pastora	Feminino	50	Protestante
84	Pastora	Feminino	52	Protestante
85	Pregador	Masculino	39	Protestante
86	Pregador	Masculino	41	Protestante
87	Professora	Feminino	37	Sem Religião

Quadro 32: Detalhamento dos sujeitos entrevistados citados na tese
Fonte: Mota (2016)

APÊNDICE C

Geografia Cultural e Geografia da Religião

Rosiane Dias Mota

Faz-se aqui uma breve apresentação da relação da Geografia com a Cultura e com a Religião.

La géographie culturelle s'enracine au Brésil dès les années 1930. Elle est ancrée dans les cadres originels de cette discipline lorsqu'elle s'institutionnalise dans ce pays. En effet, lorsque la première chaire de géographie est inaugurée dans la toute nouvelle université de São Paulo (USP), Deffontaines, son premier titulaire, fonde avec quelques collaborateurs l'Association des géographes brésiliens (AGB) et avec elle, la revue *Geografia* qui marque sa naissance et donne visibilité à ses activités. Le géographe, en véritable militant de sa discipline, publiera au cours de sa vie professionnelle un certain nombre d'oeuvres représentatives sur cet incontestable laboratoire, que constitue pour lui le Brésil ; ses travaux, publications et pratiques géographiques, nous le verrons, préfigurent le devenir de la géographie culturelle sous ces latitudes (HUERTA, 2011, p.2).

Desde o início do desenvolvimento da Geografia brasileira¹⁸⁸ no âmbito acadêmico, os assuntos relacionados à cultura foram “negligenciados”, e os poucos aspectos culturais abordados eram “tratados nos estudos regionais, mas não eram priorizados nem se tinha a consciência de que a cultura, em suas múltiplas manifestações, poderia ser tema central nas pesquisas”¹⁸⁹ (CORRÊA e ROSENDAHL, 2005, p.97). De acordo com os autores, isso se justifica porque até meados de 1980 a academia estava centrada na formação de professores.

Nas décadas posteriores ocorreu uma ascensão da Geografia Cultural e, de acordo com Almeida (2009a), para que ocorresse sua consolidação tinham três fatores, denominados por ela como, “essenciais”: os subsídios vindos da Antropologia Cultural, a contribuição da visão estruturalista no âmbito da realidade, e o fato de que “a geografia cultural considerava a relação entre os elementos essencialmente a partir de termos causais” – função de causa e efeito (op. cit., p.244).

De acordo com a autora, a “combinação” desses fatores permitia que a cultura fosse representada similarmente à forma como ocorria a representação da realidade física. Contudo, essa maneira como a cultura era concebida apresentava problemas. A autora explica que as

¹⁸⁸ A Geografia no Brasil, no âmbito acadêmico, se iniciou, de acordo com Rosendahl e Corrêa (2005), na década de 1930 com a criação do departamento de Geografia (e História) da USP e da UFRJ.

¹⁸⁹ O foco inicial das pesquisas brasileira nos estudos regionais se deu devido o país ter influência da escola francesa de Geografia, Rosendahl e Corrêa (2005).

pesquisas tinham o “rigor” e a “objetividade” buscada, no entanto, ocorreu uma perda de interesse dos pesquisadores pelos estudos culturais, pois estes terminavam nas representações, e esse resultado a Geografia Humana por si só já apresentava.

Com a queda no interesse pelos estudos culturais ocorreu um aumento nos estudos voltados para o território e economia. Essa postura teria se modificado na década de 1980 com o início do interesse das ciências sociais pelas manifestações culturais, de acordo com a autora. Ocorre então, no contexto histórico, a “Renovação da Geografia Cultural”, ou a “Geografia Cultural Renovada” (CORREA e ROSENDAHL, 2007; ROSENDAHL, 2003). Essa renovação ocorreu a partir do início da década de 1970, e trouxe consigo uma mudança na forma de ler o lugar, a paisagem e o território, eles passam a ser entendidos por estarem também “carregados de sentido para aqueles que os habitam ou que os freqüentam” (CLAVAL, 1999, p.55).

A “Renovação da Geografia Cultural” surgiu relacionada também à “insatisfação nas investigações quantitativas com bases estruturalistas difundidas na geografia” (ALMEIDA, 2009a, p. 245). A afirmação da autora permite refletir e entender o contexto em que estão inseridas, o que Claval (2008) define como abordagens culturais.

A Geografia Cultural Renovada diferiu-se da Geografia Humana, pois passou a ter suas bases teóricas no pós-estruturalismo com as correntes: “Teoria da desconstrução; do Criticismo; e da Interpretação do Signo como sinal de poder” (ALMEIDA, 2009a, p. 245). Já nos Estados Unidos e no Reino Unido a conexão da Geografia Cultural foi com o pós-modernismo. Vários elementos foram marcantes para a estruturação desta Nova Geografia Cultural, é o caso das viradas nas ciências sociais: Virada Linguística; Virada Espacial da Sociologia; Virada Cultural da Geografia Humana. Estas viradas estão relacionadas ao uso das palavras e imagens; aos espaços e lugares; e aos processos de modo em geral e sua relação com a cultura, respectivamente, de acordo com Claval (1999).

Depois da década de 1980 a Geografia Cultural teve suas discussões ligadas ao pós-modernismo, o que possibilitou uma leitura aprofundada da crença, que foi entendida como as paisagens repletas de contradições. Neste contexto, a iniciativa de se definir o espaço constituía-se em um complexo exercício, conforme Almeida (2009a).

O movimento cultural do pós-modernismo trouxe o aceite daquilo que seria o descontinuo, o fragmentado e o efêmero (HARVEY, 2006). Para o autor, “as práticas estéticas e culturais têm particular suscetibilidade à experiência cambiante do espaço e do tempo exatamente por envolverem a construção de representações e artefatos espaciais a partir do fluxo da experiência humana” (op.cit., p.293).

A Geografia Cultural no pós-modernismo passou a entender o território por outra perspectiva, este passou a ser lido, como um texto (COSGROVE, 2004). Essa Geografia passou também a levar em consideração a existência de um contexto social e cultural no território, e a presença de signos. Isto permitiu o desenvolvimento da geografia nas vertentes da “Paisagem cultural urbana”; das “Paisagens pósfordistas”; e das “Representações sobre território” (ALMEIDA, 2009a, p.248). Igualmente afirma Claval (1999), para ele, os estudos das realidades culturais, no âmbito da religiosidade, passam a ser feitos por meio da leitura “dos signos que imprimem na paisagem” (op. cit., p.45).

Ao refletir sobre a Geografia Cultural contemporânea, Almeida (2009a) explica ainda que, esta é dividida em duas grandes vertentes. A primeira consiste na Geografia Cultural tradicional, que é “respaldada no estruturalismo” (Carl Sauer, na Escola de Berkeley - EUA) e tem seus temas voltados para o modo de vida, os usos de recursos por comunidades tradicionais, a difusão territorial das manifestações culturais, entre outros¹⁹⁰. Nesta primeira vertente o estudo da religião “se apresentava pelas formas descritivas dos lugares possuidores desse cariz” (SOUZA, 2010, p.73), fato que limitava o desenvolvimento dos estudos nesta temática.

Na segunda, a Nova Geografia Cultural ou Geografia Cultural renovada, há uma renúncia à configuração de grandes teorias gerais ou de sínteses ambiciosas, entre seus principais autores estão Raymond Williams, Geertz, Lévi-Strauss. Nesta há um destaque para a Semiótica, espiritualista e eclética.

Cosgrove e Jackson (2007, p.136) ao refletirem sobre a Nova Geografia Cultural afirmam que,

Uma possível definição dessa “nova” geografia cultural seria: contemporânea e histórica (mas sempre contextualizada e apoiada na teoria); social e espacial (mas não reduzida a aspectos da paisagem definidos de forma restrita); urbana e rural; atenta a natureza contingente da cultura, às ideologias dominantes e às formas de resistências. Para essa “nova” geografia cultura não é uma categoria residual, mas o meio pelo qual a mudança social é experienciada e, contestada e constituída.

Dentro da perspectiva apresentada pelos autores, a Nova Geografia Cultural abre para os geógrafos do mundo uma nova forma de se estudar a cultura dentro das ciências geográficas. No Brasil a discussão sobre a diversidade cultural se iniciou, de acordo com a autora, na década de 1990 com a Conferência das Nações Unidas para o Ambiente e

¹⁹⁰ De acordo com Correa e Rosendahl (2007, p.11), a Geografia Cultural desenvolvida nos Estados Unidos por Carl Sauer “teve importante papel na história do pensamento geográfico, deixando um rico legado. Dialeticamente sua presença se faz sentir na geografia cultural renovada”.

Desenvolvimento (1992) – ocorreu o debate de diversidade que se expandiu entre âmbito biológico e cultural. Neste âmbito, Corrêa e Rosendahl (2007) explicam que ocorreu um desenvolvimento tardio da Geografia Cultural no país.

Apesar de ter uma “tímida filiação” de pesquisadores geógrafos brasileiros, a Geografia Cultural tem sido considerada uma nova “coqueluche” na pós-graduação, devido o crescente interesse no meio acadêmico no Brasil pelo campo de estudo, como aponta Almeida (2009a). A partir de 2000 surgiram grupos de estudos e pesquisas na geografia cultural: Núcleo de Pesquisas sobre Espaço e Cultura (NEPEC), coordenado pela Profa Dra Zeny Rosendahl; Grupo de Estudos e Pesquisas do Espaço e Dinâmicas Culturais (UFG), coordenado pela Profa Dra Maria Geralda de Almeida; e, Núcleo de Estudos em Espaço e Representação (NEER - UFPR), que agrega cerca de vinte instituições de ensino superior de todo o país. Além destes destaca-se o Núcleo Paranaense de Pesquisas em Religião (NUPPER/UFPR), coordenado pelo Prof Dr Sylvio Fausto Gil Filho; e o Grupo de Estudos Geoeducacionais da UFC, coordenado pelo Prof Dr Christian Dennys Monteiro de Oliveira (ALMEIDA, 2009a; SOUZA, 2010).

Nesta segunda vertente, na Nova Geografia Cultural, os estudos da religião foram ampliados, deixaram a concepção descritiva e passaram a abarcar a análise de aspectos simbólicos, de modo de vida, entre outros elementos. Os estudos da religião ganharam, portanto, uma valorização dentro do âmbito geográfico, conforme afirma Claval (1999, p.45): “os geógrafos preocupados com as realidades culturais dedicam uma atenção crescente aos fatos religiosos”. O autor destaca que um dos principais avanços na discussão da religião na geografia ocorreu com a publicação da obra *Géographie et Religion* de Pierre Deffontaines, no final da década de 1940. Outras publicações surgiram, e entre os principais fatores que contribuíram para que os estudos da religião se estabelecessem dentro da geografia está o próprio desenvolvimento e fortalecimento da Geografia Cultural até a atualidade.

APÊNDICE D

IGREJA VISÍVEL E INVISÍVEL

Rosiane Dias Mota

A Bíblia Sagrada apresenta a Igreja em duas vertentes, a visível e a invisível. Estas estão relacionadas (Quadro 33).

IGREJA VISÍVEL	IGREJA INVISÍVEL
O aspecto denominacional e suas ramificações é predominante.	Não há denominação.
Dimensão Materializada.	Dimensão Espiritual.
Igreja local.	Igreja universal
É “instituída” por missionários e obreiros.	É “instituída” por Deus, tendo o Espírito Santo como mediador entre os homens e Deus.
É constituída por congregados, membros, líderes e obreiros no núcleo congregacional.	É constituída por pessoas convertidas independentemente da denominação congregacional.
Atua dentro da coletividade denominacional.	Atua dentro da coletividade sem se prender ao aspecto denominacional. A igreja invisível existe também na individualidade, pois a salvação é única, de acordo com cada pessoa.
Existe para evangelizar tanto convertidos quanto não convertidos sobre como obedecer a Deus. “Ensina a criança no caminho em que deve andar” (Provérbios 22:6)	Existe para que o nome de Deus seja glorificado, independentemente da denominação congregacional.
Esta igreja se alegra por acreditar que o seu nome está escrito no Livro da Vida, e por lhe ser dada a oportunidade de adorar a Deus.	Esta igreja se alegra por acreditar que o seu nome está escrito no Livro da Vida (Lucas 10:20), e por lhe ser dada a oportunidade de adorar a Deus.
Todos os ensinamentos são voltados para a edificação da Igreja Visível.	Todos os ensinamentos são voltados para a edificação da Igreja Espiritual.
O princípio da obediência é fator primordial para ter sucesso na terra. “Se quiseres, e me ouvirdes comereis o bem desta terra” (Isaías 1:19).	O princípio da obediência é a única certeza para se obter a salvação eterna.
Os membros trabalham para o bem comum material e espiritual.	Os membros são voltados para a própria santificação e buscam se preparar para a volta de Jesus Cristo como materialização do exercício da fé.
Busca edificar templos e dar conforto para seus membros.	Se preocupa em ter uma mansão espiritual onde será sua morada na eternidade.
A igreja é sujeita ao pastor e a sua hierarquia congregacional.	A igreja é sujeita a Cristo (Efésios 5:24a).
Há a manifestação do Espírito Santo por meio da Glossolalia, visões e profecias.	Acredita que Deus fala por meio da manifestação do Espírito Santo por meio da Glossolalia, visões e profecias.
Ajuntamento visível dos cristãos. Concretização de uma irmandade.	A irmandade na igreja invisível ocorre na dimensão da fé, e não da denominação.
Local onde as pessoas são batizadas, fazem suas orações, cantam seus louvores e têm sua identificação material com sua própria fé,	Dimensão espiritual em que os louvores e orações chegam a Deus.
Membros: salvos e perdidos.	Membros: somente os salvos.
Somente pessoas presentemente vivas.	Tanto os mortos quanto os vivos em Cristo.
Muitas igrejas locais.	Somente uma igreja universal.
Diferentes denominações.	Nenhuma denominação específica.
Parte do corpo de Cristo.	Todo o corpo de Cristo.
Diferentes tipos de governo.	Cristo é o único - cabeça.
Ministra as ordenanças (ou sacramentos).	Ordenanças cumpridas (por ex., 1 Coríntios 11:23-26; Apocalipse 19:9).

Quadro 33: Comparação entre a Igreja Visível e Invisível

Fonte: Bíblia (2005); Entrevista com os Pastores; Thompson (2005); Duarte (2011); House (2000).

Organização: Mota (2016)

De acordo com Duarte (2011), aqueles que fazem parte da Igreja visível nem sempre fazem parte da igreja invisível. Para compor esta última é necessário a conversão, a renúncia do pecado, do passado. “É necessário morrer com Cristo”. Aquele que faz parte unicamente da igreja visível não terá salvação, trata-se do denominado homem carnal. A ideia de Instituição tão somente não entra no céu, este é exclusivo para pessoas lavadas e remidas no sangue de Jesus, que vivem a Igreja Invisível (Figura 37).

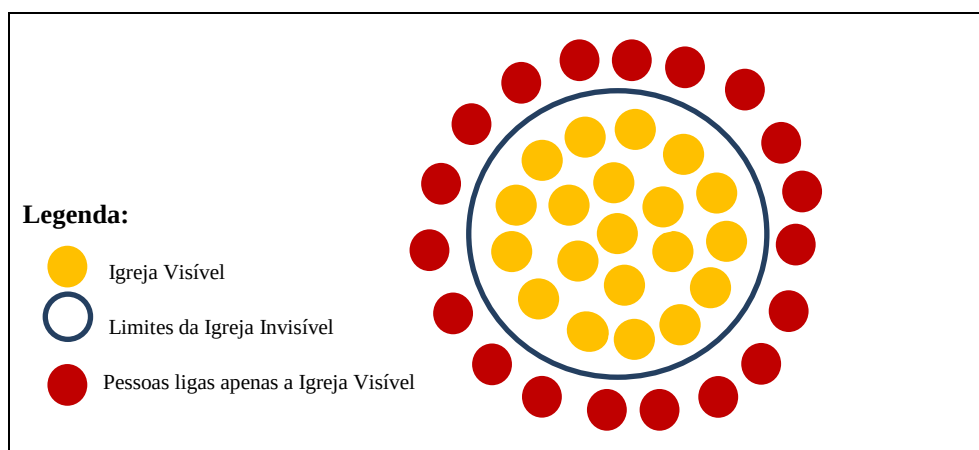


Figura 37: Representação gráfica da relação das igrejas visíveis e invisíveis
 Fonte: Bíblia (2005); Entrevistas com pastores.
 Organização: Mota (2016)

Para justificar a inexistência das denominações no âmbito espiritual pastores brasileiros mencionam o sonho em revelação descrito pelo pastor anglicano John Wesley no qual ele questionava a Deus se no inferno haviam pessoas batistas, presbiterianas, anglicanas, católicas. De acordo com a história, Deus teria afirmado que sim, mas o pastor ao perguntar a Deus se estas denominações estavam no céu, Deus teria respondido que não, e tendo como justificativa que “So, it follows today, no member, (let alone deacon, or other title holders) of any denomination will make heaven! Heaven is for those who love the Lord, not those who belong to any denomination, no matter how ‘spiritual’”¹⁹¹ (CRYOUTREACH, s/d, s/p.).

Deste modo, o ser humano deve pertencer tanto a uma igreja visível com o objetivo de congregar, de ter um suporte e orientação para o seu amadurecimento de igreja invisível. Apesar de estas estarem diretamente ligadas, são passíveis de serem dissociadas de acordo com os interesses humanos.

¹⁹¹ Tradução: “Assim, segue-se hoje, nenhum membro, (e muito menos diácono, ou outros títulos) de qualquer denominação estará no céu! O céu é para aqueles que amam o Senhor, e não aqueles que pertencem a nenhuma denominação, não importa o quão ‘espiritual’ seja esta”.

O apóstolo Paulo escreveu várias cartas à igreja visível. Contudo, a própria Bíblia Sagrada fala da outra dimensão da igreja, a dimensão invisível. Nesta, o livro de Colossenses 1:10 afirma que o homem deve andar de forma digna diante de Deus, pois sua função é agradá-lo. Deus é neste livro chamado de “Deus invisível”. Diferentemente, o pastor é a autoridade terrena instituída por Deus.

Na Bíblia Sagrada a expressão pastor aparece inicialmente como o ofício de apascentar ovelhas no Livro de Gênesis 4:2, no qual descreve Abel como pastor de ovelhas. As primeiras citações bíblicas que apresentam o pastor como líder são no Livro de Números 27:17b, no qual alerta que a “[...]congregação do Senhor não seja como ovelhas sem pastor”. E em seguida a expressão pastor no mesmo contexto se dá no Livro de Salmos 23:1: “O Senhor é o meu pastor e nada me faltará”. Nessas duas citações fica evidente a existência do Pastor como líder terreno, na igreja visível, e de Deus como pastor, líder espiritual na igreja invisível (Quadro 34).

Pastor da Igreja Visível	Pastor da Igreja Invisível
Instituído por Deus por meio de um chamado espiritual.	Deus é o pastor da igreja invisível. Não Há hierarquia, pois Deus é trino, e é uno.

Quadro 34: Comparação entre os Pastores da Igreja Visível e Invisível

Fonte: Bíblia (2005); Entrevista com os Pastores; Thompson (2005)

De acordo com Souza (2004, p.71), o pastor consiste naquele indivíduo que é qualificado como um “anjo de Deus, ungido do Senhor, aquele a quem Deus designou e confiou a tarefa de lhe ordenar as revelações num sistema pedagógico; revelações que lhe chegam em primeira mão e só posteriormente e por seu intermédio são repassadas a congregação”. O pastor é aquele que tem poder na religião protestante dentro do território Kalunga. Este poder é “exercido” ora espontaneamente, por meio de um “chamado”, ora “exercido” por meio da instituição eclesiástica, estabelecida pela igreja. Neste caso o líder religioso é instituído pela igreja, e suas atitudes e ações seguem os seus dogmas. Na dimensão da igreja invisível, o pastor é Deus, que exerce um poder espiritual. Tanto a forma de poder exercido quanto o espiritual transitam na sacralidade do território relacional da Comunidade Kalunga.