

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DO MARANHÃO**  
**PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA - PPGHIST**

**RÍMILLA QUEIROZ DE ARAÚJO**

**PENTECOSTALISMO E RACISMO RELIGIOSO:** Oralidade a partir da Assembleia de Deus no Bairro da Liberdade (1984-2020) como proposta de Manual Pedagógico para o ensino de História.

SÃO LUÍS – MA

2022

RÍMILLA QUEIROZ DE ARAÚJO

**PENTECOSTALISMO E RACISMO RELIGIOSO:** Oralidade a partir da Assembleia de Deus no Bairro da Liberdade (1984-2020) como proposta de Manual Pedagógico para o ensino de História.

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Estadual do Maranhão com vistas à obtenção do título de Mestre.

Orientador: Professor Dr. Marcos Vinícius Freitas Reis

SÃO LUÍS – MA

2022

Araújo, Rímilla Queiroz de.

Pentecostalismo e racismo religioso: Oralidade a partir da Assembleia de Deus no Bairro da Liberdade (1984-2020) como proposta de Manual Pedagógico para o ensino de História. / Rímilla Queiroz de Araújo. – São Luís, 2022.

157 f.; il.

Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em História (PPGHIST), Universidade Estadual do Maranhão, 2022.

Orientação do Prof. Dr. Marcos Vinicius Freitas Reis.

1. Ensino de História. 2. Racismo. 3. Oralidade. 4. Pentecostalismo. I. Título.

CDU 248.57:323.14

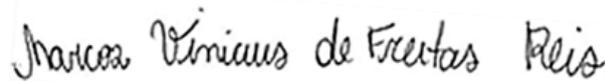
## RÍMILLA QUEIROZ DE ARAÚJO

**PENTECOSTALISMO E RACISMO RELIGIOSO: Oralidade a partir da Assembleia de Deus no Bairro da Liberdade (1984-2020) como proposta de Manual Pedagógico para o ensino de História**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Estadual do Maranhão com vistas à obtenção do título de Mestre.

**Aprovada em: 28/11/2022**

### BANCA AVALIADORA



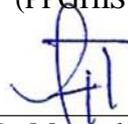
---

Prof. Dr. Marcos Vinicius Freitas Reis (orientador)  
(PPGHIST/UEMA)



---

Prof. Dr. Moab Cesar Carvalho Costa (arguidor)  
(PPGHIST/UEMA)



---

Prof. Dr. Fábio Py Murta de Almeida (arguidor)  
(PPGPS/UENF)

---

Profa. Dra. Ana Livia Bomfim Vieira (suplente)  
(PPGHIST/UEMA)

Para minha família, em especial a minha mãe Maria Olina que travou as guerras comigo durante a formulação deste trabalho, sempre com o coração alicerçado em Deus com uma fé inabalável que me deu força para resistir a todas as dificuldades.

## AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar agradecer a Deus que me permitiu chegar a conclusão desta pesquisa, que foi constante em me amparar em meio a muitas lutas que enfrentei e que sem a sua forte presença jamais teriam tido um resultado feliz.

A toda a minha família, minha mãe Olina, uma mulher de Deus, que antes de qualquer coisa apresenta seus filhos e pessoas que ama em oração e com seu exemplo de ética e compromisso com a obra do Senhor e com as duas profissões que tem, é tanto professora como uma excepcional costureira, enche a sua casa de honra e afeto.

Ao meu irmão mais novo, Rodrigo de Araújo a quem amo profundamente e que me deixa todos os dias repleta de orgulho pelo homem que se tornou, comprometido com seu filho e esposa e um grande profissional.

Ao meu pai Francisco das Chagas em memória, como um homem simples que pouco estudou deixou um exemplo aos filhos de caráter e dedicação a família que o tempo não apaga.

Gostaria também de lembrar uma figura emblemática que me deu o prazer de ser colega de turma no PPGHIST, o professor João Botelho. Em muitos momentos Joan foi um grande incentivador e de onde ele estiver quero que ele tenha a certeza que seu legado no campo do conhecimento histórico não será esquecido.

Ao meu orientador Marcos Vinicius de Freitas Reis que de forma empática soube respeitar meu ritmo e limites e extrair o melhor do meu potencial, muito obrigada!

Ao professor e amigo Lyndon de Araújo que foi um socorro bem presente na hora da angústia, pelos conselhos e orientações pastorais e também nos diálogos que travamos no âmbito da história.

Ao professor Wheriston Neris, que iniciou a orientação deste trabalho, e que para além dos conselhos sobre leituras e processo de escrita sempre se mostrou preocupado com meu bem estar.

Ao professor Antonio Evaldo, principalmente pela paciência e por acreditar que no tempo certo eu poderia dar passos em direção a maturidade intelectual e para a vida.

Aos meus colegas de Licenciatura em História Mailson, Leide Laura, Jailton e Marcelo que cada um à sua maneira contribuíram com a construção dessa pesquisa e a quem tenho um grande carinho.

Ao casal de pastores Gilwesley e Sandra, a que posso chamar de pais na fé, com quem posso contar nos momentos difíceis e de alegria pois Deus nos presenteia com pessoas que são bênção quando achamos que tudo está perdido.

A minha terapeuta Rita Ariane que tem sido uma profissional atenciosa e responsável por muitos dos meus avanços e melhoras quanto a minha saúde e auto-conhecimento.

Ainda que eu fale as línguas dos homens e dos anjos, se não tiver amor, serei como o bronze que soa ou como o címbalo que retine (I Coríntios 13:1)

## RESUMO

O presente trabalho tem como objeto de pesquisa a análise do cenário da religião pentecostal a partir das experiências da Igreja Evangélica Assembleia de Deus no Bairro da Liberdade na cidade de São Luís, estado do Maranhão, que integra uma região de Quilombo Urbano que consiste, segundo Arruti (2014) em um agrupamento cuja estrutura social e fronteiras étnicas seriam delimitadas em função de suas práticas sociais, culturais e religiosas a partir de um processo de resistência negra. Nesse sentido, a metodologia adotada foi a História Oral, com realização de entrevistas com os líderes de departamentos da igreja, no intuito de compreender quais as concepções sobre o Território Quilombola da Liberdade que estão presentes na liderança desta instituição religiosa e que irradia influência sobre a membresia e a própria lógica de funcionamento do seu entorno. O Território Quilombola Urbano da Liberdade foi a região escolhida para este estudo pela efervescência de sua cultura e tradições religiosas de matriz africana e por compor um dos maiores quilombos urbanos do Brasil. Desse modo, o pentecostalismo como uma religião que se caracteriza como proselitista tipifica um projeto de poder na realidade do Território, marcado por uma forte presença negra e de sujeitos subalternizados em condição de periferia e exclusão social, e que a partir dos discursos religiosos que buscam converter e impor um tipo de cultura e comportamento, sofrem um processo de apagamento da sua história e ancestralidades. Desse modo, desenvolveu-se um caderno pedagógico; reunindo as narrativas dos líderes de departamento da igreja pesquisada como fonte para discutir o processo de racismo religioso ali vivido e formular roteiros de aula voltadas para o 3º ano do Ensino Médio.

**Palavras-chaves:** Ensino de História; Racismo; Oralidade ; Pentecostalismo.

## **ABSTRACT**

The present work has as its object of research the analysis of the scenario of the Pentecostal religion from the experiences of the Evangelical Church Assembly of God in Bairro da Liberdade in the city of São Luís, state of Maranhão, which integrates a region of Quilombo Urbano that consists, according to Arruti (2014) in a group whose social structure and ethnic boundaries would be delimited according to their social, cultural and religious practices from a process of black resistance. In this sense, the methodology adopted was the Oral History, with interviews with the leaders of church departments, in order to understand which conceptions about the Quilombola Territory of Freedom that are present in the leadership of this religious institution and that radiate influence over the membership and the operating logic of its surroundings. The Quilombola Urbano da Liberdade Territory was the region chosen for this study due to the effervescence of its culture and religious traditions of African origin and for composing one of the largest urban quilombos in Brazil. In this way, Pentecostalism as a religion that is characterized as proselytizing typifies a project of power in the reality of the Territory, marked by a strong black presence and subalternized subjects in a condition of periphery and social exclusion, and that from the religious discourses that seek to convert and impose a type of culture and behavior, undergo a process of erasing their history and ancestry. In this way, a pedagogical notebook was developed; bringing together the narratives of department leaders of the researched church as a source to discuss the process of religious racism lived there and formulate class scripts aimed at the 3rd year of high school.

**Keywords:** History teaching; Racism; Orality ; Pentecostalism

## LISTA DE FIGURAS

<b>Figura 1-</b> Fábrica de Fiação no Bairro da Camboa- álbum 1950.....	60
<b>Figura 2</b> - Fábrica da Camboa, tecelagem .....	61
<b>Figura 3</b> - Fábrica da Camboa, massaroqueiras .....	61
<b>Figura 4</b> - Instalações de acondicionamento de carne bovina, Matadouro Modelo na Liberdade .....	63
<b>Figura 5</b> - Visão de satélite do Bairro da Liberdade, São Luís-MA .....	64
<b>Figura 6</b> - Estimativa de localidades quilombolas por esatado brasileiro.....	67
<b>Figura 7</b> - Ranking dos municípios com maior número de quilombos no Brasil .....	68
<b>Figura 8</b> - Sede do Boi de Leonardo .....	71
<b>Figura 9</b> - Notícia sobre o reconhecimento da Liberdade como Quilombo Urbano.....	77
<b>Figura 10</b> - Certificação do Quilombo Urbano da Liberdade pela Fundação Cultural Palmares	78
<b>Figura 11-</b> Sede da AD da Liberdade desde 1984 até os dias de hoje, localizada na Travessa Machado de Assis nº 51, Bairro da Liberdade, São Luís, MA .....	81
<b>Figura 12-</b> Primeira foto da pesquisa de campo: Culto do departamento infantil da área 1 que tem por sub-sede a AD da Liberdade.....	82
<b>Figura 13</b> - Casa do Irmão Hélio Rodrigues da Hora que funcionou como primeira sede da Assembleia de Deus na Liberdade a partir de 1981.....	88
<b>Figura 14-</b> Irmãos reunidos na sede da AD da Liberdade, na Rua Augusto de Lima, nº 64, na década de 1980.....	88
<b>Figura 15</b> - Atual pastor da Igreja AD da Liberdade, Félix Lázaro.....	89
<b>Figura 16</b> - Percentual de mortes por arma de fogo no brasil por categoria racial .....	108
<b>Figura 17</b> - Estrutura esquemática do conceito de Laicidade .....	114
<b>Figura 18</b> - Capa do Produto Educacional .....	136

## LISTA DE QUADROS

<b>Quadro 1</b> - Protestantes Históricos no Brasil.....	38
<b>Quadro 2</b> - Tipologia das três ondas do Pentecostalismo.....	46
<b>Quadro 3</b> - População Brasil, Evangélicos, Missão, Pentecostais, Sem Vínculo Institucional, Não determinados - Censos IBGE (2000-2010) .....	51
<b>Quadro 4</b> - Católicos e Evangélicos no Maranhão Censos IBGE 2000, 2010 .....	56
<b>Quadro 5</b> - <b>População Negra Evangélica no estado do Maranhão, Censo IBGE (2000-2010)</b> .....	58
<b>Quadro 6</b> - Características da Assembleia de Deus no Maranhão.....	80
<b>Quadro 7</b> - Dirigentes e Pastores que passaram pela AD da Liberdade e suas características ministeriais.....	83
<b>Quadro 8</b> - População Preta e Parda: Brasil, Maranhão, São Luís .....	84

## LISTA DE GRÁFICOS

<b>Gráfico 1</b> - População Preta por Religião no Maranhão .....	57
---	----

## LISTA DE SIGLAS

AD	Assembleia de Deus
BNCC	Base Nacional Comum Curricular
BPC	Igreja Brasil para Cristo
CCB	Congregação Cristã do Brasil
CEE – MA	Conselho Estadual de Educação do Maranhão
CISAF	Centro de Integração Sócio Cultural Aprendiz do Futuro
CNE	Conselho Nacional de Educação
DCNs	Diretrizes Curriculares Nacionais
DCTM	Documento Curricular Território Maranhense
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
IEQ	Igreja do Evangelho Quadrangular
ISER	Instituto Superior de Estudos sobre Religião
IURD	Igreja Universal do Reino de Deus
LDB	Lei de Diretrizes e Bases
PCNs	Parâmetros Curriculares Nacionais
PEE – MA	Plano Estadual de Educação
PIB	Produto Interno Bruto
PNE	Plano Nacional de Educação
SEDUC – MA	Secretaria de Educação do Maranhão
UNCME	União Nacional dos Conselhos Municipais de Educação do Maranhão
UNDIME	União Nacional dos Dirigentes Municipais de Educação do Maranhão

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>12</b>
<b>1. COLONIZAÇÃO: A QUESTÃO RELIGIOSA E RACIAL.....</b>	<b>19</b>
<b>1. 1 O processo de colonização e a relação com o racismo religioso e a intolerância religiosa no Brasil.....</b>	<b>19</b>
1.1.1 A presença dos africanos e a sua hostilização no Maranhão ao longo da história.....	27
<b>1.2 Pentecostalismos e a Questão Racial no Brasil e no Maranhão.....</b>	<b>34</b>
1.2.1 Reforma, Protestantes Históricos e Pentecostalismo.....	34
1.2.2 Pentecostalismo: Origens Históricas e Tipologias do Pentecostalismo Brasileiro.....	40
1.2.3 Pentecostalismos e os dados do IBGE.....	48
1.2.4 Os Pentecostalismos no Maranhão e São Luís.....	55
<b>2. TERRITÓRIO QUILOMBOLA URBANO DA LIBERDADE: ORIGENS, PERCURSOS HISTÓRICOS, ASPECTOS GEOGRÁFICOS E SOCIAIS.....</b>	<b>59</b>
<b>2.1 Quilombo da Liberdade: Um breve histórico .....</b>	<b>59</b>
<b>2.2 A Igreja Evangélica Assembleia de Deus e o Quilombo Urbano da Liberdade: Discursos, Identidades e Racismo Religioso.....</b>	<b>79</b>
<b>3 O ENSINO DE HISTÓRIA E A QUESTÃO RELIGIOSA.....</b>	<b>111</b>
<b>3.1 A relação entre o ensino de história e a presença das religiões e religiosidades no cotidiano escolar.....</b>	<b>111</b>
3.1.1 O Ensino de História e uma pedagogia de superação do racismo religioso.....	115
<b>3.2 Produto Educacional: Racismo Religioso e o que os pentecostais dizem a respeito. O que é um caderno pedagógico?.....</b>	<b>124</b>
3.2.1 Produto Educacional: Racismo Religioso e o que os pentecostais dizem a respeito.....	130
3.2.2 Estrutura do Produto Educacional.....	134
<b>4. CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>	<b>143</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>147</b>
<b>APÊNDICE A – Escritório pastoral cedido para as entrevistas da presente pesquisa.....</b>	<b>153</b>
<b>APÊNDICE B – Entrevista com superintendente da Escola Bíblica Dominical da Congregação da Liberdade Irmão Dinilson.....</b>	<b>155</b>
<b>APÊNDICE C – Entrevista com a irmã Luana, líder do ministério de jovens.....</b>	<b>156</b>
<b>APÊNDICE D – Entrevista com irmão Ribamar mais conhecido como irmão Noé, coordenador do departamento de Missões da AD da Liberdade.....</b>	<b>157</b>
<b>APÊNDICE E – Entrevista com a irmã Débora, líder do ministério infantil da congregação da Liberdade.....</b>	<b>158</b>
<b>APÊNDICE F - Culto do Departamento da Família no domingo a noite.....</b>	<b>159</b>
<b>APÊNDICE G – Roteiro de perguntas utilizadas nas entrevistas com os líderes departamentais da AD da Liberdade .....</b>	<b>160</b>

## INTRODUÇÃO

“Temos o direito a ser iguais quando a diferença nos inferioriza; temos o direito a ser diferentes quando a igualdade nos descaracteriza” (Boaventura de Sousa Santos).

A história da humanidade ao longo do tempo foi marcada pela presença religiosa em todos os aspectos da realidade. Nas lutas do Oriente Médio entre israelenses e palestinos no discurso supremacista branco norte americano, na bancada da Bíblia no Congresso Nacional Brasileiro e na resistência à violência religiosa de mães e pais de santo. O sagrado nunca perde sua tônica como lugar de disputas e legitimação de uma ordem vigente, assim como, da produção de excluídos em nome de uma fé monopolista da verdade.

O recorte geográfico delimitado para a presente pesquisa foi a Igreja Evangélica Assembleia de Deus no Bairro da Liberdade, que se mostrou um espaço propício para compreender como o discurso pentecostal se implantou e manifestou sua dinâmica de desdobramentos históricos, sociais, culturais e religiosos no âmbito da realidade de um Território de Quilombo Urbano, extremamente efusivos em suas expressões de cultura e religiosidade negra.

O Território Quilombola Urbano da Liberdade é o primeiro Quilombo Urbano do Maranhão, foi certificado pela fundação Palmares em 2019, após um extenso processo de reivindicação dos seus movimentos sociais, tendo sua origem populacional com o fluxo migratório da Baixada Maranhense e da região de Alcântara. Portanto, pensar como as narrativas de líderes dos departamentos da Igreja, aqui estudada, se mostrou um caminho para vislumbrar quais as mentalidades e concepções que a presença do pentecostalismo se propõe a construir no panorama do Território em si (ASSUNÇÃO, 2017).

O recorte temporal adotado que se estende de 1984 a 2020, faz jus ao período em que a igreja ocupa a sua sede atual. Anteriormente, o templo ocupou a Rua Augusto de Lima nº 64 na residência do irmão Hélio Rodrigues da Hora, mas em 1984 foi inaugurado a sede própria da igreja; assinalando uma nova fase de consolidação da presença da AD na região.

O arcabouço metodológico utilizado no trabalho em questão se pauta na operacionalização da História Oral como ferramenta para observar o processo de invisibilização protagonizado pelas experiências da Assembleia de Deus em um contexto que as identidades

negras em suas formas mais diversas e profundas estão postas, e nesse sentido, analisar as falas das lideranças dos departamentos e como a sua atuação corrobora com o apagamento da historicidade e originalidade da população negra no Território Quilombola Urbano da Liberdade, representando o percurso traçado para os objetivos desta pesquisa. Estive na igreja algumas vezes observando os cultos e pude notar a forte presença negra em parcela vultuosa da membresia; como sendo de pessoas pretas. A ordem do culto é típica de origem pentecostal; com hinos da harpa e pregação centrada na figura do pastor. Entrevistei seis líderes de departamento: Pastor Félix Lázaro; pastor da igreja, Irma Dora; líder do departamento de Círculo de Oração, Irmã Luana; líder do departamento de jovens, Irmão Dinilson; líder do departamento de EBD, Irmã Debora; líder do departamento infantil e irmão Noé líder do departamento de missões.

Um dos aspectos que demonstram como o apagamento do negro se dá na lógica de exercício dos trabalhos da Igreja da Liberdade; aqui analisada, é que quando da narrativa do pastor Félix Lázaro; presidente da instituição na Liberdade, ao ser perguntado sobre as pessoas que migraram para o bairro e se integraram na Igreja vindas de Alcântara e de regiões quilombolas ele afirma que “ O Evangelho é o poder de Deus e transforma” pois, na sua perspectiva, às origens quilombolas de característica negra como as festividades e os ritos religiosos não se coadunam com a cultura evangélica e portanto, devem ser deixadas de lado em prol do processo de conversão.

A Igreja Evangélica Assembleia de Deus no Bairro da Liberdade teve suas origens em cultos realizados em casas e uma de suas ênfases é a evangelização, ou seja, levar a pregação e palavra do evangelho a outras pessoas o que é um traço pentecostal peculiar reproduzindo a concepção de fazer discípulos. No entanto, o projeto proselitista da igreja não se preocupa com as manifestações singulares da cultura no Território, seja o bumba meu boi, o reggae, o tambor de mina e o tambor de crioula, é notório que à medida que a evangelização cresce, essas raízes são consideradas indesejadas para aqueles que entram na realidade assembleiana e conseqüentemente vão sendo esquecidas ou mesmo invisibilizadas.

A relevância do presente tema se consubstancia no momento de mudanças que a educação brasileira enfrenta. Diante da aprovação da lei 10.639 de 2003 e da sua ampliação com a lei 11.645 de 2008; apesar dos avanços que representam, é perceptível que ainda há uma carência de materiais didáticos que apresentem as temáticas concernentes a história da África e

cultura afro-brasileira, assim como, da história indígena. Nesse aspecto, devido à necessidade de trazer para o cotidiano escolar as discussões sobre o lugar do negro na sociedade e o processo de racismo; inclusive no cenário religioso, se propõe que esses conteúdos possam ser estruturados em um material para professores do 3º ano do Ensino Médio, sob o formato de caderno pedagógico com roteiros de aulas temáticas como produto das narrativas coletadas na pesquisa de campo na AD da Liberdade.

O negro foi historicamente transformado na figura do “Outro” que não pensa ou produz saberes, classificado pela Igreja Católica como um ser sem alma, ao longo de um severo colonialismo e supremacia etnocêntrica, foi desprovido da sua própria humanidade. Portanto, permanece sendo marginalizado e a religião cristã; seja ela católica ou protestante, exerceu um forte papel nessa estigmatização de sua historicidade e identidades.

O Brasil como país colonizado, empreendeu uma forte perseguição sobre as religiões indígenas e com a escravização de africanos construiu uma demonização de toda e qualquer manifestação que remete-se a negritude. As religiões africanas são um forte alvo de aversão na sociedade brasileira, que também se perpetrou no Maranhão, conhecido pelo seu sincretismo, mas também marcado pela segregação entre brancos e negros e a exclusão se manifesta por meio de discursos que estigmatizam práticas religiosas que fujam ao cristianismo.

O Maranhão como um dos estados brasileiros que mais recebeu africanos no decorrer do século XIX, tendo até o século XVIII uma predominância da mão de obra indígena, teve a presença de escravos como estruturante da economia do Norte Maranhense), concentrando-se os maiores grupos de negros escravizados em São Luís, Caxias, Alcântara, nos vales do Rio Mearim e Itapecuru e nas Baixadas Ocidentais (COSTA, 2018, p. 251)

A problemática do apagamento do negro num cenário de Quilombo Urbano, a partir da memória oral dos membros da Assembleia de Deus no Bairro da Liberdade em São Luís, capital do Maranhão, mostra-se relevante, como um dos estados com menor PIB per capita (Produto Interno Bruto por pessoa) do Brasil, com altos índices de pobreza e exclusão social, o Maranhão é marcado também por uma grande população afro brasileira. Desse modo, entende-se o espaço da religião pentecostal, neste cenário como um lócus para compreender a relação entre o lugar do negro na sociedade através do discurso religioso evangélico.

A religião enquanto espaço de representação das relações sociais na sociedade e no contexto de um Brasil marcado pela diversidade, também é caracterizada pela intolerância e racismo religioso, onde o negro foi alvo de um violento processo de aviltamento de suas potencialidades intelectuais, sociais e continua a sofrer com a subalternização dentro da realidade brasileira e maranhense, e a retórica religiosa sustenta essa condição; seja pela omissão ou pela reprodução de preconceitos já instituídos.

Portanto, ao perceber o processo de apagamento da figura do negro realizando as entrevistas de lideranças departamentais na Igreja Assembleia de Deus da Liberdade, foi possível observar a recorrência de um discurso sobre a necessidade de uma transformação para se ingressar na realidade pentecostal, ou seja, para integrar a lógica do pentecostalismo; uma prerrogativa seria o apagamento das raízes vinculadas às identidades negras culturais e de matriz religiosa.

Nesse sentido, compreender como determinadas narrativas, silêncios e outras formas de exclusão se mostram estratégicos e estão em constante deslocamento<sup>1</sup> configura na produção historiográfica uma questão central, e quanto a problemática aqui elencada vislumbrar o afastamento da igreja e a sua aversão as pautas locais do território quilombola revelam a resistência prevalente na cultura pentecostal às questões específicas do cenário negro e africano na Liberdade.

Em razão do lugar de fala em que me localizo entre minha identidade como nascida no município de Zé Doca, na Região do Alto Turi, filha de pai lavrador e mãe professora, de berço evangélico e militante de movimentos sociais desde os 14 anos, estudante de escola pública e primeira mulher da minha família a ingressar numa universidade pública federal, às preocupações sobre o universo religioso e os direitos humanos se configuram como uma prioridade. Compreender desse modo a relação entre a fé que professo; como membro da Assembleia de Deus, e minha trajetória como estudante, e no campo da política foram fatores preponderantes na definição da presente temática de pesquisa.

Como professora da turma de jovens na Escola Bíblica Dominical da Assembleia de Deus, na minha cidade desde os 22 anos, e por vezes tendo inclusive dirigido sermões, constitui-

---

1 POLLAK, M. 1989, p.8) – Michel Pollak propõe em sua produção historiográfica a questão dos silenciamentos que carregam um grande sentido histórico, os invisibilizados que denotam um sentido de exclusão como ocorre com o racismo e a discriminação étnica.

se uma zona limítrofe em contraponto às experiências que desenvolvi dentro da militância política com *tendências ao pensamento progressista*. Como historiadora e pesquisadora sobre intolerância religiosa, temática da monografia que defendi no curso de História, a relação entre racismo e religião ficou bastante evidenciada. Nesse sentido, conectar essas esferas da minha realidade como cristã – evangélica, mas também como pesquisadora e militante, são fatores que contribuem com o interesse pela discussão aqui desenvolvida.

Ao ingressar no curso de história da Universidade Federal do Maranhão e entrar em contato com os debates dentro do grupo de pesquisa NÉAFRICA (Núcleo de Estudos sobre África e Sul Global), quanto as epistemologias do Sul com base em Boaventura de Sousa Santos e os estudos africanos e decoloniais <sup>2</sup>paulatinamente percebi que a abrangência da religião extrapola os muros dos templos, seja na política, nos veículos de comunicação, no senso comum e no pensamento científico.

Compreender como um projeto de evangelho pentecostal, no que se refere a Igreja Evangélica Assembleia de Deus localizada no Bairro da Liberdade <sup>3</sup>na capital do estado do Maranhão, dentro de uma comunidade negra e baseada na afirmação da sua cultura e ancestralidade africana demonstra uma vertente de análise significativa na conjuntura dos estudos históricos na contemporaneidade concentra o cerne do presente processo de análise.

Segundo dados do IBGE cerca de 74% da população do Maranhão é negra, na sua capital São Luís o percentual de jovens entre 18 e 24 anos que frequentam regularmente a escola é discrepante entre brancos e pretos/pardos, entre os brancos o percentual é de 42,7% enquanto para os negros/pardos é de 37,9% (IBGE,2010) o que reforça a hipótese de discriminação da população negra no estado.

É portanto, necessário vislumbrar que a condição de exclusão e vulnerabilidade do negro dentro de uma visão em que não se procura “falar por” ou mesmo “representar” demanda, criar espaços para que esse sujeito subalternizado fale e tão logo seja ouvido (SPIVAK, 2010, p. 13).

---

<sup>2</sup> Decolonial é um conceito que se refere a saberes e ações numa práxis a partir de novas epistemologias segundo que propõe Boaventura de Sousa Santos que resignifiquem a colonialidade eurocêntrica e construam não uma superação, por isso decolonial e não descolonial, mas um conjunto de ações para compreender o processo colonial e definir novas pedagogias a partir de posturas para além do Norte Global.

<sup>3</sup> O Bairro da Liberdade está localizado na porção leste de São Luís, próximo ao Centro Histórico, suas origens se remetem a implantação do antigo Matadouro Modelo e a sua ocupação populacional se deu por grupos remanescentes quilombolas da região da Baixada Maranhense e principalmente de Alcântara

O lugar do negro numa comunidade de Quilombo Urbano e a relação entre os discursos da Igreja Assembleia de Deus e a dinâmica entre a intervenção da igreja na lógica dos elementos identitários do Bairro, de sua cultura e manifestações características despontam como centrais para o presente trabalho, amparada na concepção de colonialidade e de projeto proselitista de poder.

O presente trabalho contém três capítulos, onde o primeiro é intitulado “Colonização e a Questão Racial e Religiosa” e se dedica a historicizar o processo de colonização nacional e como a figura do negro é construída em meio a um panorama de escravidão e que se dá também sobre fatores religiosos como, a expansão católica que foi resultado da Contra Reforma e a exclusão de manifestações de sagrado que fujam ao modelo cristão europeu. Adotou-se o pensamento de Laura de Melo e Sousa, Ronaldo Vainfas, José de Assunção Barros, Ana Carolina Vioti, Flávio Gomes, Lilia Schwarcs e José Murillo de Carvalho para pensar a colonização a nível de Brasil e de Antonio Evaldo Almeida Barros e Mundicarmo Ferreti para problematizar a perseguição às práticas religiosas negras no contexto de Maranhão.

O segundo capítulo cujo o título é “Quilombo da Liberdade: Entre negros e pentecostais” se volta para a apresentação do recorte espacial e temporal da pesquisa que se centraliza no Território Quilombola Urbano da Liberdade, onde a presença quilombola, as manifestações de festas populares e religiosidade de matriz africana tem uma substancial força e dessa forma compreender a inserção do crescimento pentecostal como narrativa proselitista e herdeira do pensamento colonial no apagamento da figura do negro se mostra relevante. Incorporou-se como referencial para pensar a questão do Território Quilombola os autores José Maurício Arruti, Alfredo Wagner, Gamaliel Carreiro e Ana Lucena Assunção e para construir análise do pentecostalismo como fenômeno histórico e sociológico os autores Paul Freston, Ricardo Mariano, Ari Pedro Oro, Clara Mafra, Gedeon Alencar, Lyndon de Araújo, Vasni de Almeida, Marcos de Oliveira, Zózimo Trabuco, Rubem Alves e Leonildo Silveira Campos.

O terceiro capítulo intitulado “Ensino de História : A Questão Racial e Religiosa”, se dedica a discussão sobre o percurso que a educação e a disciplina de história construíram e o advento de dispositivos legais para legitimar um ensino com base na diversidade e que contemple às questões de identidade negra e discriminação racial e como a lei 10.639/2003 pode ser aplicada com base em metodologias ativas para uma docência que esteja sensível aos saberes sobre África e a cultura afro-brasileira. Utilizou-se o pensamento de Selva Guimarães,

Kátia Abud, Leandro Almeida e Circe Bittencourt; no campo do ensino de história e para compreender sobre as relações étnico raciais e a questão do ensino de África e cultura afro-brasileira Joseph Ki-Zerbo, Nilma Lino Gomes, Sales Augusto dos Santos e Kabengele Munanga, assim como a legislação educacional pertinente. Como fechamento do trabalho apresento a descrição do produto educacional que consiste em um caderno pedagógico que discute o racismo religioso e as falas de pentecostais sobre a questão negra e quilombola do Quilombo Urbano da Liberdade, operacionalizando suas narrativas como ferramenta para aulas dirigidas tendo como referência metodologias ativas de ensino.

O caderno pedagógico desenvolvido foi produto das análises de depoimentos dos chefes de departamento da Igreja, construindo uma discussão pedagógica sobre o lugar do negro e a questão do racismo religioso, fazendo uma ponte com o pensamento historiográfico e sociológico e propondo atividades orientadas que desenvolvam a interação entre os estudantes em sala de aula trazendo as temáticas em um formato didático, contextual e atendendo as demandas de aplicabilidade da lei 10.639 de 2003 quanto ao ensino de história.

## **1. COLONIZAÇÃO: A QUESTÃO RELIGIOSA E RACIAL**

### **1.1 O processo de colonização e a relação com o racismo religioso e a intolerância religiosa no Brasil.**

Compreender como a questão religiosa e o processo de criação da condição do negro no Brasil representam uma demanda histórica para vislumbrar quais fatores desembocaram nos desdobramentos que levam ao racismo e intolerância religiosa, que ainda são vivenciados na realidade do Brasil e também do Maranhão e configuram uma necessidade enquanto campo de estudos a ser explorado.

O processo de colonização no Brasil foi um cenário permeado por um imaginário europeu construído sobre o Novo Mundo, imbuído por histórias fantásticas e pela necessidade de estender o modo de vida eurocêntrico das colônias, e a religião era um fator preponderante dessa incursão, pois o Brasil que de início ficou conhecido como Terra de Santa Cruz, era visto como um território a ser conquistado não somente na conjuntura política e econômica, mas também no campo da fé (SOUSA, 1986, p. 28).

A figura de Deus para Laura de Melo e Sousa (1986) esteve na narrativa rumo ao Brasil desde a expedição, pois a mentalidade dos portugueses sustentava que foi pela mão divina que a missão ibérica foi agraciada ao encontrar a nova terra que até então estava encoberta aos olhos humanos.

A colonização de mais de três séculos estabelecida pelos portugueses no Brasil desenvolveu um país com unidade territorial, linguística, cultural e religiosa e foi demarcada pela conquista e extermínio dos povos indígenas e posteriormente pela escravização dos negros africanos; vítimas do tráfico negreiro e da exploração da sua mão de obra nos engenhos, na mineração e também no contexto urbano (CARVALHO, 2002, p. 18).

Para Sousa (1986) o Brasil gradativamente com a colonização se tornou uma reprodução na América do que era Portugal na Europa, no entanto, uma característica distinguia a colônia em relação a metrópole, sua multiplicidade étnica, a presença do indígena e do negro se tornaram uma especificidade que tipificam um traço singular brasileiro.

Portanto, a conquista do Brasil por Portugal se desdobrou em duas frentes: a política com o domínio da monarquia que controlava a produção e o comércio da nova colônia e a adesão a fé católica, de modo que todo nativo e a terra descoberta também eram da jurisdição de Roma, que no Brasil foram mais fortemente representados pela atuação jesuítica (SOUSA, 1986, p. 32).

Os jesuítas empreenderam uma incursão catequética que demonizava as práticas indígenas, seus costumes e segundo os clérigos; os nefandos pecados carnis e hábitos execráveis a que se submetiam. Portanto, se comissionaram a ensinar aos selvagens os padrões da Igreja combatendo sua natureza tendenciosa a barbárie e a lascívia (VAINFAS, 1989, p. 37).

O cenário da colonização no Brasil se passa em um panorama onde a questão religiosa estava em franca ascensão. A Reforma Protestante na Europa desencadeou uma reação na Igreja Católica que, atingiu as colônias com um processo de evangelização das massas que buscava assegurar o catolicismo como religião signatária do cristianismo indiscutivelmente (VAINFAS, 1989).

Para Vainfas (1989, p. 28) a princípio a Igreja Católica não havia se preocupado com a expansão ultramarina, se comportando de forma defensiva às influências protestantes somente na própria Europa. Porém, ainda no século XVI a postura de domínio além-mar se intensificou; principalmente com a criação da Sagrada Congregação da Propaganda da Fé em 1622, que tinha como função custear e administrar a missão católica no Novo Mundo.

Portanto, na experiência do Brasil o projeto de colonização teve participação religiosa desde o princípio, como bem pontua Pero Vaz de Caminha em sua carta que inaugura a comunicação Portugal e Brasil, onde ressalta que o principal objetivo é que a nova terra descoberta causasse um “Acrescentamento da nossa Santa Fé”, ou seja, a missão evangelizadora esteve presente desde a chegada portuguesa (VAINFAS, 1989, p. 28).

O discurso de dominação religioso colonial foi decisivo para demonizar todo aquele que fosse diferente ou que divergisse da visão católica de salvação e dessa maneira se construiu uma justificativa para atrocidades cometidas pelos europeus em nome de Deus, dentre elas a própria escravização, a princípio de indígenas e depois da experiência africana cuja a narrativa equiparava os negros a seres animais (SOUSA, 1986).

Como afirma Sousa (1986, p. 46) o aparato religioso quanto a intolerância com os habitantes nativos do Brasil esteve representada pela companhia de Jesus, pois os jesuítas como grupo que exerciam o poder de catequização protagonizaram um processo de apagamento sistemático das culturas professadas pelos povos indígenas sob a retórica da imposição da Santa Fé.

Os povos ameríndios foram reduzidos a grupos sem cultura ou melhor dizendo passivos de aculturação, pois, conforme afirma Ronaldo Vainfas (1989) os indígenas eram considerados sem humanidade, bestiais, com uma natureza decaída que precisava ser normalizada pelos colonizadores. E o processo de supressão dos aborígenes se desdobrou com a roupagem de uma abordagem baseada na ideia de salvação de suas almas.

De acordo com Vainfas (1989, p. 28) citando Charles Boxer, a colonização brasileira teve como característica uma simbiose entre Estado e Igreja apesar dos inúmeros conflitos entre a ação missionária e o papel monárquico. A própria figura do monarca era associada com uma outorga divina que ratificava o seu reinado como um escolhido de Deus. Nesse sentido, a colonização portuguesa apresentou como preceito a reafirmação entre os povos nativos da pregação do catolicismo em uma época de concorrência entre a fé católica e o protestantismo que questionava o poder de Roma.

Segundo Carvalho (2002, p. 22) funções como o registro de casamentos, nascimentos e óbitos eram de outorga do clero católico no Brasil, nesse sentido, o controle sobre a natalidade e a mortalidade estavam sob a autoridade da igreja que se comportava como uma vertente do próprio poder colonial. A Igreja Católica foi uma instituição no período colonial que não incentivava a educação dos seus adeptos, nem mesmo estimulava a leitura da Bíblia. Um episódio que pode ser interpretado como o temor diante das pessoas adquirirem conhecimento e isso resultar em levantes contra o poder da colônia e da própria igreja, em um período em que a Contra Reforma da Igreja Católica buscava combater as dissensões causadas pelos efeitos da Reforma Protestante.

O mundo colonial que demonizou os povos indígenas e através da religião formulou uma teoria que blindou a escravidão tanto indígena como negra de represálias com a justificativa da redenção de suas vidas seja pela conversão ao catolicismo ou seja pela obediência a um senhor, foi permeado pelas reverberações de uma igreja que buscava se

reinventar e encontrou no novo mundo as singularidades para construir uma nova forma de exercer a fé cristã.

Os ideais do Concílio de Trento (1546-1563) como contexto de reestruturação católica não se efetivaram na América Portuguesa, principalmente pelos aspectos de um clero secular sem qualificação, de uma grande dificuldade na criação de dioceses e na vacância dos bispados. Como Vainfas (1989, p. 29) aponta em Gilberto Freyre, o modelo clerical da colonização estava baseado na força do padroado atrelado ao poder dos senhores de engenho, portanto, a estrutura eclesiástica da colônia estava submetida a autoridade dos grandes proprietários de terras. Nessa perspectiva, o domínio religioso também se sujeitava ao poder exercido pelos proprietários de latifúndio.

Desse modo, assim como os grandes proprietários de terra no Brasil detinham o controle sobre a colônia, a economia era sustentada com base no trabalho escravo que mesmo com a irrupção de revoltas e com a própria independência proclamada em 1822, permaneceu incólume como parte da estrutura socioeconômica do país (CARVALHO, 2002, p. 28).

Para Barros (2010) diferentemente das experiências de escravidão no mundo antigo, a colonização trouxe proporções muito maiores ao processo de escravização de modo que, a base econômica dependesse do trabalho dos negros arrancados da África e trazidos pelo atlântico ao longo de praticamente quatro séculos a fio.

Uma medida importante que poderia denotar o enfraquecimento da escravidão no Brasil foi a proibição do tráfico negreiro em 7 de novembro de 1831, no entanto, mesmo ocorrendo uma redução na entrada de escravos no país a princípio, nas décadas seguintes o tráfico de escravos, agora na ilegalidade motivado pela demanda das lavouras de café, fez aumentar exponencialmente o comércio negreiro (CHALHOUB, 2012, p. 36).

Perceber a problemática da escravidão dos negros da diáspora africana resulta em um processo histórico no Brasil, que, renegou o direito à liberdade a milhões de pessoas que foram submetidas a tratamentos desumanos sob a alcunha de uma diferença baseada na cor da pele, que legitimou a manutenção de um sistema de exclusão e fomentou um cenário de discriminação que se tornaria sistêmico e estrutural (BARROS, 2010, p. 38).

Portanto, segundo a afirmação de Barros (2010, p. 38) o escravismo no Brasil protagonizou a construção do negro como uma figura que não estava na condição de escravo,

mas que na verdade era escravo, fazendo com que a privação de liberdade não fosse um estado, mas uma permanência coadunada ao seu pertencimento como africano associado a uma concepção também motivada pela visão religiosa de indivíduos primitivos, sem cultura e pagãos.

As especificidades dos povos africanos que foram escravizados no Brasil colônia foram extintas, dando lugar a uma visão sobre o negro que o homogeneizava e que gradativamente retirava o que lhe havia de ligação com a África; sua cultura e religiosidade por exemplo, adaptando-se a lógica da própria conjuntura colonial (BARROS, 2010, p. 44).

A partir do século XVI com a entrada massiva de negros africanos para o trabalho escravo no Brasil, suas religiosidades, crenças e cultos foram duramente perseguidas e marginalizadas, inclusive com a separação de todas as populações tribais de forma que inviabilizasse qualquer plano de levante ou fuga e assim obstruíam qualquer forma de unidade dos ritos africanos aqui presentes (FONSECA, ADAD, 2016).

Na perspectiva apresentada por José Murilo de Carvalho (2002) é relevante ressaltar que o projeto colonial brasileiro teve como prioridade o lucro da metrópole portuguesa, que a princípio se caracterizou pela produção de açúcar. Os engenhos se configuraram como espaços de investimento de capital, assim como de escravização de africanos no processo produtivo açucareiro. Desse modo, a economia e a sociedade brasileira se fundamentaram em uma monocultura exportadora baseada no trabalho escravo.

Apesar da prevalência agricultora a mineração no final do século XVII passou a ter maior espaço no Brasil e se caracterizou por uma demanda de capital e mão de obra menor em relação ao setor de produção do açúcar, pelo deslocamento do eixo rural para o urbano e por um afrouxamento dos controles sociais que também atingiram a população escrava. A exploração de minério recebeu um controle fiscal muito mais intenso da colônia que o latifúndio e também apresentou maior mobilidade já que consistia em uma atividade de natureza instável e repleta de inconstâncias (CARVALHO, 2002, p. 19).

Na visão apresentada por Carvalho (2002) uma outra atividade relevante no período colonial foi a pecuária que atuou no interior do país, como paralela ao latifúndio e se caracterizou pelo controle colonial mais brando em relação ao que era feito com a mineração, por um emprego inferior da mão de obra escrava quanto ao plantio de açúcar e como fatores

negativos; apresentou a tendência ao afastamento da população do centro administrativo e político gerando um processo de isolamento da criação de gado quanto aos espaços decisórios da região.

Na concepção que propõe Carvalho (2002, p. 19) a escravidão representa o principal fator que dificultou a constituição da cidadania no Brasil. As primeiras levas de escravos chegaram em terras brasileiras na segunda metade do século XVI, fluxo que permaneceu até 1850 onde cerca de quatro milhões e oitocentos mil africanos escravizados foram traficados para trabalhar na colônia. Desse montante de escravos em torno de dois milhões vieram na primeira metade do século XIX (CHALHOUB, 2012, p. 34).

A escravidão era um fundamento da máquina colonial, os escravos estavam em toda a parte, nas plantações, nos centros urbanos onde exerciam diversas ocupações; de carregadores a prostitutas, todo aquele que detinha alguma propriedade era dono de escravos, a igreja católica como uma instituição que se confundia com o próprio aparato estatal também era proprietária de escravos (CARVALHO, 2002, p. 20).

Os primeiros povos a serem escravizados no Brasil foram os indígenas, porém a exploração da sua mão de obra foi proibida, o que não impediu que houvesse um extermínio de sua população, que quando da chegada dos portugueses contabilizava cerca de quatro milhões e que no pós-independência por volta de 1823 somavam apenas um milhão (CARVALHO, 2002, p. 20).

Para Schwarcz; Gomes (2018, p. 274) não houve uma substituição ou mesmo transição da mão de obra indígena pela africana no Brasil de forma que indígenas e africanos estivessem separados, mas na verdade os cativos indígenas e africanos conviveram nas lavouras havendo na realidade uma gradativa troca com o passar dos séculos por um intenso tráfico negreiro e uma hipótese de maior rendimento dos africanos na lida com a terra e trabalhos braçais.

Portugal tinha como população cerca de um milhão de pessoas no contexto do período de conquista das suas colônias, portanto, não seria capaz de povoar todo esse território. Uma das saídas encontradas foi a da miscigenação que de antemão foi praticada com as indígenas, seja com consentimento, seja via estupro e depois com as africanas escravizadas onde o estupro era a norma (CARVALHO, 2002, p. 21).

Conforme afirma Chalhoub (2012, p. 35) com o colapso da produção açucareira no Haiti após a Revolução dos mercados pelo mundo; nesse eixo tiveram uma grande abertura o que representou uma maior demanda de exportação de escravos, fato este que também acometeu o Brasil que desde 1790, vinha intensificando a entrada de africanos em seu território.

Para Kabengele Munanga (2018, p.457) o tráfico negreiro pode ser entendido “Afinal, o que é o tráfico negreiro? Certamente um intercâmbio de mercadorias humanas africanas, contra mercadorias da manufatura ocidental, em um complexo de relações envolvendo a violência física e simbólica, como a desumanização do africano”

A diáspora africana que teve como destino a América Portuguesa representou a mais significativa rota de escravos arrancados do continente africano, onde de 30% a 40% dos negros exportados da África e escravizados foram enviados ao Brasil onde entre os séculos XVII E XIX cerca de 70% da população da colônia era formada por negros e mestiços (MUNANGA, 2018).

Desse modo, os escravos africanos protagonizaram uma cooperação à formação do Brasil sem precedentes onde sua cultura, religiosidade e tradições estão presentes na estrutura de ordem social, econômica e política brasileira, nesse sentido, a população nacional conta com uma forte incidência da herança africana em termos étnicos e também no campo da arte, da língua, das festas populares e da religião, características como: sons, batuques e estética essencialmente negros e que sofreram um sistemático processo de discriminação (BOAZ, 2022).

No século XIX a escravidão estava em franco processo de declínio mundial. Até o final do século XVIII os principais núcleos escravistas do mundo eram as colônias britânicas e francesas de matriz açucareira. A Revolução do Haiti representou o fim da escravidão na principal colônia francesa e com a ascensão do movimento abolicionista a Grã – Bretanha pôs fim ao seu tráfico negreiro e definiu o fim da exploração de mão de obra escrava nas suas colônias caribenhas (CHALHOUB, 2012, p. 35).

Os escravos eram sujeitos desprovidos de humanidade na concepção do sistema escravocrata, pois poderiam ser espancados por seus senhores não havendo qualquer garantia de sua integridade física e não gozavam de direitos civis como a liberdade ou mesmo o direito à vida, sendo colocados no mesmo patamar dos animais, desse modo ser escravo era estar fora de qualquer identificação sobre o que era ser cidadão no Brasil (CARVALHO, 2002, p. 21).

A própria condição da cidadania no Brasil colônia era algo distante, pois aqueles que não eram escravos e também não eram senhores, mas legalmente livres, pela falta de acesso à educação não detinham ferramentas para o usufruto da cidadania. Os senhores apesar de deterem os meios de produção e votarem e poderem ser votados eram indivíduos que pela falta da noção no Brasil de igualdade perante a lei que não vivenciavam a aplicabilidade em si do que era o exercício da cidadania (CARVALHO, 2002, p. 21)

Na perspectiva apresentada por Carvalho (2012, p. 22) a justiça no Brasil colônia era algo difuso entre o poder monárquico e a jurisdição pessoal dos senhores que atuavam com um forte controle sobre todas as esferas da sociedade nacional, mulheres e escravos por exemplo estavam totalmente sujeitos a autoridade privada dos senhores, sem acesso à justiça. Aos escravos a saída era a fuga e a formação de quilombos, o que significava uma grande dificuldade já que estes eram duramente perseguidos e continuamente destruídos.

O termo “*kilombo*” provém de uma língua africana chamada banto e significa “fortaleza”. Um outro termo utilizado nos registros para representar ajuntamento de negros fugidos é “*mucambu*”, que significa esconderijo ou fortificação. Durante o período colonial o Quilombo dos Palmares localizado na Serra da Barriga no estado de Pernambuco representou um dos núcleos de resistência negra a escravidão mais famosa da história brasileira, que foi alvo de inúmeras missões do Estado para desbaratar a organização de negros fugidos, que crescia sob a liderança de Gamba Zumba e Zumbi dos Palmares. Graças a sua estratégia de defesa da comunidade que, segundo Vioti (2017, p. 92) conforme a historiografia denotou um lócus de revolta contra a aculturação europeia implantada nestas terras, Palmares foi uma longa experiência de comunidade quilombola.

Na proposição de Vioti (2017) a relevância do Quilombo dos Palmares consiste em um episódio nacional que suscitou uma organização militar e administrativa do estado que buscava exterminar os palmarenses com o intuito de sufocar para além de um espaço de resistência negra, mas a representatividade da sua articulação como uma sublevação que, na concepção de Clóvis Moura; carregava um sentido de negação do sistema escravista (VIOTI, 2017).

É necessário pensar o processo de quilombamento como não isolado em relação ao escravismo, pois havia uma comunicação entre os setores da sociedade e os escravos fugidos de modo que o Quilombo tipificava um espaço de signos que não se referiam unicamente as vivências internas, mas como uma dinâmica de sociabilidades também com o mundo exterior,

onde a liberdade ganhou traços e características advindas da experiência do cativo, das fugas e constituiu os quilombos como redutos que buscavam uma africanidade suprimida pela escravidão (VIOTI, 2017, p. 93).

### 1.1.1 A presença dos africanos e a sua hostilização no Maranhão ao longo da história.

No que trata do Maranhão e da presença escrava, a historiografia consagrou a hipótese que até meados do século XVII a prevalência da mão de obra utilizada era indígena, tendo em vista a predominância das drogas do sertão como atividade e a pouca importância dos empreendimentos agrários na região maranhense que demandavam o trabalho escravo (CHAMBOULEYRON, 2006, p. 80). Porém, com a ocorrência de uma epidemia de varíola, conhecida como bexigas, que acometeu diversos indígenas, assim como a proibição da escravização dos nativos em 1680 e posteriormente em 1682 com a criação da Companhia do Comércio do Maranhão, que foi implantada para enviar escravos africanos ao Maranhão, o tráfico equatorial<sup>4</sup> de africanos vindos da Guiné e Mina se intensificou.

Os oficiais da Câmara de São Luís em 1665 enviaram uma petição ao Conselho Ultramarino chancelando que, o atraso vivido pela região se dava pela ausência de africanos como mão de obra. Quando das epidemias que devastaram a população indígena, os discursos que afirmavam a necessidade de negros no Maranhão ganharam força e o Conselho Ultramarino encaminhou o pedido dos vereadores maranhenses ao procurador da Fazenda que reconheceu que as fazendas do Maranhão não lograriam êxito sem a entrada massiva dos negros como força de trabalho. (CHAMBOYLEIRON, 2006, p. 84).

O alto preço dos escravos que chegavam ao Maranhão era um dos principais entraves no período colonial à difusão de negros africanos em sua região, assim como a falta de liquidez quanto a arrecadação de capital proveniente do comércio escravista. O valor abusivo dos escravos na capitania do Maranhão foi alvo de inúmeras queixas de Câmaras de Oficiais como a de Icatu por exemplo (CHAMBOYLEIRON, 2006, p. 89). Apresentar o Maranhão como

---

4 Para Rafael Chambouleyron o Maranhão protagonizou um fluxo escravo em uma rota distinta daquela tomada pelas demais capitanias brasileiras que deslocavam suas embarcações pelo atlântico sul, inaugurando o comércio escravagista no chamado atlântico equatorial ou atlântico norte. Desde o início da colonização no Maranhão pensou-se em uma rota que pudesse ligar a península ibérica e a Amazônia, no entanto, é com a guinada do tráfico negreiro que essa via irá se afirmar como um roteiro para o comércio entre o Maranhão e o atlântico.

singular em termos de experiência do tráfico de escravos é necessário pelo fato da entrada negra nesta região não se dar pelo modelo de plantation predominante na colônia, mas no entanto explorar os produtos locais como no caso do Anil.

Conforme aponta Chamboyleiron (2006, p. 103) a questão religiosa entre os negros no Maranhão esteve presente desde o início do fluxo escravo no século XVII, apresentando manifestações do sagrado de origem africanas que com o exponencial aumento de negros vão se consolidar como um traço característico maranhense. Um outro aspecto crucial é o intercruzamento étnico com registros de inúmeras uniões inter-raciais no território da então capitania, fator que será preponderante na construção da população do Maranhão; baseada na diversidade de cores e culturas (CHAMBOYLEIRON, 2006, p. 104).

A construção da identidade maranhense; denominada na contemporaneidade pela historiografia como maranhensidade<sup>5</sup>, passou por processos de formação que são filhos do período colonial protagonizados por conflitos e dissensões. Desse modo, como consequência da massiva vinda de africanos a partir do século XVIII e também da grande presença indígena, a identidade maranhense se consubstanciou como múltipla em um desenho social caracterizado pela diversidade religiosa e cultural (BARROS, 2015, p. 38).

Compreender que a herança advinda da contribuição dos negros ao Maranhão enquanto elemento identitário representa uma questão que não foi harmônica ou mesmo pacífica, mas na verdade, foi permeada por uma série de conflitos e tensões (BARROS, 2015) de modo que às práticas religiosas e de curas sofreram continuas campanhas de perseguição, em um contexto em que o africano e as suas influências são marginalizadas e consideradas maléficas a sociedade como bem afirma Mundicarmo Ferreti (2015, p. 23):

(...) a participação da população negra maranhense em tambores, pajelanças e em folguedos populares é muito antiga e essas atividades foram muitas vezes criticadas pela população mais abastada e foram objeto de acusação, reclamação, proibição e de perseguição policial.

Como afirma Barros (2015, p. 45) no Maranhão a estigmatização de todas as manifestações de origem africana ou que remetem-se a identidade do negro constrói-se a partir

---

5 Segundo Antonio Evaldo Almeida Barros (2015) a identidade maranhense apresentada pela historiografia como resultado de uma simbiose étnica e cultural com prevalência negra e indígena resulta da construção do processo histórico de formação do povo e símbolos próprios que designam o caráter sobre no que consiste o pertencimento ao Maranhão.

de uma simbologia histórica singular. O Maranhão conhecido como único estado brasileiro cuja capital foi fundada por franceses, berço da Atenas Maranhense, considerou toda forma de religiosidade africana, com ênfase no tambor de mina<sup>6</sup> e pajelança<sup>7</sup> como uma verdadeira “herança perniciososa dos maranhenses” (BARROS, 2015). Até por volta de 1940 o Maranhão ainda era definido como um estado débil e doente por conta de sua origem negra, cenário que só poderia ser mudado com a inserção do europeu como fator de limpeza social (BARROS, 2015, p. 44)

O etnocentrismo ao ser pensado no âmbito maranhense consiste em um discurso e na presença de estratégias de poder que relegaram as raízes negras e mestiças de cultura popular e religiosidade a uma conotação extremamente negativa, narrativa esta que foi endossada pela intelectualidade, imprensa, clero e elite que afirmava o caráter branco e ocidental de um Maranhão associado a ideia de origem francesa e berço ateniense (BARROS, 2015, p. 41).

Como pontua Ferreti (2015) a população negra maranhense foi duramente excluída quanto as suas práticas religiosas e culturais. As várias expressões negras do sagrado sob a forma de tambores e batuques eram mal vistas pela elite e perseguidas pelas autoridades policiais. A distinção estabelecida entre os ritos religiosos de matriz europeia como o catolicismo e o protestantismo fica evidenciada pelo fato de não precisarem estar cadastradas para exercer suas atividades, enquanto os terreiros na cidade de São Luís eram monitorados em um claro processo de criminalização de suas práticas, sofrendo um racismo religioso herdeiro da escravidão e que sofisticou suas táticas de combate a originalidade negra no estado.

Conforme propõe Barros (2015, p. 44) o conjunto da pesquisa desenvolvida no que se refere às desigualdades sofridas no contexto maranhense se pauta em uma concepção de diferença de classe social, mas não se volta para as diferenças com origem na questão racial, onde o racismo e a discriminação permanecem incidentes em uma realidade na qual o ocidente

---

6 O tambor de mina refere-se aos negros minas, negros que pertenciam a região da África Ocidental e vinham para o Maranhão no forte El Mina, desse tronco africano se originou no Maranhão duas identidades religiosas, a minajeje e a mina nagô que respectivamente se remetem a dois importantes terreiros do estado, a Casa das Minas e a Casa de Nagô. (BARROS, Antonio Evaldo Almeida). O Pantheon Encantado: sujeitos, culturas e questão racial no processo de formação de identidade maranhense In: BARROS, Antonio Evaldo Almeida (Org). Histórias do Maranhão em Tempos de República. São Luís, Edufma; Jundiaí, Paco Editorial: 2015, p. 47)

7 A pajelança é uma prática religiosa que reúne reminiscências tanto das religiosidades populares do Maranhão, de religiões indígenas e do catolicismo que ficou conhecida como sinônimo de manifestação religiosa popular não católica definida como feitiçaria (FERRETI, 2004, p. 35 apud Barros, 2015, p. 47)

com o modelo europeu de civilidade continua a ser a referência em termos de progresso e cultura a ser adotada.

Na perspectiva apresentada por Hall (2006, p. 7) o mundo quanto as suas identidades estabelecidas, têm passado por um franco processo de reformulação de modo que construções identitárias hegemônicas e consideradas indiscutíveis entram em xeque quanto a sua real validade. Portanto, ao vislumbrar a experiência brasileira e maranhense na questão do negro, que por séculos sofreu com as sevícias da escravidão e que originaram a mentalidade racista difundida e velada também pela alcunha de “democracia racial”<sup>8</sup> constata-se, a constituição de uma sociedade que demarcadamente está estratificada a partir de uma diferenciação entre negros e brancos. Nesse sentido, reformular os conceitos projetados sobre o lugar do negro demandam uma necessidade no combate à exclusão histórica e social que a população afrodescendente tem enfrentado.

A África como continente colonizado pela Europa e vítima de uma devastação de seu povo pelo comércio escravo, teve a sua imagem historicamente relacionada com o atraso e a barbárie. O colonialismo que se refere a uma forma de dominação de um povo sobre o outro em aspectos políticos, militares, econômicos e também epistemológicos e culturais fomentou a imagem de uma África como sem história ou contribuições ao progresso humano. Ainda que, com a emancipação política de países africanos e asiáticos a partir do século XIX e XX, o processo de violência e apagamento do negro não se encerrou, mas se mantém nas raízes do pensamento e do modus operandi colonial eurocêntrico que fomenta a colonialidade contemporânea (CANDAU; OLIVEIRA, 2010).

Perceber o processo de racismo religioso empreendido no Brasil, Maranhão e também na cidade de São Luís onde dois dos principais terreiros de mina, Casa das Minas de origem jeje e Casa de Nagô de origem iorubana (FERRETI, 2015, p. 24) que foram inaugurados por africanas e buscavam a preservação de raízes e vivência da cultura negra, representam um fator que corrobora com a hipótese de uma franca tendência de construir o negro como outsider, um desviante, que perturba a ordem de uma sociedade que se propõe civilizada. Um outro aspecto relevante é que os terreiros de mina que faziam uso de tambor eram menos alvo de perseguição

---

<sup>8</sup> Concepção bastante baseada nas teorias de Gilberto Freire (tendo ato inaugural com a publicação de Casa Grande e Senzala que propusera uma harmonia entre o povo branco, indígena e negro construindo uma ideia de Brasil onde o racismo não é uma realidade (FREIRE, 1998)

que a pajelança, ritual essencialmente voltado para a cura. Portanto, a criminalização das práticas negras de curandeirismo, que detinham um caráter mágico e sobrenatural apresentavam maior rigor no recorte do final do século XIX a meados do século XX na capital do estado maranhense (FERRETI, 2015).

Nesse sentido, desponta que o sistema escravista colonial construiu uma cisão baseada na cor da pele que legitimou uma mentalidade que se reproduziu constituindo formas de preconceito e segregação que invadem o campo dos direitos humanos, hoje tão difundidos, mas que ainda resvalam nas reminiscências de um colonialismo que permanece influenciando a forma de pensar sobre o outro como sujeito inferior ou melhor inferiorizado como bem pontua Franz Fanon (2008, p. 90). Pensar na perspectiva que o negro no Brasil sofreu um apagamento étnico e cultural configura que as desigualdades produzidas pela colonização; como sistema fundamentado na exploração escrava, reverberam e se ressignificam nos dias de hoje.

Uma sociedade majoritariamente cristã como a brasileira, herdeira do *modus operandi* colonial e que foi forjada por um agudo processo de racismo religioso motivado pela escravidão e demonização de tudo aquilo que remetesse ao africano desde a diáspora, travou, também uma verdadeira guerra às manifestações culturais e religiosas de matriz africana, que estando fora do padrão ocidental da branquitude foram historicamente interpretadas como anômalas (PEREIRA, 2019, p. 62).

O Cristianismo na figura da Igreja Católica no período da escravidão no Brasil empreendeu uma catequização dos negros, que aos seus senhores só tinham importância por conta de sua força física, já pela visão da Igreja Católica, que também era proprietária de escravos, deveriam receber o batismo e todos os sacramentos, assim como, frequentar as missas (BASTIDE, 1960).

Porém, qualquer expressão de matriz africana, religiosidade ou cultura era sumariamente excluída ou exotizada. Ainda que pudessem dançar seus batuques os negros precisariam fazê-lo em dias de santo. Portanto, não havia qualquer possibilidade de exercício de uma africanidade desvinculada do papel do colonizador (BASTIDE, 1960).

Segundo argumenta Barros (2015) é necessário separar a valorização e espaço dados na atualidade às narrativas e originalidades de sujeitos pobres e negros, sua cultura e manifestações religiosas e dessa maneira não subestimar o longo período de tempo em que foram duramente

rotulados e perseguidos por suas práticas identificadas como representações da barbárie e símbolo de atraso no Maranhão.

O pensamento de Frantz Fanon oferece uma relevante contribuição à presente pesquisa pela sua análise dos conflitos e do racismo sofrido e apagamento do negro frente ao colonialismo. Sua argumentação é que as violências sofridas pelo negro não podem ser rotuladas como individuais, mas que representam a condição de um povo oprimido pelo status quo dominante e que “o racismo e colonialismo são formas de ver e existir no mundo” (FANON, 2008, p. 15)

Fanon (2008) defende que para além da cultura, o negro é dominado na sua totalidade tanto nas suas dimensões econômicas, sociais, psíquicas e históricas e que a sua condição de inferior é naturalizada pelas estruturas do pensamento colonial (ROCHA, 2015). Pode-se compreender que o pensamento colonial consiste no processo histórico de anulamento da originalidade de um povo em condição de dominação, esta sendo desenvolvida pelas heranças do colonialismo, nas dimensões de uma violência estrutural arraigada na sociedade conforme reafirma Franz Fanon (2008).

Desse modo, observa-se que o negro existe em relação ao outro e esse outro é o branco; com o qual busca se assimilar por uma imposição do sistema de segregação racial em que se insere. Portanto, é possível afirmar que quanto mais o negro é inferiorizado e passa a ter sua etnia e identidade negadas, mais colonizado ele se torna (FANON, 2008, p. 34).

Compreender como afirma Eduard Said (1990, p.13) que o Oriente e entenda-se que o Sul Global também, em suas singularidades, responde a uma lógica equivalente enquanto lugares imaginados como invenções que partem de um epicentro: A Europa. Nesse aspecto, desde a antiguidade a concepção sobre o que é o Oriente se dá numa projeção de produto do pensamento Europeu.

“O Oriente é parte integrante da civilização e da cultura materiais da Europa. O Oriente expressa e representa esse papel cultural e até mesmo ideologicamente, como um modo de discurso com o apoio de instituições, vocabulário, erudição, imagística, doutrina e até burocracias e estilos coloniais” (SAID, 1990, p. 14)

Ainda reiterando Said (1990, p. 17) “quando se trata da relação entre o Ocidente e o Oriente é portanto uma relação de poder, de dominação, de graus variados de uma complexa hegemonia”. Na concepção apresentada por Boaventura de Sousa Santos (2009, p. 23) o

pensamento que denomina como abissal denota como principal característica o fato de se cindir entre o que considera-se como a linha de um lado e a linha do outro lado.

Essa construção do outro se baseia num processo de exclusão de tudo aquilo que não corresponde a condição dominante ou mesmo hegemônica, se configurando como território limítrofe, o que Santos chama de “zona colonial” (SANTOS, 2009, p.26). Nesse aspecto, “o outro lado da linha compreende uma vasta gama de experiências desperdiçadas, tornadas invisíveis, tal como os seus autores, e sem uma localização territorial fixa (SANTOS, 2009, p. 26)

Nesse âmbito é indispensável vislumbrar que o processo colonizador consiste numa forma taxativa de suplantação de cultura e sentidos de um povo, fundamentado enquanto colonialidade que herda do colonialismo, segundo o que propõe Said (2010, p. 54) uma maneira de operar pois “o colonialismo é “o arsenal de complexos desenvolvidos pelo ambiente colonial”.

A civilidade almejada para o Brasil, assim como no Maranhão, se tornou um sinônimo de busca pelo embranquecimento e ocidentalização, tendências que se tornam questionáveis em uma modernidade onde as identidades se mostram voláteis (HALL, 2006) com a urbanização e industrialização em crescimento, o surgimento de meios de comunicação e um fluxo de pessoas cada vez mais intenso através dos territórios que agora se interligam em uma velocidade significativa em meio a disseminação do capitalismo que se expande (SEVCHENCO, 1998, p. 8).

Pensar portanto o panorama religioso do mundo moderno como bem adverte Prandi (1996) remete-se a um percurso de desencanto em relação ao mundo mágico ou mesmo do sobrenatural como elemento da religião, porém o sentido religioso não cai em desuso e desse modo as expressões religiosas africanas e também as tradições que despontaram no eixo do início do século XX permanecem atuantes. Nesse aspecto uma das representantes das novas vertentes religiosas de alcance mundial na contemporaneidade são os pentecostaismos, que simbolizam reações contrárias a uma visão onde a religião perde força e estão na contramão dessa conjuntura de secularização da realidade. Um outro fator comum é que ambas manifestações, tanto as de matriz africana como os pentecostais têm uma origem com o protagonismo negro e de camadas populares e utilizam em sua liturgia a invocação de dons espirituais e de seres de outro mundo.

Compreendendo o racismo religioso como uma forma de intolerância religiosa baseada na racialização como fator para discriminar determinada forma de fé ou expressão de sagrado (BOAZ, 2022) é central através do percurso histórico que os frutos do colonialismo enraizaram, perceber como religiões reproduzem o preconceito contra as manifestações de fé advindas da diáspora africana e identificadas com o negro e suas simbologias.

Desse modo, assim como o Brasil é o país que mais recebeu escravos no comércio transatlântico entre os séculos XVI e XIX, e cerca de 45% de sua população se autodeclara negra (BOAZ, 2022) tem-se um outro contingente expressivo nos dias de hoje no cenário religioso; que é o do crescimento pentecostal em nosso território. Segundo o último censo do IBGE (2010) cerca de 25.370.884 brasileiros são adeptos do pentecostalismo e nesse sentido é vital pensar sobre a experiência do que é ser pentecostal e como suas lógicas desenvolvem ou não práticas de intolerância religiosa.

Nesse sentido, como constatar o pentecostalismo que expressivamente reúne multidões pelo Brasil a fora e os dados de racismo religioso? Essa é uma problemática que se mostra essencial para entender quais as leituras e estratégias de um projeto de poder que se mostra colonizador e ratifica a discriminação no campo religioso. Em vista disso conhecer as bases históricas dos vários pentecostalismos consiste em um mecanismo significativo para abstrair como a religião com maior crescimento nacionalmente e com grande presença de negros também pode ser racista em sua dinâmica de atuação.

## **1.2 Pentecostalismos e a Questão Racial no Brasil e no Maranhão**

### **1.2.1 Reforma, Protestantes Históricos e Pentecostalismo**

No mosaico religioso de magia, sincretismo e diversidade brasileira; como afirma Alencar (2014) os pentecostais encontraram abertura para sua expansão. Os pentecostais estão presentes nas mais diferentes esferas da sociedade brasileira. Seja nos meios de comunicação através de canais de TV, com a segunda maior emissora de televisão aberta pertencendo a uma

igreja pentecostal, de eventos como a Marcha para Jesus<sup>9</sup>, que reúne milhões de fiéis todos os anos, dos cultos de libertação com a expulsão de demônios como forma de entretenimento, ou das curas e milagres realizados em grandes estádios transmitidos numa espécie de espetáculo da fé.

Na composição do Congresso Nacional, os pentecostais que para Freston (1993) já foram um grupo autoexcluso da política, agora tem deputados, senadores e ministros que indicados por suas igrejas, representam o jogo de interesses de suas próprias denominações.

A adesão dos pentecostais hoje a qualquer partido ou projeto político é fundamental para o seu êxito, o que torna os pentecostais um grupo com um grande poder de decisão no Brasil. Sua influência na sociedade por meio da cultura gospel seja através da música, na TV ou da geração de conteúdo digital é cada vez mais evidente.

Assim, sua participação nos meios de comunicação e na vida pública reconstrói a clássica imagem e identidade do que é ser pentecostal, fenômeno que permanece em transformação desde a sua gênese norte americana.

Conforme coloca Campos (2014) o pentecostalismo assim como o protestantismo histórico é um herdeiro do processo de secularização do mundo. Ou seja, com o enfraquecimento de tradições religiosas como o catolicismo e o capitalismo em ascensão, dão uma versão mais utilitária ao fenômeno religioso (ALVES, 1977). Nesse sentido, a religião passa a se adequar as necessidades das pessoas e a responder as condições sócio econômicas, políticas e culturais de cada realidade. Cenário este que gera uma proliferação de opções no campo religioso (RIVERA, 2010)

O processo de secularização pode ser compreendido a partir da concepção iluminista, que com o avanço da modernidade as instituições e símbolos religiosos entrariam numa crise de sua legitimidade, e conseqüentemente perderiam espaço. O mundo contudo deixaria de ser pautado pela religião (BERGER, 1985). No entanto, Berger afirma (2000) que as consciências coletivas e individuais não deixaram de receber influência do universo religioso. E a capacidade

---

9 Evento interdenominacional que reúne artistas da cultura gospel com a presença de grandes lideranças do mundo evangélico brasileiro como; Silas Malafaia, pastor dissidente da Assembleia de Deus, hoje à frente de seu próprio ministério da AD Vitória em Cristo.

de práticas religiosas se adequarem ao modo de vida das pessoas, suas necessidades e particularidades atualiza a presença do discurso religioso no mundo.

De fato a modernidade e uma mentalidade secularizada ocasionaram um declínio da hegemonia de instituições como a Igreja Católica. Desse modo, abre-se um precedente para uma diversificação do cenário religioso, fator que impulsiona a implantação de novos segmentos religiosos (BERGER, 2000). Este cenário de secularização e maior pluralismo contribui com o avanço de correntes como a protestante, que carrega uma nova teologia e que se origina com a Reforma iniciada por Lutero na Europa do século XVI.

No cenário da Europa do século XVI, a Reforma Protestante ocorre como um movimento caracterizado pela ruptura com o catolicismo. Tendo Martinho Lutero como principal líder dos ideais reformadores na Alemanha; que daria origem ao luteranismo, apesar de influenciar outros grupos protestantes. João Calvino e Zwinglio no contexto da Suíça e Escócia, que com o calvinismo formam a base teológica de grupos como presbiterianos que também despontam no cerne da Reforma, assim como Thomas Muzzer na Suíça que origina o movimento anabatista. (ALMEIDA; SILVA; SANTOS, 2011).

Para Silva (2011) os princípios defendidos pelo pensamento da Reforma concentram os seguintes postulados teológicos: Salvação pela graça de Deus, a justificação pela fé e não por obras; o conhecimento bíblico como base da conduta do homem e a única mediação entre o homem e Deus é a de Cristo, o verdadeiro sacerdote.

O contexto da expansão comercial europeia assim como o desenvolvimento da imprensa, contribuíram com a difusão das ideias protestantes pelo mundo. Os primeiros grupos que chegam ao Brasil são de franceses huguenotes, no Rio de Janeiro em 1556, e os holandeses calvinistas no século XVII que tiveram passagens pela Bahia e Pernambuco até sua expulsão em 1654. Essa primeira presença protestante ficou conhecida como protestantismo colonial (ALMEIDA; SANTOS; SILVA, 2011).

Após a retirada dos holandeses, o Brasil volta a um monopólio da fé pela Igreja Católica. No entanto, com a chegada da Coroa Portuguesa em 1808, surgem os primeiros imigrantes ingleses e alemães no começo do século XIX. Os ingleses trazem o anglicanismo e os alemães o luteranismo, grupos que ficariam conhecidos como protestantismo de imigração. Uma de suas maiores características é de um evangelismo sem cunho proselitista, ou seja, não buscavam a conversão de outras pessoas as suas práticas de fé (ALMEIDA; SANTOS; SILVA, 2011).

Esse caráter não proselitista é um diferencial entre o protestantismo de imigração e aquele denominado como de missão ou histórico, que tem o proselitismo como uma marca de sua abordagem religiosa. Com a vinda das missões de origem anglo-saxônica, instalam-se no Brasil os primeiros missionários congregacionais, metodistas, presbiterianos, batistas e episcopais formando o protestantismo de missão, que se espalha pelo país com a premissa da busca pela conversão de novos adeptos. (ALMEIDA; SANTOS; SILVA, 2011)

Portanto, no Brasil os protestantes históricos concentram em seu grupo os congregacionais, que implantam sua igreja na cidade do Rio de Janeiro em 1858, fundada pelo missionário escocês Robert Reid Keller. Se caracterizam pela defesa da separação entre Estado e Igreja, na concepção de comunidade local e numa autonomia para designar seus líderes. Baseiam sua atuação na premissa teológica do sacerdócio universal dos santos, desse modo, os cristãos têm acesso direto a Deus sem diferenças de hierarquia (SANTOS, 2011, p. 131).

Os presbiterianos, segundo Souza (2011) tem sua origem a partir da Reforma Protestante, com seu viés teológico dentro do calvinismo<sup>10</sup>. A Igreja Presbiteriana no Brasil é fundada pelo pastor Ashbel Green Simonton em 1859. Pode ser identificada pela presença de “presbíteros”; que são anciãos que exercem as funções de orientação e administração ao lado do pastor da Igreja. As igrejas presbiterianas locais se organizam em torno de sua federação denominada de “Presbitério”.

Com a chegada dos primeiros missionários metodistas no Brasil em 1835, as suas atividades se iniciam a princípio com a atuação de Fountain Pits entre 1835 e 1836, seguido pelos trabalhos dos missionários Daniel P. Kidder e Justin Spaulding nos anos de 1837 a 1841. É com a separação entre Estado e Igreja no Brasil em 1890, que o metodismo se expande, com abertura de escolas e a construção de templos. Com o advento da República e liberdade religiosa em 1891 conferem aos metodistas, como as demais correntes protestantes legitimidades no espaço público brasileiro (ALMEIDA, 2011)

Os metodistas sustentados a partir das ideias de John Wesley, se originam da Igreja Anglicana, adotando o pensamento arminiano<sup>11</sup> que crê na ideia de livre arbítrio. No Brasil, os

---

10 Os princípios do calvinismo se baseiam num culto racional com uma clara consciência da doutrina e também defende a retirada dos objetos de adoração dos templos, num traço que corrobora a raiz anticatólica das tendências religiosas reformadas. (SOUZA, 2011, p. 177)

11 O pensamento arminiano surge das ideias do teólogo holandês Jacob Arminius que acredita que as ações humanas interferem no processo de salvação do homem. (Almeida, 2011, p. 226)

metodistas têm como seu principal *modus operandi* uma forte valorização do desenvolvimento educacional. (FRESTON,1993; ALMEIDA, 2011)

Conforme afirma Elizete da Silva (2011, p. 290) foi no Rio de Janeiro que aportaram o primeiro casal de missionários batistas, William Bagby e Ana Luther. Mas somente com a chegada dos missionários Zacarias Taylor e Katherine Taylor em 15 de outubro de 1882, enviados pela Convenção Batista do Sul dos EUA, organiza-se a Primeira Igreja Batista do Brasil.

Os Batistas começam sua trajetória no Brasil com mais ênfase no estado da Bahia com a Denominação Batista<sup>12</sup> e tem na atividade de colportagem, que se organiza com a distribuição de Bíblias e panfletos; uma das principais estratégias de propagação de sua mensagem (SILVA, 2011).

**Quadro 1 - Protestantes Históricos no Brasil**

<b>Protestantes Históricos no Brasil</b>			
Metodista (1835) Fundadores no Brasil: Fountain Pits; Daniel P. Kidder; Justin Spaulding;	Congregacional (1858) Fundador no Brasil: Robert Reid Kalley	Presbiteriana (1859) Fundador no Brasil: Ashbel Green Simonton	Batista (1882) Fundadores no Brasil: Willian Buck Bagby; Anne Luther Bagby;
Wesleyana/ Melhor exemplo brasileiro de igreja protestante de implantação missionária	Calvinista/Puritana No Brasil nasce no contexto urbano do Rio de Janeiro.	Calvinista/Igreja Livre em um Estado Livre/ Ascetismo Intramundano.	Anabatistas/Grupos Ingleses do início do século XVII/ No Brasil é trazida por missionários norte americanos.

**Fonte:** Própria autora a partir dos dados de Freston (1993) e Santos (2011)

12 Denominação é o conceito que melhor identifica os Batistas como grupo religioso que não se encaixa como igreja nem seita, busca respeitabilidade e tem notoriedade em seu contexto, porém, não é uma instituição consolidada, mas também não representa um grupo anticultural dissidente (SILVA, 2011, p. 283)

Os protestantes históricos se diferenciam de correntes posteriores como os pentecostais pelo seu rigor em termos do culto reformado, sua ordem e rigidez enquanto modelo de liturgia, e diferem no sentido de não haver uma presença carismática ou mesmo da prevalência dos chamados dons espirituais tão significativos nas práticas do pentecostalismo (SANTOS, 2006)

A expansão do protestantismo histórico no Brasil se constrói no contexto da separação entre Igreja e Estado, da liberdade religiosa que se dão no fim do século XIX, e situa o protestantismo como fator decisivo no processo de formação do Estado Laico Brasileiro. (SANTOS, 2016)

Segundo Sergio Santos (2016) é no contexto de um Brasil que se abre economicamente no século XIX, com a mudança da Família Real e a influência dos ingleses, que eram em sua maioria anglicanos, e buscavam espaço para o exercício de sua fé, havendo um catolicismo predominante nesse contexto, que germina o processo de liberdade religiosa.

No Brasil a separação entre Igreja e Estado foi impetrada em 1890 de forma oficial (FREESTON, 1993) no entanto, a operacionalização do Estado enquanto aparelho laico ainda é uma representação e pragmática individual e coletiva que remete a discussões sobre o papel do poder público<sup>13</sup> e das práticas religiosas como realidades distintas.

Os imigrantes alemães e ingleses, respectivamente luteranos e anglicanos, em território brasileiro se tornaram ferrenhos defensores dos ideais republicanos, a favor de um estado laico, de uma educação não eclesiástica e da liberdade religiosa. Com a Proclamação da República e o catolicismo deixando de ser a matriz religiosa única brasileira o protestantismo encontra um cenário propício para se estabelecer. (SANTOS, 2016)

Para Santos (2016) o processo de secularização com o avanço do capitalismo no Brasil e a diversificação religiosa brasileira estão diretamente relacionados. Vai ser no cenário de um contexto de industrialização e urbanização no século XIX e século XX, com o avanço

---

13 O termo público denota dois fenômenos intimamente correlatos, mas não perfeitamente idênticos. Significa, em primeiro lugar, que tudo o que vem a público pode ser visto e ouvido por todos e tem a maior divulgação possível. Para nós, a aparência -aquilo que é visto. Todas as calamidades da ação resultam da condição humana da pluralidade que é a condição sine qua non daquele espaço de aparência que é a esfera pública. Para Hanna Arendt, o poder humano somente se expressa por meio da conjugação da sua condição humana e da condição de pluralidade. ARENDT, Hanna. A Condição Humana. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009, p. 213/233)

tecnológico e um maior pensamento científico, traços de modernização social, que os protestantes inserem-se no desenho social nacional.

“Portanto, uma vez participantes do quadro social brasileiro, os protestantes, tanto de imigração quanto missionários ou convertidos, tornaram-se militantes em favor da causa republicana e da formação de um estado laico com o casamento civil, a secularização dos cemitérios e a educação leiga” (SANTOS, 2016, p. 75)

Rubem Alves (1977) aponta que o espírito do protestantismo consiste na busca pela reforma da sociedade e que a modernização é fator que coaduna seus ideais de liberdade religiosa; em contramão do que chama de obscurantismo católico. É na derrocada da hegemonia católica com o avanço dos protestantes na Europa no século XVI, e no Brasil no fim do século XIX com o início de uma laicização da sociedade, que em ambos contextos o declínio do catolicismo abre espaço para o desenvolvimento de uma nova consciência que associa o protestantismo ao moderno e ao desenvolvimento da sociedade, livre, racional e não institucionalizada.

#### 1.2.2 Pentecostalismo: Origens Históricas e Tipologias do Pentecostalismo Brasileiro.

O movimento pentecostal surge nos Estados Unidos, logo no início do século XX, com o pastor negro; filho de ex-escravos, William Seymour (1870-1922) nascido na Lousiana. Depois de pregar e haver a manifestação do dom de línguas numa igreja “holiness”<sup>14</sup>, Seymour fundou a Missão da Fé Apostólica num bairro negro da cidade de Los Angeles (FREESTON, 1993; CAMPOS, 2005).

Sob a liderança do jovem pastor, em abril de 1906 no templo de uma Igreja Metodista Africana em Los Angeles, acontece o reavivamento ou milagre da Rua Azusa. O milagre da Azusa Street ficou conhecido pelo aparecimento de intensa manifestação de dons espirituais, “gritos, profecias, glossolalias, curas, milagres e prodígios de toda sorte de coisas” (CAMPOS, 2014. p. 110) que daria origem as bases do pentecostalismo.

---

14 As igrejas conhecidas como Holiness no século XIX, podem ser consideradas como antecessoras das denominações pentecostais. Caracterizam-se pela busca por experiências com o Espírito Santo, como o seu batismo que significaria um sinal da presença divina através do falar em línguas e do êxtase durante os cultos.

O contexto dos Estados Unidos no início da vida de Seymour é de grande hostilidade a população negra e segregação racial, com forte atuação de grupos racistas como a Ku Klux Klan (CAMPOS, 2014). Nesse aspecto, o movimento liderado por Seymour nasce com uma característica de acolhimento de minorias étnicas, com um protagonismo de sua liderança negra e feminina (FREESTON, 1993; ALENCAR, 2014).

Como um grupo que carrega características em sua teologia que o distingue dos demais ramos do protestantismo (FREESTON, 1993), os pentecostais apresentam a crença na manifestação dos dons espirituais como traço mais marcante da sua natureza de culto, uma postura de negação dos padrões seculares, na sua relação com a política, na sua forma de vestir e no tipo de cultura que consomem.

Em relação ao pentecostalismo no Brasil, seu processo de evangelização volta-se historicamente para as camadas mais pobres da população (FREESTON, 1993) com um expressivo contingente de negros, mulheres e grande presença nas regiões mais periféricas do país (MAFRA, 2011).

Nesse aspecto, o pentecostalismo rompe com o modelo de protestantismo histórico, intelectualizado e elitizado, através de uma religião de caráter popular, as igrejas pentecostais tornam-se uma opção no campo religioso brasileiro, marcado pela hegemonia católica e por um protestantismo de missão distante da base social da população do país (ALENCAR, 2014).

O desenvolvimento do movimento pentecostal no Brasil pode ser dividido em três grandes momentos, ou no que Freston (1993, p. 66) designou como “as três ondas do pentecostalismo no processo de implantação das igrejas”.

O primeiro momento dos pentecostais no Brasil está voltado para a chegada de Luigi Francescon (1866-1964) vindo da Itália e a criação da Congregação Cristã em 1910, e da vinda dos missionários suecos Gunnar Vingren (1879-1933) e Daniel Berg (1884-1963) e a fundação da Assembleia de Deus em Belém no ano de 1911 (FREESTON, 1993; ALENCAR, 2014; CAMPOS, 2014).

A Congregação Cristã do Brasil tem seu início em São Paulo em 1910 com o missionário italiano Luigi Francescon, tendo como base teológica a doutrina calvinista a partir do presbiterianismo de Francescon. Seus cultos dão ênfase aos testemunhos e cultivam uma postura de afastamento de influências externas que coopera com a sua homogeneidade, como o

distanciamento da política e portanto, de interferências em sua autonomia interna (FRESTON; 1993, ALENCAR, 2014).

A Congregação Cristã do Brasil segundo Alencar (2014, p. 170) caracteriza-se como uma igreja pentecostal “homogênea, oral e apolítica. Ao longo dos anos a CCB tem se mantido distante de toda forma de modernização de seus preceitos, diferentemente da Assembleia de Deus que se pluralizou em muitos aspectos.

Definida como uma igreja oral, a Congregação Cristã tem uma postura de resistência a registros documentais de sua história, um traço muito forte da Assembleia de Deus que conta com uma das maiores editoras evangélicas do país, a CPAD<sup>15</sup> (Casa Publicadora das Assembleias de Deus) (ALENCAR, 2014).

Segundo Freston (1993) a Congregação Cristã do Brasil se opõe a participação de seus fiéis na política, inclusive, aqueles que assumam algum cargo na igreja são proibidos de candidatar-se. (FRESTON, 1993). Diante de sua pouca transformação ao longo do tempo, a CCB constitui-se como uma instituição mais coesa.

No que se refere ao ascetismo dessas denominações pentecostais, a Congregação Cristã ainda que mantenha uma visão de não aderir a mudanças em seus usos, costumes e padrões internos, gradativamente tem sofrido ligeiras adaptações. Quem se destaca na superação de um comportamento ascético sem dúvida é a Assembleia de Deus, que ao longo dos anos se modernizou, passou a ter canais de TV e relevância na esfera política (MARIANO, 2005).

A Assembleia de Deus tem sua origem no Brasil a partir de 1911, quando os missionários suecos Gunnar Vingren e Daniel Berg, vindos da cidade de Chicago nos Estados Unidos chegam à cidade de Belém do Pará (ALENCAR, 2012). Sob a influência do movimento de William Seymour e as experiências da Rua Azuza<sup>16</sup> e do protestantismo sueco, os

---

15 Fundada em 1937 a Casa Publicadora das Assembleias de Deus segundo Gedeon Alencar, resume a concepção weberiana de racionalidade econômica, no sentido que tem sua origem carismática com aspecto de trabalho voluntário e hoje constitui uma fonte de arrecadação significativa para a Assembleia de Deus, com um faturamento anual de cento e vinte milhões de reais, e cerca de dois milhões e meio de revistas de Escola Bíblica Dominical publicados trimestralmente (ALENCAR, 2012;2014)

16 Para Alencar, o pentecostalismo brasileiro recebe influências do movimento pentecostal tanto nos Estados Unidos, como da sua origem europeia a partir de seus fundadores. Seu argumento propõe que as igrejas pentecostais brasileiras desenvolveram dinâmicas próprias de funcionamento segundo as condições da própria religiosidade brasileira (ALENCAR, 2014, p. 169)

missionários inserem a busca pelos dons espirituais na liturgia de culto na região norte do Brasil. (ALENCAR, 2014)

Após o batismo com o espírito Santo da Irmã Celina Albuquerque e a expulsão da Igreja Batista na qual congregavam, Vingren e Berg acompanhados de mais dezenove pessoas formam a Missão de Fé Apostólica em dezoito de junho de 1911, que em 1918 passaria a se chamar Assembleia de Deus (CONDE, 2000; ALENCAR, 2012).

Segundo Freston (1993) a Assembleia de Deus como igreja pentecostal, caracteriza - se pela centralidade de sua teologia na manifestação dos dons espirituais com ênfase na prática das línguas estranhas. Defende a crença da salvação do homem com base numa vida de distanciamento das influências do mundo, portanto, conferindo- lhe uma identidade ascética em seus primórdios, que no entanto, vem se atualizando (ALENCAR, 2014)

O tipo de pentecostalismo da AD é heterogêneo, como afirma Alencar (2014), em função de uma diversificação de seus ministérios e de suas estruturas internas, que sofreram uma forte divisão em sua composição organizacional, o que difere em relação a Congregação Cristã que manteve sua unidade apesar de apresentar ligeiras mudanças.

A Assembleia de Deus entre as pentecostais clássicas foi a que mais modificou sua visão quanto a sua inserção social, fenômeno que Alencar (2014) discute quanto a pluralização das ADs. Passou a utilizar largamente os veículos de comunicação, nas rádios e programação de TV. Quanto ao aspecto político é uma das forças religiosas mais prevalentes nos dias de hoje, que diverge de uma postura inicial da Assembleia de Deus que resistia a inserção na vida pública. Nas eleições de 2018, dos oitenta e quatro membros da bancada evangélica no Congresso Nacional, vinte e sete pertencem a alguma Assembleia de Deus (DIAP, 2018).

O pentecostalismo no início do século XX estava em expansão mundial, contexto que marca o nascimento das primeiras igrejas pentecostais brasileiras. Nesse primeiro cenário do pentecostalismo nacional, a Congregação Cristã e a Assembleia de Deus tinham entre seus fiéis pessoas oriundas das classes mais desfavorecidas, com pouca escolaridade, na sua maioria negros e mulheres. (FRESTON; 1993, MARIANO, 2005) Realidade hoje que tem se alterado com uma diversidade de classes sociais e perfis socioeconômicos entre seus membros. (MARIANO, 2005).

Os pentecostais da primeira onda defendiam a crença de salvação numa concepção de paraíso eterno, com ênfase na renúncia dos prazeres terrenos com o objetivo de uma recompensa de vida eterna. Exerciam portanto, uma postura ascética, que rejeitava as influências externas da cultura secular num processo de negação dos padrões e valores considerados “mundanos”. Tendência que se aplica em várias frentes do pentecostalismo num primeiro momento, inclusive na sua relação com o dinheiro e a mídia, mas que tem se alterado. No caso das Assembleias de Deus, o seu processo de adaptação aos padrões sociais tem se consolidado. Um sinal desse fato é a busca por respeitabilidade social, com cultos mais comedidos, sem tanta visibilidade dos transe e prodígios, mais próximo da tradição dos protestantes históricos.

A segunda onda pentecostal se inicia por volta dos anos 50 a 60 do século XX, em meio a um Brasil em processo de industrialização e modernização. O pentecostalismo antes centrado na CCB e AD, agora se fragmenta. As três grandes igrejas que surgem nesse recorte são: A Quadrangular (1951), Brasil para Cristo (1955) e a Deus é amor (1962) (FRESTON, 1993).

As principais características das igrejas pentecostais de segunda onda são uma ênfase maior nos dons de curas e milagres voltada para um evangelismo das massas. É com a segunda onda que o uso dos meios de comunicação se intensifica, na radiodifusão, nos cultos em estádios e praças públicas. Portanto, o sectarismo característico no início do pentecostalismo de primeira onda que acreditava ser demoníaca o uso da TV e Rádio passa a se ressignificar. (MARIANO, 2005).

A Igreja do Evangelho Quadrangular<sup>17</sup> fundada por Aimee Simple Mcpherson nos Estados Unidos é a primeira igreja desse novo contexto. No Brasil tem por fundadores Harold Williams e Raymond Boatright e começa suas atividades no estado de São Paulo (FRESTON, 1993).

Os preceitos do pentecostalismo nos seus primórdios no Brasil passam a se flexibilizar com a IEQ, padrões como os de vestimenta feminina se tornam mais brandos, assim como o ascetismo diante da política e uma visão menos severa diante da punição pelos pecados

---

17 A Igreja do Evangelho Quadrangular: A International Church of the Four – Square Gospel, de origem norte americana, leva esse nome em razão das quatro qualidades atribuídas a pessoa de Jesus: Salvador, Batizador no Espírito Santo, Médico, e Rei que voltará o que sintetiza as crenças fundamentais da 2ª onda pentecostal, vida eterna, experiência carismática, cura divina e a esperança do advento. (FRESTON, 1993, p. 82)

cometidos, que num discurso dos pentecostais na sua primeira fase era taxativo sobre a condenação ao inferno. (FRESTON, 1993)

A Igreja Evangélica Pentecostal: O Brasil para Cristo, fundada em São Paulo por Manoel de Mello, assim como a Quadrangular, desenvolve uma abordagem voltada para as grandes massas. Com forte atuação nas mídias, ingresso na política, se torna a primeira representante pentecostal a manter vínculo com entidades ecumênicas. Seu primeiro pastor Manoel Mello, ficou conhecido por uma postura considerada progressista, com ideias de justiça social e ecumenismo, que refletem uma clara mudança de pensamento na realidade pentecostal, mas que segundo Freston (1993, p. 90) não reflete em si a mentalidade da igreja.

A Igreja Pentecostal Deus é Amor fundada em São Paulo no ano de 1962 (MARIANO, 2005) pelo pastor David Miranda como representante da segunda onda ao lado da IEQ e da BPC desenvolve um pentecostalismo de cura divina, baseado na difusão de programas de rádio principalmente (FRESTON, 1993).

Mariano (2005) defende que as diferenças entre a primeira e a segunda onda do ponto de vista teológico se expressam muito mais na ênfase atribuída a cada tipo de dom espiritual, a primeira onda mais centrada no falar em línguas, e a segunda onda nas curas e maravilhas. Justificando-se a sua separação em duas ondas em razão do período de cerca de quarenta anos que as separa, fazendo com que os diferentes contextos em que se inserem contribuam com uma abordagem doutrinária distinta.

A terceira onda pentecostal se implanta no Brasil num cenário de crescimento urbano e avanço dos meios de comunicação na década de 70, tendo a Igreja Universal do Reino de Deus como sua mais conhecida representante ao lado de outras denominações como a Igreja Internacional da Graça de Deus e a Renascer em Cristo (FRESTON, 1993).

O neopentecostalismo ou terceira onda do pentecostalismo (Mariano, 2005; Freston 1993) para Oro (2001) reafirma os principais elementos da doutrina pentecostal tradicional, a crença na presença dos dons espirituais através do falar em línguas, curas e milagres, assim como a ênfase numa batalha espiritual protagonizada pela expulsão de demônios em seus cultos.

No entanto, Igrejas como a Universal do Reino de Deus, Internacional da Graça do Reino de Deus, e Renascer em Cristo representantes mais evidentes desse novo pentecostalismo utilizam mecanismos de marketing religioso, ou seja, a difusão massiva de seus cultos e

atividades por meio da TV, do Rádio e do jornalismo impresso como forma de chegar a grande massa (ORO, 2001).

Além da inserção por meio dos veículos de comunicação, uma das concepções que mais identificam os neopentecostais é a sua ligação com a teologia da prosperidade. Segundo Mariano (2005) a teologia da prosperidade é uma doutrina oriunda dos Estados Unidos a partir do início do século XX, e que se instala no Brasil com mais ênfase na década de 70 com o surgimento das primeiras igrejas neopentecostais. Esta vertente teológica reinterpreta ensinamentos bíblicos, e diferente da ideia entre os pentecostais clássicos sobre martírio e sofrimento como uma forma de se aproximar de Deus, a teologia da prosperidade afirma que a riqueza material também consiste num sinal de bênçãos na vida terrena.

No contexto histórico da década de 70 com o processo de industrialização e urbanização brasileiro, a sociedade se torna cada vez mais ligada à lógica do consumo. Muitos fiéis passam a ter condições de usufruir das vantagens do capital, e buscam por uma justificativa teológica que qualifique seu progresso. Desse modo, a Teologia da Prosperidade se adequa a necessidade de enriquecimento material e busca por prosperidade, como uma doutrina que afirma que a obtenção de riquezas é um projeto da vontade divina. (ORO, 2001; MARIANO, 2005)

Com promessas de que o mundo seria locus de felicidade, prosperidade e abundância de vida para os cristãos, herdeiros das promessas divinas, a Teologia da Prosperidade veio coroar e impulsionar a incipiente tendência de acomodação ao mundo de várias igrejas pentecostais aos valores e interesses do “mundo”, isto é, à sociedade de consumo (MARIANO, 2005, p, 149).

Nesse aspecto, acontece uma espécie de acomodação ao mundo, conceito usado por Mariano (2005) que seria a adequação a padrões seculares de comportamento, como capitalismo e acumulação de bens. Fato que diverge do ascetismo originariamente característico dos pentecostais, que defende a ideia de negação de toda e qualquer influência identificada como terrena e secular.

## **Quadro 2 - Tipologia das três ondas do Pentecostalismo**

<b>Primeira Onda Pentecostal</b> Contexto de expansão mundial do pentecostalismo: Milagre da Azuza Street. Manifestações dos dons espirituais com ênfase na glossolalia, ascética e sectária.	Congregação Cristã (1910)	Fundador:Luigi Francescon (Itália)
	Assembleia de Deus (1911)	Fundadores: Gunnar Vingren e Daniel Berg (Suécia)
<b>Segunda Onda Pentecostal</b> Os dons espirituais se voltam para uma centralidade da cura divina. Flexibiliza o ascetismo da primeira onda.	Igreja Evangélica Quadrangular (1951)	Fundador: Harold Williams
	Deus é Amor Brasil (1962)	Fundador: David Miranda
	Brasil Para Cristo	Fundador: Manoel de Mello
<b>Terceira Onda Pentecostal</b> Nasce do contexto de expansão urbana e das comunicações nos anos 70 e 80. Batalha Espiritual, expulsão de demônios e combate as religiões afro-brasileiras. Teologia da Prosperidade.	Igreja Universal do Reino de Deus (1977)	Fundador: Edir Macêdo
	Igreja Internacional da Graça de Deus (1980)	Fundador: RR Soares

**Fonte:** Própria autora a partir dos dados de Freston (1993)

O pentecostalismo nas suas mais variadas correntes e temporalidades apresenta uma tendência a atrair as massas. Para Campos (2005) a capacidade dos pentecostais de mobilizar pessoas, sua característica como movimento no século XX de crescimento numérico lhe confere “uma força social de seu modo de existir” (CAMPOS, 2005, p. 106).

Nesse sentido, Freston (1993, p. 141) designa o pentecostalismo como uma religião doutrinária voltada para as massas. Já que os pentecostais são um grupo que vem concentrando cada vez mais indivíduos em seu seio, heterogêneos socialmente, economicamente e na cultura. Resta perguntar: Por que os pentecostais crescem?

Para Campos (2014) o ponto chave do crescimento entre os pentecostais no Brasil é o fato de sua dinâmica teológica e de culto se vincular ao atendimento das necessidades tanto materiais como simbólicas dos sujeitos em sociedade. Portanto, ao dar um sentido de comunidade, de núcleo comum de sociabilidade, as igrejas pentecostais imersas no contexto do capitalismo e de uma relativização de laços sociais e familiares, oferece no cenário brasileiro uma reinserção social de indivíduos marcados por uma realidade de violência e marginalização.

A partir do pressuposto que a identidade pentecostal se transforma adequando-se a contextos socioeconômicos e regionalidades, cabe afirmar que seu vertiginoso avanço logo nos anos 80, década do primeiro Censo do IBGE que especificou os tipos de protestantismo, como de missão e pentecostais, é fruto de um panorama no alvorecer da redemocratização e na ascensão da concepção de tolerância e respeito a liberdade religiosa no Brasil (MARIANO, 2010).

Segundo Mariano (2010) determinados fatores se inserem num recrudescimento do contingente de adeptos do catolicismo, logo o declínio da hegemonia católica se dá em razão principalmente da concorrência religiosa com a consolidação das igrejas pentecostais e o crescimento dos sem religião.

### 1.2.3 Pentecostalismos e os dados do IBGE

Nessa conjuntura entre 1980 e 2010, intervalo do primeiro Censo IBGE que inclui os pentecostais e o mais recente realizado, os católicos tiveram uma redução de 24, 6 pontos percentuais saindo de 89, 2% da população do Brasil para cerca de 64, 6 % enquanto os pentecostais avançaram 15, 6% pontos percentuais. Na década de 80 os pentecostais reuniam apenas 6,6 % do contingente populacional brasileiro, e em 2010 passaram a corresponder 22, 2% do total de brasileiros (MARIANO, 2010)

O aumento dos sem religião foi ainda mais expressivo; quintuplicando de tamanho nesses vinte anos. Isso se deve a uma tendência a partir de uma realidade mais secularizada. Desse modo, o vínculo às religiões institucionalizadas se torna mais incomum, a influência de valores e do discurso religioso se enfraquece e o fenômeno da não filiação religiosa se reproduz (MARIANO, 2010, p. 119)

Nesse sentido, Mariano (2000, p. 120) defende que ainda que a prerrogativa de um panorama de diversidade religiosa na realidade do Brasil tenha dado passos a partir de 1980, a base religiosa continua sendo de matriz cristã, figurando as demais religiões como espíritas e religiosidades de matriz africana com menos de 5% da população.

Nos dois últimos Censos do IBGE, 2000 e 2010, a média de crescimento dos evangélicos superou a média de crescimento populacional nacional. Duas tendências ficam evidenciadas

nesse cenário entre os protestantes. O protestantismo de missão pouco tem avançado em número, e o pentecostalismo tem se diversificado. Até os anos 2000 cinco denominações reuniam 85% dos pentecostais, indicador que se reduz para 75,4% num processo que Mariano identifica como “desconcentração denominacional”, no qual novas denominações pentecostais dobraram seu contingente de membros no período intercensitário em questão, concentrando em seu interior um quinto do conjunto de pentecostais em território nacional. (MARIANO, 2010)

Do ponto de vista do aumento de evangélicos não determinados no panteão religioso brasileiro, Ricardo Mariano (2010, p. 127) assinala que sua evolução se dá pelo contexto cada vez mais alheio da fé pentecostal ao seu formato original a partir dos pentecostais clássicos, com menos elementos intrínsecos que os diferenciam, no campo dos valores que se acomodam ao mundo e de uma convergência com os aspectos sociais vigentes.

O perfil socioeconômico no tocante aos pentecostais historicamente vinculado a questão da exclusão social, dos estratos mais empobrecidos e segregados geograficamente, no sentido do pentecostalismo como presença nas regiões periféricas dos grandes centros urbanos (MARIANO, 2010; MAFRA, 2011) também tem se modificado gradativamente.

Atingir um padrão que seja quantificável por meio de dados matemáticos que representem determinado grupo religioso é de fato uma árdua tarefa na conjuntura de um Brasil continental e em constante trânsito religioso numa realidade de pluralismo e diversidade.

Em 1992 o ISER- (Instituto de Estudos da Religião) desenvolveu o *Censo Institucional Evangélico* a partir do seu núcleo de pesquisa, que originou um gigantesco trabalho em 1995 liderado Rubem César Fernandes. Esse estudo levou o nome de *Novo Nascimento: os evangélicos em casa, na igreja e na política*. (CAMURÇA, 2014)

Portanto, através desse estudo que as tipologias em torno do panorama de pluralidade e dinâmica característicos do universo protestante vão se delinear a partir de uma projeção dentro dos dados baseados não mais em categorias muito amplas como protestantes históricose pentecostais, no entanto, refinando esse trato ao categorizar como “batistas”, “assembleias”, “universais” “outros”. (CAMURÇA, 2014)

Demonstrando especificidades dentro de um cenário que sofre com generalizações e estereótipos; reforçados por narrativas ainda não suficientemente sistematizadas em torno dessas singularidades intrínsecas a cada modus operandi/vivendi de ser e exercer a condição de

evangélico<sup>18</sup>. O Censo do IBGE em 2000 foi assessorado novamente pelo ISER, coordenando este projeto a antropóloga Clara Mafra, com base na experiência com descritores mais pormenorizados (CAMURÇA, 2014, p. 11).

Gamaliel Carreiro defende que entre o final do século XX a meados do século XXI se viveu um intenso cenário de avanço evangélico e também místico mágico, ou seja, a dupla aflição trazida por Peter Fry e Howe<sup>19</sup> sustentam o potencial de uma sociedade como a brasileira. Com uma concentração católica historicamente constituída; mas que a partir de um processo de urbanização e modernização entra em declínio e potencializa novas expressões religiosas<sup>20</sup>, a ascensão evangélica é a mais expressiva nesse desdobramento de um novo panorama religioso brasileiro.

Na visão sustentada por Gedeon Alencar desde as invasões francesas e holandesas no Brasil há um germe do que seria a presença protestante, no entanto, somente com <sup>21</sup>a chegada da Família Real em 1808 o movimento protestante se instala de forma oficial e décadas a seguir tem origem o protestantismo de missão<sup>22</sup>, este percurso é retratado por Alencar, em números, e demonstra o substancial avanço dos evangélicos ao longo do tempo em terras brasileiras:

Decorridos quase cem anos, em 1900 a presença protestante é de apenas 1,1%, e em 1940, alcança 2, 61%. Na segunda metade do século XX o crescimento protestante foi vertiginoso, inclusive, ou principalmente, por causa da presença pentecostal – assembleianos em primeiro lugar – alcançando 22% da população. Demorou 150 anos para chegar a 3%, e menos de 50 para ultrapassar os 20% <sup>23</sup>

---

18 CAMURÇA, Marcelo. A Religião E O Censo: Enfoques Metodológicos uma Reflexão a partir das Consultorias do ISER AO IBGE sobre o dado Religioso nos Censos .IN: CUNHA, Cristina Vital; MENESES, Renata de Castro. Religiões em Conexões: Números, Direitos, Pessoas. RIO DE JANEIRO: ISER, 2014, p. 10

19 FRY, Peter; GARY, Howe. Duas respostas a aflição: umbanda e pentecostalismo, in Debate e Crítica, nº 6, São Paulo, 1975

20 MAFRA, op. cit. p. 137

21 ALENCAR, Gedeon Freire. Assembleias Brasileiras de Deus: Teorização, História e Tipologia – (1911-2011). Tese de Doutorado PUC-SP. 2012

22 Ibidemé

23 “Alencar. op. cit. p. 37”

**Quadro 3** - População Brasil, Evangélicos, Missão, Pentecostais, Sem Vínculo Institucional, Não determinados - Censos IBGE (2000-2010)

RELIGIÃO	ANO	
	2000	2010
<b>TOTAL</b>	<b>169.872.856</b>	<b>190.755.799</b>
<b>Evangélicas</b>	<b>26.184.941</b>	<b>42.275.440</b>
<b>Evangélicas de Missão</b>	<b>6.939.765</b>	<b>7.686.827</b>
<b>Evangélicas de Origem Pentecostal</b>	<b>17.617307</b>	<b>25.370.884</b>
<b>Evangélicas não determinados</b>	<b>-----</b>	<b>9.218.129</b>
<b>Evangélicas sem vínculo institucional</b>	<b>1.046.487</b>	<b>-----</b>

Fonte: IBGE (2010), Tabela gerada a partir do SIDRA.

Já que o salto na cifra de evangélicos, segundo o Data Folha, foi para o quantitativo de 47.683.173 e desse número 36.239.211 são de matriz pentecostal<sup>24</sup> como maior igreja evangélica do país, indiscutivelmente com 12.314.410 membros, figura a Assembleia de Deus, com fiéis espalhados por todo o território nacional<sup>25</sup>.

Paul Freston propõe que a relação dos evangélicos no Brasil e a difusão de seus preceitos nos meios de comunicação, principalmente televisiva, se baseia nos princípios de uma prevalência da TV como veículo midiático hegemônico no país. Um outro fator é a constituição de uma programação evangélica genuinamente nacional, e no próprio crescimento dos evangélicos em números. A cultura de consumo do segmento evangélico busca se identificar para além da igreja, mas numa articulação entre o seu mercado consumidor e a mídia evangélica. (FRESTON, 1993, p. 137)

Um fator que impulsionou o desenvolvimento da mídia de cunho evangélico no Brasil, é a inserção dos evangélicos no cenário da política. Nessa circunstância os evangélicos passam a promover na TV e demais formas de difusão seus projetos políticos que conforme declara

---

<sup>24</sup> “Ibidem, p. 171”

<sup>25</sup> IBGE (CENSO 2010)

Freston (1993, p. 146) “A mídia evangélica é também um meio de projetar-se na política e caminho para a posse dos meios de comunicação”.

Quanto a inserção na política entre os ‘crentes’ evangélicos brasileiros nos anos após a Primeira República, sua presença acaba se intensificando graças ao aumento populacional de evangélicos, e a obrigatoriedade do voto feminino, em razão da grande maioria da composição das igrejas evangélicas serem formada por mulheres (FRESTON, 1993, p. 157)

No que se refere a experiência dos evangélicos com a política, a tese proposta por Freston em 1993, sustenta a concepção que sua participação política foi praticamente irrisória no contexto anterior a Primeira República. Almeida (2016) expõe a lacuna sobre o papel dos evangélicos na política durante o Regime Militar; que teve significativa interferência das igrejas evangélicas como por exemplo, a Assembleia de Deus e seu silêncio diante do contexto ditatorial brasileiro.

Portanto, os evangélicos formaram uma importante base de apoio do Regime Militar (FRESTON, 1993; ALMEIDA, 2016) em diversas frentes, porém, a historiografia se mantém concedendo visibilidade majoritariamente a participação católica, num silenciamento da relação entre evangélicos e a ditadura brasileira a partir de 1964 (ALMEIDA, 2016).

É no período da ditadura militar que a inserção protestante se instaura com mais força no desenho da sociedade brasileira. A Igreja Assembleia de Deus protagoniza uma postura na década de 1970 que será decisiva nos rumos de sua atuação no cenário político nacional (MOTA, 2019), quando reconhece a necessidade de se incluir nas discussões sobre a realidade de seu contexto.

Para Mota (2019) A AD faz da sua participação no espaço da política um locus para a defesa de suas visões de mundo em contraposição as tendências ideológicas do fim do século XX, como a liberdade sexual e a relativização de valores morais.

Portanto, como maior denominação pentecostal brasileira, e até os anos 2000 segundo os dados do Censo IBGE a AD concentrava quase cinquenta por cento dos pentecostais no Brasil (MARIANO, 2008). Portanto, seu potencial de decisão política e articulação social é significativo tanto pela questão dos números como a intensa atividade nas pautas políticas, seja nas igrejas locais ou no contexto nacional.

Ainda que não sendo uma igreja coesa, como afirma Alencar (2012) sobre haver assembleianismos<sup>26</sup>, no sentido plural, no campo político as ADs têm se constituído como uma das mais fortes frentes evangélicas com participação nos mais diversos poderes da máquina pública, tanto no legislativo como executivo.

### 1.1.1 Os Pentecostalismos e a Questão Negra

Segundo Ferreti (2005) há uma relação entre as religiosidades de matriz africana e a prática do pentecostalismo no Brasil. Como manifestações do sagrado; que não concentram uma concepção de pecado ou salvação, os ritos afro-brasileiros, assim como foram rechaçados pelo catolicismo durante 350 anos de escravidão, recebem uma forte hostilização das igrejas pentecostais (TRABUCO, 2018).

Com ênfase na dinâmica neopentecostal da IURD, que adota o discurso de maldição hereditária<sup>27</sup> e batalha espiritual, que ao mesmo tempo que estigmatiza o candomblé, umbanda e outras práticas de religiosidade africana; incorpora seus elementos característicos de culto, num duplo movimento de rejeição e aceitação dessas práticas que se constrói no seu interior (MARIANO, 2005)

Nesse sentido, os negros que se convertem a fé pentecostal devem renunciar a toda forma de religiosidade ou tradição que se vincule a África e suas simbologias, de modo a libertar-se da raiz dos seus males traduzida pelo pertencimento a práticas de culto rotuladas como demoníacas (TRABUCO, 2018).

No entanto, na concepção de Sergio Ferreti (2005) ao analisar os trabalhos de John Burdick sobre a questão negra e a inserção na realidade pentecostal, propõe que ambas manifestações religiosas têm sua origem no contexto urbano, e são marcadas pela marginalização social.

---

26 Segundo Alencar, em meio a retrocessos e avanços das características a partir das permanências e adequações sociais das muitas Assembleias de Deus no Brasil, que se modernizam, flexibiliza m suas premissas teológicas e se pluralizam com o passar do tempo, tem - se um movimento assembleiano bastante heterogêneo (2014, p. 177)

27 Consiste na visão da maldição de Cam, filho de Noé, que seria escravo de seus irmãos e é associada com o povo africano, discurso que legitima sua escravização e exclusão social a partir de uma narrativa religiosa cristã (TRABUCO, 2018)

Nesse sentido, argumenta que o pentecostalismo tem exercido um papel de inclusão da população negra (BURDICK, 2002 apud FERRETI, 2015, p.1). Nesse aspecto, apresentam-se ambiguidades, pois ainda que os adeptos negros exerçam uma sociabilidade na estrutura das igrejas pentecostais, suas identidades africanas e negras permanecem do lado de fora dos templos (TRABUCO, 2018).

Os elementos de identidade africana, suas músicas, danças, símbolos materiais e visões de mundo permanecem estigmatizados em instituições como a Assembleia de Deus, entre o pentecostalismo clássico, assim como, em instituições como a IURD numa concepção modernizada dos pentecostais, e mais aversiva aos rituais afro-brasileiros. Segundo Mariano (2005, p. 117) o neopentecostalismo numa concepção de “Guerra Santa” discrimina e persegue religiosidades de matriz africana:

Umbanda, Candomblé e suas variantes regionais têm motivos palpáveis para temer a expansão do neopentecostalismo, visto que, o objetivo da guerra espiritual é, além de converter os adeptos das religiões adversárias, fechar os centros espíritas, tendas de umbanda e terreiros de candomblé existentes ao redor dos templos crentes. Isso decorre de seus propósitos expansionistas e de suas concepções doutrinárias, que superdimensionam a ação e o poder malignos do Diabo no mundo.

Um interessante paradoxo se coloca na relação sobre a questão negra entre os protestantes históricos e os pentecostais. Apesar de historicamente o protestantismo de missão do século XIX ter recebido uma presença negra menor que os pentecostais, é a partir das igrejas históricas que uma mobilização que discute o racismo se organiza. (TRABUCO, 2018)

Este fato é preponderante para a presente discussão, no que se refere ao objeto de pesquisa deste trabalho. Pois, ainda que uma igreja pentecostal tenha uma participação expressiva de negros, que ocupam cargos, lideram ministérios, pensar a questão racial não é uma característica do pentecostalismo. Desse modo, a experiência de um racismo religioso tanto pode ser encontrada na realidade pentecostal, como sua invisibilização reforça a sua reprodução.

Principalmente pelo processo de apagamento de toda manifestação de origem afro-brasileira, o lugar do negro na religião pentecostal se expressa dentro também de um longo colonialismo europeu cristão, e agora que se dá como evangélico pentecostal. (TRABUCO, 2018). Frantz Fanon sobre a inferiorização do negro, assinala que (2008, p. 34)“ Quanto mais o fiel negar sua negritude, sua cultura étnica e identidade mais branco e convertido a lógica do evangelho será”.

#### 1.2.4 Os Pentecostalismos no Maranhão e São Luís.

Apesar de no início do século XX já existirem igrejas protestantes no Maranhão, foi somente no final de 1921 que a mensagem pentecostal aporta na região. Tendo como primeiro missionário protestantes o Rev. J. R. Smith seguido dos Revs. A. L. Blackford e DeLacy Wardlaw que se destacaram nas atividades de evangelização através da colportagem<sup>28</sup>.

Demais personagens como o presbiteriano George Butler e Batistas com Alfred Nelson<sup>29</sup>, inauguraram o panteão da propagação do evangelho num dos estados mais negros, sincréticos e culturalmente emblemáticos no Brasil. A fé pentecostal terá como seu precursor o colombiano Clímaco Bueno Aza (SANTOS, 2015, p. 502) entre os maranhenses”.

O relato de Conde sobre o primeiro culto pentecostal celebrado no Maranhão relata narra que foi sediado na residência de Propécio Lobato e celebrado por Clímaco Bueno Aza (CONDE, 2000, p. 75). Dois elementos podem caracterizar a organização das Assembleias de Deus do Maranhão: No sentido de uma forte centralização na figura de seus líderes; o que reafirma uma identidade e ethos pentecostal assembleiano<sup>30</sup> episcopal de sua dinâmica interna e a comunicação entre a região interiorana e a capital de forma que seus principais dirigentes estão localizados em cidades do interior e não propriamente na capital do estado<sup>31</sup>.

Relatos e testemunhos orais atestam que o processo de introdução do pentecostalismo deu-se do interior do estado para a capital. Considerando que a expansão do pentecostalismo aconteceu de forma espontânea, por meio de pregadores leigos, faz sentido que São Luís tenha recebido, somente onze anos depois do seu início em Belém, o primeiro pastor pentecostal. O tempo e o percurso interior-capital também se justificaram pela localização geográfica da capital maranhense, que ficava no litoral, sendo uma ilha. O trajeto entre Belém e São Luís passava necessariamente, pelo interior, contornando todo o litoral (SANTOS, 2015, p. 516).

---

28 SANTOS, Lyndon de Araújo. Os Evangélicos no Maranhão Contemporâneo: o pluralismo como experiência e como processo social. In: BARROS, Antonio Evaldo Almeida et al. Histórias do Maranhão em Tempos de República. São Luís, EDUFMA; Jundiá, Paco Editorial: 2015, p. 502

29 SANTOS, op. cit. p. 508

30 Ibidem

31 SANTOS, op. cit. p. 516

A presença protestante no Brasil e no Maranhão tem adquirido proeminência, hoje configurando nacionalmente e em terras maranhenses como a segunda força religiosa conforme indicam os dados do Censo IBGE de 2010<sup>32</sup>

**Quadro 4** - Católicos e Evangélicos no Maranhão Censos IBGE 2000, 2010

MARANHÃO	CATÓLICA APOSTÓLICA ROMANA	EVANGÉLICAS
2000	4.648.480	649.970
2010	4.899.250	1.130.399

**Fonte:** A partir dos dados gerados no SIDRA-IBGE (2000-2010)

No estado do Maranhão o aumento no número de evangélicos foi de cerca de 56%, um percentual quase compatível com a média nacional que foi de 61%. Quanto ao avanço de evangélicos no país, o Brasil é na contemporaneidade o país mais pentecostal do mundo, superando inclusive os Estados Unidos enquanto berço do movimento pentecostal do mundo<sup>33</sup>.

O fenômeno do pentecostalismo no Maranhão tem como força motriz a figura de líderes que se destacaram do interior em direção a capital do estado num movimento que se deu de forma espontânea das regiões interioranas, com forte liderança desenvolvida por pastores nos municípios fora de São Luís na administração das igrejas que até hoje traduz esse paradigma que se sustenta ao longo do tempo<sup>34</sup>.

O processo no Maranhão de constituição dos protestantismos, ou seja, o enraizamento de sentidos e identidades extremamente heterogêneas e complexas num dinâmico movimento dialético entre o urbano e o rural, não se manifestou de modo linear nem tão pouco coeso, mas numa cadente articulação de inúmeras expressões de seus discursos, liturgias e arcações

---

32 SANTOS, Lyndon de Araújo. O Gospel, A Prosperidade E O Poder: Uma análise da presença da religião evangélica no espaço público maranhense (1960-2010) In: CARREIRO, Gamaliel da Silva. FERRETI, Sergio Figueiredo. SANTOS, Lyndon de Araújo. (Orgs.). Religiões e Religiosidades no Maranhão. – São Luís-EDUFMA, 2011, p.17

33 Para ver mais <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/brasil/fc2901200708.htm>

34 SANTOS, Lyndon de Araújo. Os Evangélicos no Maranhão Contemporâneo: o pluralismo como experiência e como processo social. In: BARROS, Antonio Evaldo Almeida. EDUFMA, São Luís; Jundiá, Paco Editorial: 2015, p. 516

doutrinários num verdadeiro mosaico de uma maranhensidade protestante com caráter próprio (SANTOS, 2006, p. 85).

Enquanto fato social, o crescimento pentecostal também se reproduz segundo os moldes de uma sociedade brasileira que ainda que apresente singularidades regionais também incorporam traços significativos do quadro nacional do cenário religioso, que cada vez mais se cristaliza a partir do substancial protagonismo dos evangélicos<sup>35</sup>.

No caso do estado do Maranhão segundo dados do Censo IBGE de 2010 apontam que 1.130.399 dos maranhenses se declaram evangélicos o que corresponde a cerca de 17,19% do total da população do estado<sup>36</sup>.

Em proporção a média populacional de pretos no Maranhão; supera a nacional, e a de São Luís supera tanto a nacional como a do próprio estado. No que se refere ao panorama da população negra no Brasil dentro dos ramos religiosos mais expressivos e também no estado do Maranhão, os dados do Censo IBGE (2010) traduzem uma majoritária e ainda resiliente maioria católica seguida de um evidente protagonismo evangélico e pentecostal.

Os evangélicos de cor preta pentecostais no Brasil representam cerca de 61 % do total de negros evangélicos, o que ratifica a massiva presença negra entre os pentecostais como principal grupo dentro do seio evangélico e como instituição mais relevante na matriz pentecostal; a Assembleia de Deus detém 30% do número de evangélicos pretos no Brasil e 48 % do número de pretos pentecostais.

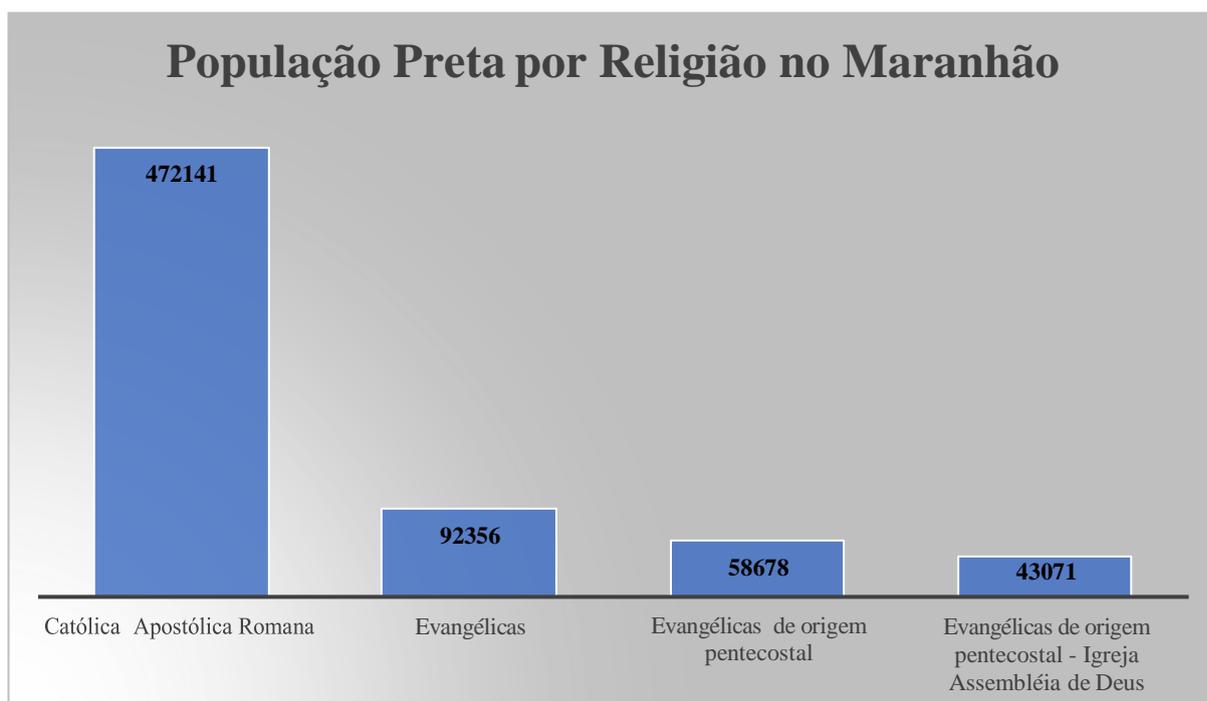
Nesse aspecto, não basta dizer que a predominância de negros se situa entre os evangélicos, mas na verdade é uma predominância pentecostal e por sua vez assembleiana, num jogo social do fenômeno pentecostal que se dá na periferia como uma resposta de negros, marginalizados e excluídos seja espacialmente, socialmente a partir de uma lógica eurocêntrica e de prevalência branca (FLORES, 2016, p. 112) numa violenta colonialidade distante ainda de ser superada.

### **Gráfico 1 - População Preta por Religião no Maranhão**

---

35 SANTOS, op, cit. p. 149

36 Fonte :IBGE



**Fonte:** IBGE (2010).

No quadro do Maranhão os evangélicos negros pentecostais representam 63% desse grupo, que como maior agremiação institucional reproduz o cenário brasileiro onde 73% dos negros pentecostais maranhenses pertencem a Assembleia de Deus.

**Quadro 5 - População Negra Evangélica no estado do Maranhão, Censo IBGE (2000-2010)**

M A R A N H Ã O	RELIGIÃO	ANO			
		2000		2010	
		TOTAL	PRETA	TOTAL	PRETA
	<b>Evangélicas</b>	<b>649.970</b>	<b>45.713</b>	<b>1.130.399</b>	<b>92.356</b>
	<b>Evangélicas de Missão</b>	<b>159.825</b>	<b>11.101</b>	<b>259.625</b>	<b>22.797</b>
	<b>Evangélicas de Origem Pentecostal</b>	<b>465.453</b>	<b>32.863</b>	<b>753.363</b>	<b>58.678</b>
	<b>Evangélicas sem Vínculo</b>	<b>22.076</b>	<b>1509</b>	<b>-</b>	<b>-</b>

	<b>Institucional</b>				
	<b>Evangélicas não determinadas</b>	-	-	<b>117.411</b>	<b>10.881</b>

**Fonte:** Própria autora com base nos dados do Sidra /IBGE.

Portanto, o estado do Maranhão apresenta um quantitativo de pentecostais que representam mais da metade da totalidade dos evangélicos de seu território e como uma região com grande população negra, também carrega uma forte incidência de afrodescendentes na constituição dos fiéis pentecostais que, entre os censos de 2000 e 2010 praticamente dobraram de tamanho, saindo de 32.863 negros pentecostais para 58.678 respectivamente.

## **2. TERRITÓRIO QUILOMBOLA URBANO DA LIBERDADE: ORIGENS, PERCURSOS HISTÓRICOS, ASPECTOS GEOGRÁFICOS E SOCIAIS.**

### **2.1 Quilombo da Liberdade: Um breve histórico**

Historicamente os negros no pós-abolição não contaram com qualquer política pública de inclusão e foram empurrados para as regiões mais pobres e afastadas dos centros urbanos, assumindo postos de trabalho precários e de baixa remuneração, onde seus espaços de habitação ficaram à margem da sociedade. Nesse aspecto, a cidade de São Luís no seu processo de urbanização em meados do século XX legou as populações negras que com o término da escravidão se transformaram em uma massa que ocupava os piores postos de emprego, e enfrentava as condições mais excludentes em termos de moradia, eram os negros indesejados no desenho urbano e obrigados a ocupar as regiões em condições extremamente desumanas (ALMEIDA, 2020, p. 3).

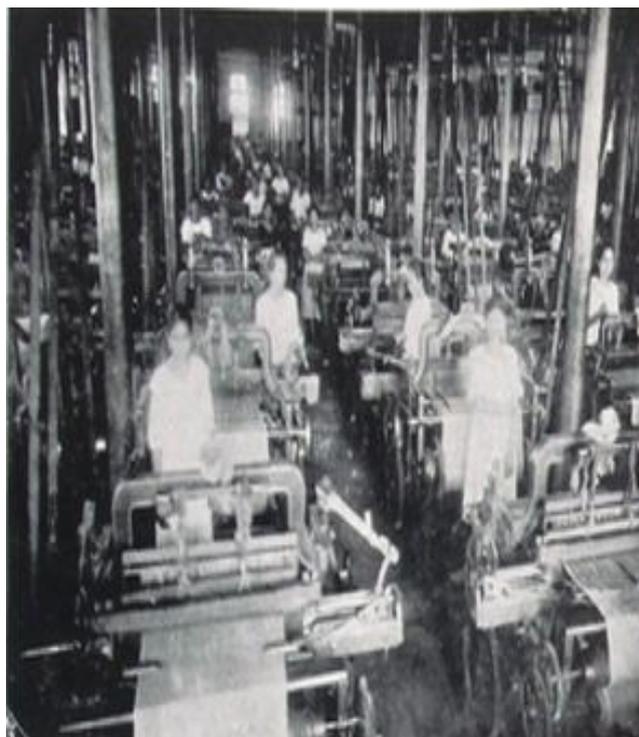
A região que hoje forma o Território de Quilombo Urbano da Liberdade apresenta três grandes bairros: a Camboa, a Liberdade e o Fé em Deus, tendo outros bairros menores como Sitio do Melo e Diamante. Quando a urbanização começa a se consolidar na capital maranhense, esses bairros ficavam em zonas distantes o que os colocava em uma inacessibilidade às transformações que a sociedade ludovicense estava passando. Somente em 1887 quando a Companhia de Fiação e Tecidos Maranhense começa a funcionar na Camboa que desponta uma presença da industrialização naquele entorno, porém, não se pensou nas moradias dos operários cuja as habitações eram precárias, desse modo, a urbanização como benefício pensado para o cenário das adjacências da fábrica não aconteceu de fato (ALMEIDA, 2020, p.3).

**Figura 1-** Fábrica de Fiação no Bairro da Camboa- álbum 1950



**Fonte:** Gaudêncio Cunha (1987) apud Santos; Pflueger (2019), p. 4

**Figura 2 - Fábrica da Camboa, tecelagem**



Fonte: Álbum do Maranhão, 1923

**Figura 3 - Fábrica da Camboa, massaroqueiras**



Fonte: Álbum do Maranhão, 1923.

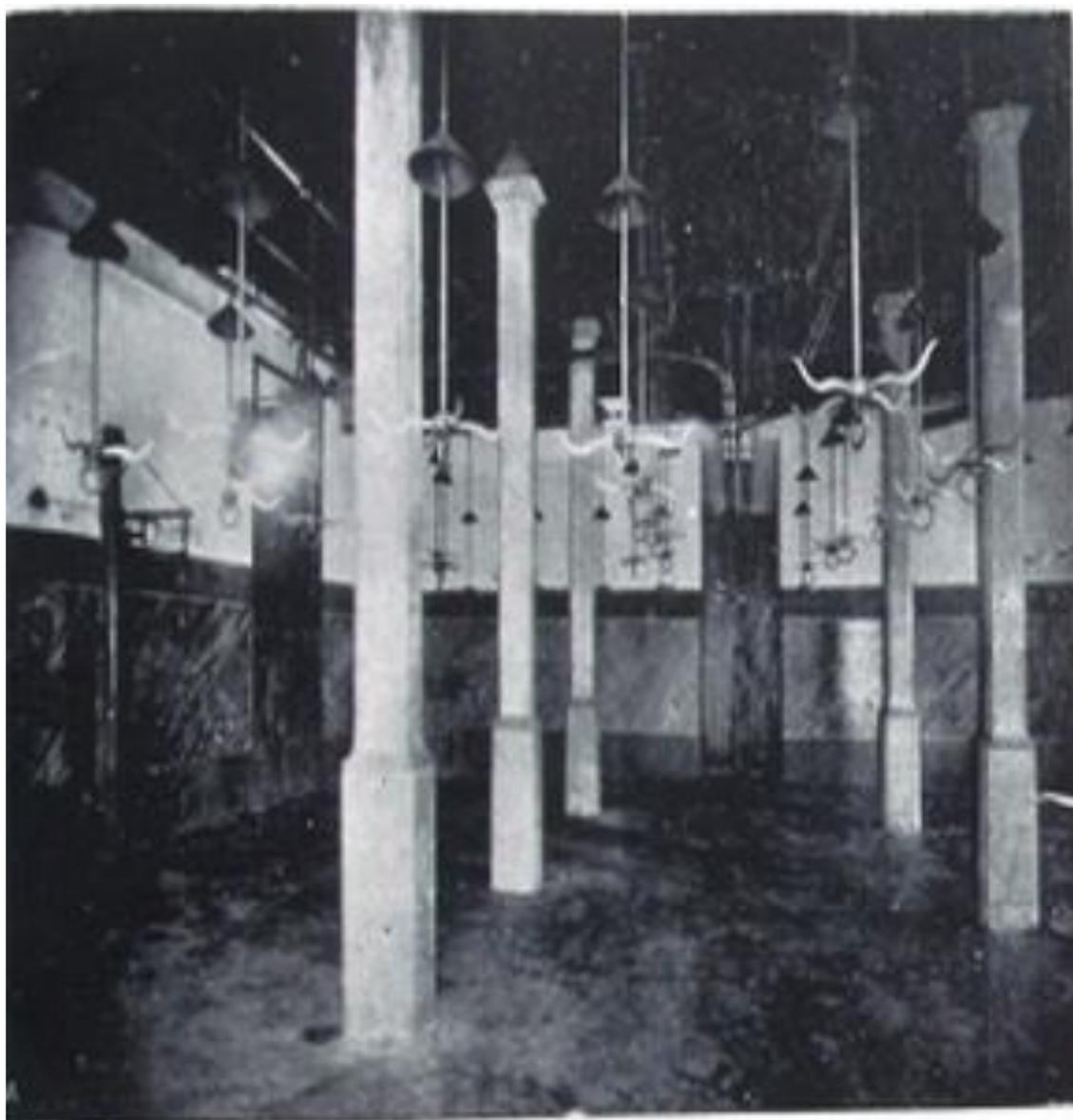
Os fatores, conforme aponta Silva (2016) para a implantação da Fábrica que levaria o nome do bairro da Camboa onde foi construída, para além do surto industrial, foi ocasionada pela necessidade de aplicar os recursos da agricultura do algodão e açúcar nesse contexto em decadência e pelo fim da escravidão. Os seus operários em sua grande maioria eram compostos por negros e mulheres que sofriam com os baixos salários e as condições difíceis de trabalho.

O Bairro da Liberdade segundo coloca Carmem de Sousa (2006) tem suas raízes num contrato firmado entre a Prefeitura de São Luís e a Companhia Matadouro Modelo, que ficou sob a tutela da empresa durante uma carência de vinte e cinco anos e depois passou-o para a administração da Prefeitura ludovicense.

Numa localização às margens do Rio Anil de modo a facilitar o acesso tanto pela linha de trem como por via marítima, o Matadouro que daria nome ao bairro até 1966, apresentava uma série de atividades como: abate de gado e suíno, salgamento de couro de gado, o acondicionamento da carne para o processo de abate, refrigeração da carne para venda, verificação veterinária das carnes e vísceras, armazenamento de água para higienização dos compartimentos e descarte dos dejetos. Desse modo, conforme apontam muitos agentes sociais, o Matadouro configurou-se como um importante fator de constituição do bairro da Liberdade. (SILVA; GUEDES, 2021, p. 4).

Postula Silva (2016) que o Matadouro surge a partir de uma iniciativa higienista que buscava o controle da matança de animais para o abastecimento alimentar da capital maranhense, seu terreno chegou a ser cogitado para a construção da Fábrica de Fiação e Tecidos que acaba sendo instalada na Camboa. A localização do Matadouro Modelo, assim como a fábrica da Camboa, apresentava vantagens pela sua proximidade com a linha férrea e o porto, onde aos arredores começaram a se formar comunidades de operários oriundos das fábricas e das construções como do próprio Matadouro que ao leste da Camboa se converteu em um chamariz de pessoas pobres que buscavam o consumo dos restos de carne vendidos a preços mais baixos. Desse modo pode-se constatar que a vida social do território que compõe o Quilombo da Liberdade teve sua historicidade marcada pela Fábrica da Camboa e pelo Matadouro onde redes de sociabilidade, moradia dos operários e o processo de migração seja da baixada maranhense ou nas imediações de quilombos do interior vão se desdobrar.

**Figura 4** - Instalações de acondicionamento de carne bovina, Matadouro Modelo na Liberdade



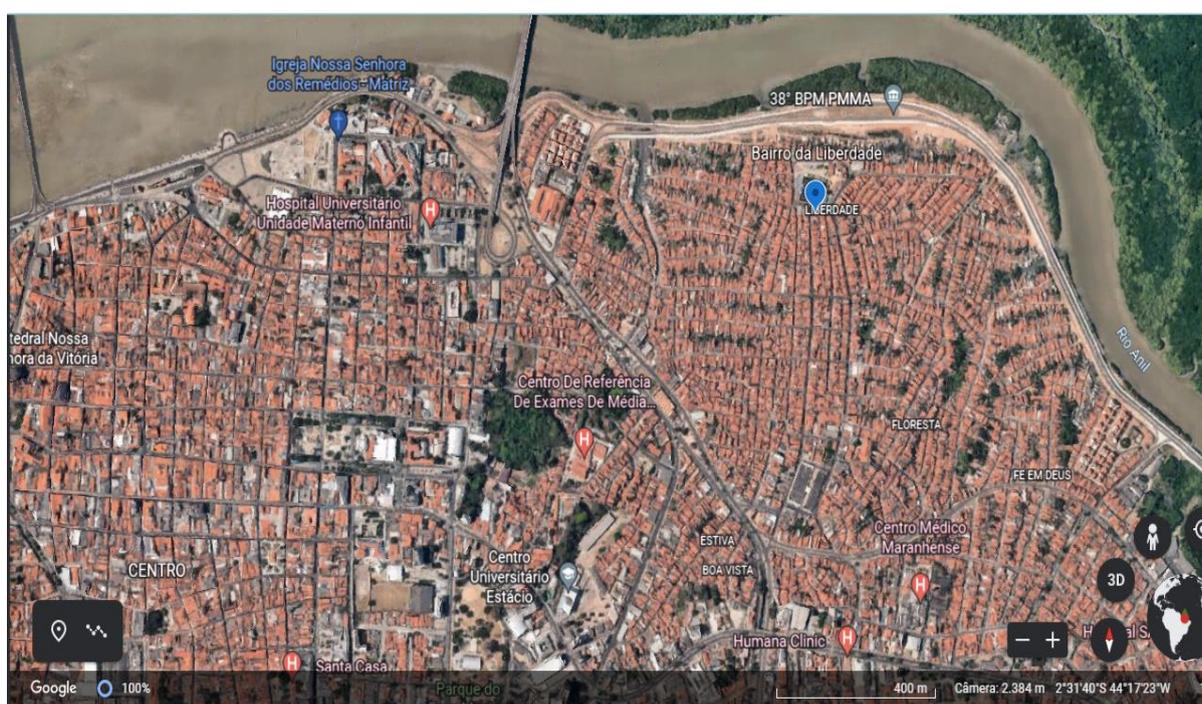
Deposito dos quartos de carne do galo bovino

**Fonte:** Álbum do Maranhão, 1923.

As origens do Bairro da Liberdade se remontam ao Sítio Itamacacá ou Tamacacá que tinha por dona um icônico personagem maranhense, a famosa proprietária de escravos Ana Joaquina Jansen Pereira ou como era mais conhecida D'Ana Jansen. No entanto Assunção (2017) argumenta que os espaços de trabalho como as fábricas, o matadouro e mais recentemente a Base de Lançamento de Alcântara são referências de fato decisivas para compreender as dinâmicas de ocupação e expansão dessa região.

A urbanização da cidade de São Luís sob a figura do poder público percebia a precariedade das moradias que cercavam os centros industriais, nesse aspecto era necessário estruturar a habitação dos funcionários das fábricas que originaram a formação populacional do que viria a ser o primeiro Quilombo Urbano do Maranhão, daí surgem as “casinhas salubres” que seriam construções com condições mínimas para a moradia destes trabalhadores, este projeto data de 1923 quando as concepções positivistas e a ideia de manutenção da ordem política e social vigente estão em pleno funcionamento, desse modo as medidas direcionadas aos mais pobres apenas fazem a manutenção de sua privação de direitos, pois a intervenção do estado é meramente técnica e corrobora a falta de reconhecimento de suas particularidades como grupos sociais constituídos. (SILVA, 2016, p. 59)

**Figura 5** - Visão de satélite do Bairro da Liberdade, São Luís-MA



**Fonte:** Google Earth

É portanto nesse cenário que gradativamente vai se configurar o Bairro da Liberdade, Camboa e também Fé em Deus, sendo a Camboa o mais antigo bairro do Quilombo e a Liberdade o maior bairro que compõe o Quilombo da Liberdade e que o nomeia. Durante um longo espaço de tempo o Bairro da Liberdade ficou na verdade conhecido como Matadouro, em relação ao seu marco fundacional, e somente com o governo de Epitáfio Cafeteira em 1966 o nome passou definitivamente para Bairro da Liberdade, após a promoção de um plebiscito na região. (ASSUNÇÃO, 2017).

Os habitantes que compuseram o Bairro da Liberdade, localizado na porção leste de São Luís, próximo ao Centro Histórico (ASSUNÇÃO, 2017) em seus primórdios segundo Almeida (2006), foram provenientes tanto da região da baixada maranhense como de Alcântara, exatamente regiões de povos remanescentes quilombolas, mesmo na atualidade esses fluxos migratórios se mantêm devido a expulsão de moradores com a implantação de grandes projetos como a 1ª Fase do Programa Nacional de Atividades Espaciais, no qual se situa a Base de Lançamento de Alcântara que já se estende por mais de 8.700 hectares.

Para Pinheiro (2013) a constituição populacional do bairro da Liberdade está atrelada sobretudo a carência vivida pelos imigrantes vindos das regiões interioranas do Maranhão, em sua busca por melhores condições de vida, mas que pela precarização dos postos de trabalho oferecidos e da baixa remuneração que recebiam acaba-se por criar nessa região um processo de segregação, onde o acesso as condições mínimas de habitação não chegam, conotação que tipifica o Bairro da Liberdade até os dias de hoje, à medida que sua reputação é associada à pobreza e marginalização, ficando em segundo plano a sua gama de ritos religiosos e festividades populares na visão generalizada da sociedade. (SILVA; GUEDES, 2021)

Portanto, para Assunção (2017) pensar o Quilombo da Liberdade perpassa o processo de construção dos sujeitos e grupos sociais e quais as narrativas e memórias que estão presentes, na forma como se percebem e diante disto a religiosidade é um fator central na criação de sentidos, simbologias e na reprodução de discursos que muitas vezes repetem uma lógica de exclusão e marginalização racial.

Conforme propõe Almeida (2006) há uma dicotomização entre o negro/selvagem e o branco/civilizado que alicerça a força da colonialidade e quanto a territorialidade que se compreende como Quilombo, essa cisão e estigmatização se arrefece como narrativa ainda nos dias de hoje. Nesse aspecto, a necessidade de afirmação a partir das identidades e signos presentes dentre os sujeitos que integram um quilombo denotam a força motriz dos processos de reivindicação pelo seu reconhecimento mediante o estado e a opinião pública.

Na proposição apresentada por Almeida (1996 apud Arruti, 2008, p. 4) a definição inicial de quilombo, data do período colonial e imperial; com um objetivo notoriamente repressivo partindo do pressuposto que qualquer reunião de escravos fugidos em um número de cinco ou mais e que; no caso do império de três escravos em fuga já se poderia normalizar como uma incidência de quilombo, nesse sentido, o Estado buscava abranger com o maior

alcance qualquer foco de rebelião de escravos, desse modo, generalizando a própria semântica do que seria uma comunidade de quilombo na prática.

No entanto, a própria conotação sobre o que significa quilombo tem se modificado. Após a República o termo quilombo passa a não ser mais utilizado no sentido de repressão, mas adquire o sentido de forma de resistência, o que vai abrir um precedente para um forte processo de ressemantização, dentro disso, uma das conceituações mais adotadas é sobre o quilombo como espaço de resistência cultural, tipificando uma produção de cultura negra que se auto-reconhece. (RODRIGUES, 1977 apud ARRUTI, 2008, p. 5)

Em um segundo momento a ressemantização da palavra e do sentido de quilombo assume um significado atrelado a ideia de resistência política, estabelecendo um parâmetro para se problematizar as relações entre classes subalternas e aqueles que detém o papel dominante. Uma terceira geração que define o sentido de quilombo propõe que sua continuidade refere-se a uma expressão de resistência negra o que o movimento negro denomina como uma perspectiva mais baseada na cultura e na questão racial propriamente dita.

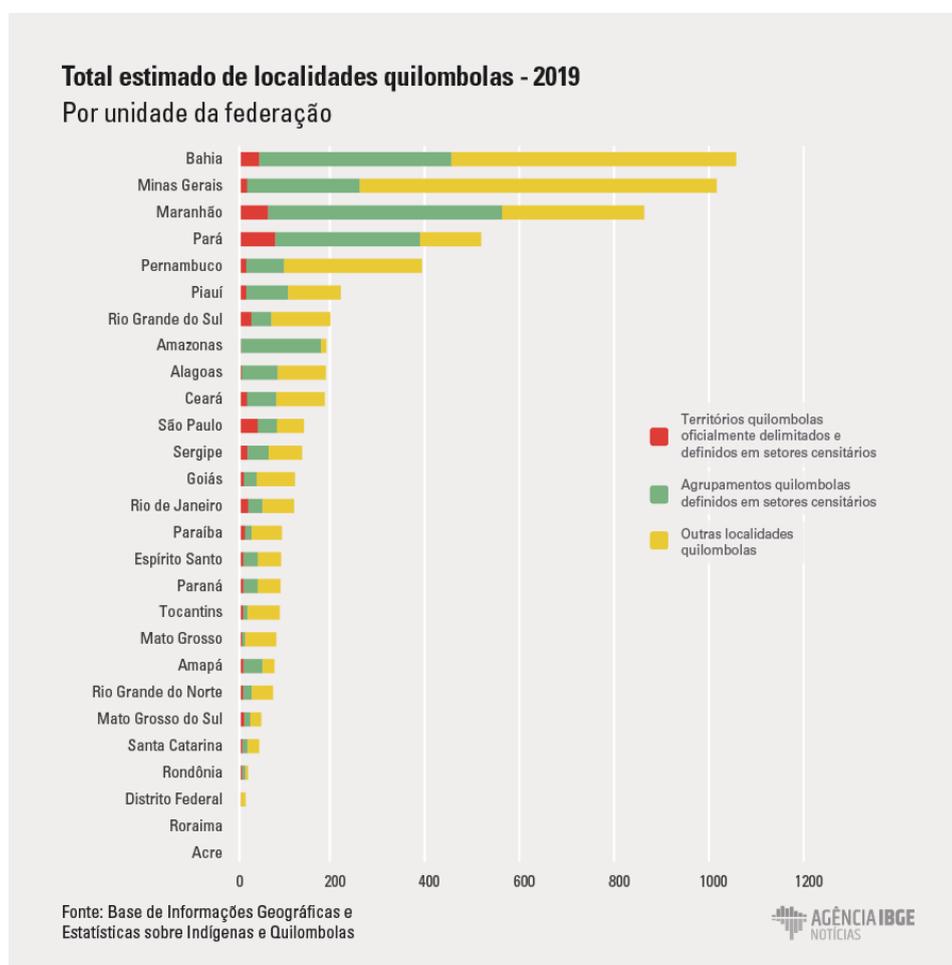
Conforme coloca Arruti (2008) o conceito de quilombo é um termo em constante processo de disputa, desde as acepções que discutem a validade do uso de “remanescentes” a incorporação de designações como contemporâneos e os debates em torno dos sentidos presentes no reconhecimento de um território como Quilombo Urbano, e quais os elementos étnicos e identitários que compõem a sua construção como espaço de vivências, expressão cultural e religiosa de caráter negro.

Compreender os percursos históricos que desembocaram na constituição de comunidades negras que se reconhecem enquanto herdeiras de tradições africanas do período escravocrata, e como as reatualizações de seus parâmetros de existência e suas formações sociais irão adquirir um status de luta e reivindicação por direitos; articula as várias releituras que ser quilombo no Brasil expressa, e no que tange ao quilombo como espaço urbano essas complexidades e por que não dizer contradições; se intensificam ainda mais. (ARRUTI, 2008, p. 2)

Dentre as mais difundidas ideias que circunscrevem sobre no que consiste um quilombo ; está a concepção de um Estado Africano no Brasil, que possui exército composto por inúmeras pessoas que se organizam sob a forma de resistência ao modelo escravista de sociedade, e que estabelecem uma série de redes de sociabilidades também com o mundo externo,

principalmente no comércio com as cidades que se comunicam com a lógica dos quilombos. É portanto, necessário perceber o conceito de quilombo como uma construção com dada plasticidade onde as comunidades quilombolas exerciam inúmeras funções: locais de encontro de escravos de ganho, ou fugidos, onde eles se reuniam para comer, descansar, praticar religião, trocar ou esconder mercadorias roubadas, dentro dessa gama de possibilidades de atividades no cenário de um quilombo fica evidente a multiplicidade de sentidos que as suas designações podem apresentar. (ARRUTI, 2008).

**Figura 6** - Estimativa de localidades quilombolas por estado brasileiro



**Fonte:** IBGE, educa Jovem, 2022

Hoje, segundo dados do IBGE existem no Brasil 5.972 localidades caracterizadas como quilombolas, no entanto, desse montante apenas 404 são territórios oficialmente reconhecidos, cerca de 2.308 são denominados como agrupamentos quilombolas e 3.260 são designados como outras localidades quilombolas. Os agrupamentos estão distribuídos entre comunidades que fazem parte de seu território propriamente dito, cerca de 709 integram as suas terras, enquanto

1.599 desses grupos estão em espaços para além do alcance dos agrupamentos aos quais pertencem. (IBGE, educa jovem, 2022)

O Nordeste, com cerca 3.171 localidades quilombolas é a região que mais apresenta agrupamentos dessa natureza, seguido da região sudeste com 1.359 quilombos, a região Norte possui 873 comunidades, a região Sul conta com 319 grupos quilombolas reconhecidos e na região Centro Oeste tem-se 250 localidades de quilombo. A região Nordeste concentra a maior parte dos territórios quilombolas oficialmente reconhecidos, são eles 176 territórios, porém é no estado do Pará na região Norte que está a maior concentração de localidades quilombo las dentre os estados da federação, 75 agrupamentos em seu total.

O estado do Maranhão lidera o ranking dos estados brasileiros com municípios que mais apresentam focos de localidades quilombolas, sendo a região de Alcântara a segunda cidade que mais possui quilombos em todo o Brasil, por isso, vale ressaltar que os fluxos migratór ios que darão origem ao desenho populacional do Quilombo Urbano da Liberdade são herdeiros dos deslocamentos de quilombolas alcantarenses que ocuparam seu entorno.

**Figura 7** - Ranking dos municípios com maior número de quilombos no Brasil



Fonte: IBGE, educa Jovem, 2022.

No caso do Maranhão, conforme dados do IBGE (2019) os territórios reconhecidos como quilombolas mantiveram um caráter essencialmente rural, pois somente em 13 de novembro de 2019 com a certificação do Quilombo Urbano Liberdade; o maior de todo o Brasil, desponta a afirmação de um exemplo de identidade quilombola demarcadamente pertencente ao contexto urbano maranhense.

Quando o fenômeno da permanência e das dinâmicas que os quilombos representam trata da questão dos quilombos urbanos; a discussão se torna ainda mais complexa. Para Arruti (2014, p. 5-6) o debate sobre o reconhecimento dos quilombos urbanos no Brasil é inaugurado em 1992 no que se refere a sua aplicabilidade e apenas será regulamentado em 2003 sob muitas contestações, pois, uma das mais importantes questões sobre a identificação do que é um quilombo está vinculada ao uso comum de terras; o que coloca os chamados quilombos urbanos em uma categoria diferenciada do que seria o paradigma para pensar a conceituação até então.

Ao caracterizar o que seria de fato um quilombo urbano é preciso dimensionar que suas redes de sociabilidade, sua estética, estruturas sociais e fronteiras étnicas são delimitadas por uma série de práticas sociais, culturais, religiosas que são o verdadeiro fator que propicia a sua permanência para além de um território ou coletividade constituídos. A própria ideia sobre no que consiste um grupo a partir de sua identificação como étnico configura um longo processo de discussão, que em um primeiro momento liderado pelo pensamento europeu com viés inglês francês colocava os agrupamentos como aqueles “outros” fora do cerco anglo-saxão onde as afirmações nacionalistas no pós- guerra estavam em voga. (POUTIGNAT; FENART, 1998, p. 22)

Para Poutignat; Fenart (1998) as primeiras abordagens que visavam atribuir uma definição ao que seriam comunidades étnicas traduzem um projeto de viés etnocêntrico, onde o pensamento científico europeu se coloca na posição de nomear e criar um sentido a partir de suas leituras externamente feitas dessas constituições étnicas, sem nenhum protagonismo destes grupos sobre o que são, o que fazem e como se comportam. Nesse aspecto, assim como a ideia de etnia, foi forjada a partir da separação entre o que é considerado sociedade e o que é tido como grupo étnico, parte-se portanto do pressuposto que ao atribuir às comunidades quilombolas uma identidade étnica, o próprio pensamento antropológico lhe reservou uma categorização inferiorizante, isto é, levando em consideração a tessitura do que é a própria etnicidade para o conhecimento científico.

Desde os períodos pré –coloniais, as tribos africanas eram redes de sociabilidades que estavam organizadas de forma a construir um mosaico de diferenças e semelhanças, traçando uma dinâmica societária que difere da hipótese difundida pelo discurso colonizador de uma hiper-rivalização entre elas, hipótese que não abarca a complexidade das relações ali estabelecidas. (POUTIGART; FERNANT, 1998, p. 30)

Há entre os moradores do Quilombo da Liberdade um duplo pertencimento: primeiro a sua condição enquanto população negra seja na cultura, religião e nas questões sociais, o segundo é a identificação com a concepção de pertencimento ao cenário da vida urbana, tendo em vista os gargalos e dilemas que o cotidiano na cidade implicam e dessa maneira a preponderância de uma negritude se reafirma como signo da comunidade em São Luís, o que consolida uma imagética do que é ser morador da Liberdade. (ASSUNÇÃO, 2017)

É de suma relevância mensurar que a permanência das identidades que formam o Quilombo Urbano da Liberdade se deve em grande medida aos rituais organizados, seja no campo cultural com o Bumba Meu Boi, o Cacuriá e o Tambor de Crioula que se remetem a toda uma teatralização com fortes elementos de africanidade, assim como, os de caráter religioso, sejam eles protagonizados nos terreiros ou não, mas sobretudo reforçando uma prática coletiva de coesão social. (ASSUNÇÃO, 2017, p. 17)

Como nos apresenta Assunção (2017, p. 22) dentre as manifestações culturais e religiosas mais relevantes dos bairros que integram o Território Quilombola Urbano da Liberdade, estão aquelas que acontecem nos terreiros do Ilê Ashé Ogum Sogbô, no terreiro Nossa Senhora da Conceição e no terreiro Ylê Ashe Yemowá. Se destacam a Festa do Tambor de Crioula Proteção de São Benedito, situado na Camboa, a Festa do Divino Espírito Santo do Pai Cocho no Bairro da Liberdade, a Festa de Queimação de Palhinhas por filhos e filhas de santo do terreiro de Iemanjá no Bairro Fé em Deus e o festejo tradicional de Ladeira promovido pela família de Dona Maria Pretinha que é realizado na cidade de Alcântara no povoado conhecido como Ladeira. Quanto as manifestações culturais mais famosas do quilombo, despontam o Cacuriá da Vila Gorete e o Boi de Leonardo; representante do sotaque de Zabumba.

O Bumba Meu Boi como uma das mais características expressões culturais do Maranhão, reconhecido pela UNESCO como Patrimônio Cultural Imaterial da Humanidade

(SILVA; GUEDES, 2021, p. 5) na realidade do bairro da Liberdade se confunde com a própria identidade e noção de pertencimento a esta localidade. (ASSUNÇÃO, 2017)

A partir do depoimento da filha do precursor do boi de Leonardo, Leonardo Martins Vieira (1921-2004) cujo o nome é Cláudia Regina, também conhecida como Ama Regina, que perpetua o legado de seu pai à frente do boi, pode-se constatar que sua fundação ocorreu em 1956, assumindo o sotaque de Zabumba, também denominado como sotaque de Guimarães, conhecido pelo seu forte pertencimento aos elementos de África e caracterizados pelos tambores de Zabumba e pandeirinho, que com a incorporação de instrumentos de percussão feitos a partir de madeira e couro de animal representam uma das mais relevantes manifestações negras tradicionais do Quilombo Urbano da Liberdade. (SILVEIRA, 2016; ASSUNÇÃO, 2017)

O Boi de Leonardo é um grupo de Bumba meu boi que tem uma tradição representada, simbolicamente, pelo nome desse importante mestre da cultura popular maranhense e, ritualisticamente, assegurada por todos os seus integrantes. Refiro-me à dinâmica, aos rituais e movimentos que fazem do Boi uma manifestação tradicional, assegurada por todos os seus integrantes. Estes, são em maioria, originários da Região de Guimarães. Alguns ainda moram lá, vindo para a capital na temporada das apresentações e outros moram em São Luís, concentrando-se no próprio bairro da Liberdade. (SILVEIRA, 2014, p. 41)

**Figura 8 - Sede do Boi de Leonardo**



Fonte: Silveira, 2014.

Para além do Bumba meu Boi e do Cacuriá, os movimentos culturais presentes no Quilombo da Liberdade tem um vasto leque de representantes, como por exemplo, o Tambor

de Crioula, também reconhecido como Patrimônio Imaterial, que segundo Silva Guedes (2021) apresenta uma natureza de pertencimento africano vivenciadas em São Luís e nos quilombos rurais do interior do estado. Outras manifestações que tem importância cultural e reforçam as identidades dos moradores do Território são o Reggae, os Blocos Afros, Grupos de Hip Hop, Baile de Caixa e Blocos Tradicionais de Ritmos. (SILVA; GUEDES, 2021, p. 5)

Existem manifestações negras identificadas no Quilombo da Liberdade que fogem ao cerco dos folguedos populares e das expressões de religiosidade, um exemplo são as técnicas de estamparia afro, assim, há uma valorização de uma estética negra nos cabelos, na confecção de instrumentos, na gastronomia de modo a produzir saberes que levam a memória e a própria historicidade inerente a esta região, o que coopera com a sua reprodução entre novas gerações. Porém, apesar da complexidade de ritos, saberes, crenças e de identidades negras constituídas é notório que as políticas culturais do poder público mantêm a Liberdade e bairros afins no ostracismo, negando-lhe o direito a visibilidade e investimento. (SILVA; GUEDES, 2021, p. 5)

Conforme argumenta Kabengele Munanga (2006) o povo negro maneja sua riqueza cultural e religiosa ao longo do tempo para ressignificar suas formas de resistência desde o período escravagista e quando da abolição, sua identificação com as manifestações populares na música, dança, na devoção aos orixás e aos elementos da natureza se mostram um mecanismo de combate que a população afro-brasileira tem construído em meio a segregação social e a discriminação que ainda sofre.

Em contextos de dominação e opressão, os grupos constroem processos de resistência religiosa, que também parte da cultura. A deportação de africanos e a imposição do regime escravista acarretaram um processo de ressignificação mítico – religiosa, de atribuição de outros e novos significados às coisas e ao mundo que nos rodeia, por parte dos nossos ancestrais com suas divindades e crenças. Esse é um processo comum nas situações de colonização ou dominação político – cultural. Os povos ditos dominantes, ao se encontrarem (ou “se chocarem”) passam por mudanças culturais que afetam a todos, de variadas formas. (MUNANGA, 2006, p. 140)

O panorama da condição do negro no crescimento das cidades e da periferização do Brasil, o situa num lugar que o diferencia do branco que também é marginalizado pela pobreza, mas que não se encontra na posição do “outro” do mundo ocidental e do contexto brasileiro segundo os moldes de um outsider (ELIAS, 2000, BECKER, 2008).

Portanto, segundo o que propõe Munanga (2006) é necessário observar as condições as quais os negros são historicamente expostos no Brasil, com menos acesso à educação, saúde,

segurança e moradia, o Quilombo da Liberdade representa esse cenário com a invisibilização dos problemas sociais, concomitantemente com uma difusão midiática da região como um lugar de pobreza e violência, mas sem uma inserção de políticas públicas que mitiguem esse quadro. (SILVA; GUEDES, 2021, p. 6)

As contradições sociais também afetaram os bairros da Liberdade, Camboa e Fé em Deus, que no seu passado foram marcados pela falta de condições mínimas de higiene e habitação, onde a incidência de doenças e epidemias era recorrente, nesse aspecto, este quadro se passou nas primeiras décadas do século XX, onde as ideias positivistas de controle social estavam em voga. Portanto, o governo pensou em construções que atenuassem as problemáticas sanitárias, porém, essa intervenção que construiu casas que viam a miséria dos operários; mas não se preocupavam com as suas necessidades ou particularidades. As teorias racistas de autoria de Nina Rodrigues e Cesário Lombroso estão em alta nesse momento, onde a civilização e superioridade são fatores que separavam brancos e negros a partir de uma cisão racial dentro da sociedade brasileira. (ALMEIDA, 2020, p. 4)

Nesse sentido, houve um processo de deslegitimação da população negra que com o pós-abolição foi empurrada a postos de trabalho nas fábricas de forma precarizada, com baixos salários e em regiões que não eram assistidas pela urbanização da cidade, nesse aspecto, a habitação também se tornou um fator que responde a discriminação racial instaurada sob a forma de controle e limpeza social em favor de um desenvolvimento que mantém o negro e pobre a margem do processo de expansão da cidade. (ALMEIDA, 2020, p. 4)

Diante da exclusão espacial que a Liberdade e demais bairros que formam o Quilombo da Liberdade na atualidade enfrentaram, houve a promoção de programas que visavam reduzir às desigualdades sociais vivenciadas por suas comunidades, mas que em geral não levavam em consideração as singularidades da formação étnica e dos pertencimentos identitários de suas populações. No que se refere a Camboa, Liberdade e Fé em Deus, o primeiro projeto voltado para a reestruturação habitacional foi o Promorar em 1982, que realizou uma drenagem da areia do Rio Anil com a finalidade de aterrar a região alagada, essa iniciativa recebeu uma forte oposição das organizações dos palafitados que reivindicavam a urbanização do local e a garantia de sua permanência. O Promorar ficou conhecido como uma medida de caráter eleitoral que usou recursos públicos para promover o candidato Mario Andreazza, cujo o

nome batizou a escola inaugurado no prédio do Matadouro, marco do início do bairro da Liberdade. (ALMEIDA, 2020, p. 6)

Em 2003 durante o primeiro mandato do então presidente Luís Inácio Lula da Silva, inaugura-se uma fase no Brasil de projetos de desenvolvimento urbano, tendo o Programa de Aceleração do Crescimento como vetor de inserção para atender as populações atingidas pela exclusão social a partir da questão habitacional como premissa. (SILVA, 2016, p. 105)

Segundo afirma Silva (2016) o PAC, criado em 2007, se sistematizou em três frentes principais de atuação que são: infraestrutura logística, infraestrutura energética e infraestrutura social e urbana. O PAC, portanto, voltou-se para um investimento de seus recursos prioritariamente ao último eixo aqui citado, infraestrutura social e urbana, objetivando assistir às comunidades com moradias em péssimas condições, visando reduzir as desigualdades no desenho urbano das periferias do cenário brasileiro.

Os investimentos realizados pelo PAC foram substanciais, se distribuindo entre uma política de habitação urbana e na aquisição de casas próprias, seus empreendimentos de maior vulto como bem pontua Silva (2016, p. 107). “Nas duas fases do programa foram investidos em Política Habitacional nada menos que R\$ 41,5 bilhões em urbanização de favelas e R\$ 258 bilhões em subsídios e financiamento para aquisição de casa própria para os mais pobres.

Em São Luís, a presença do então programa do governo federal ganhou a denominação de PAC Rio Anil, vigente a partir de 2008 (SILVA, 2016) e se caracterizou pela promoção de um impacto muito mais profundo que o seu antecessor, o projeto Promorar, onde se destacou pelas mudanças causadas na paisagem de sua área de alcance, assim como, sua interferência nas relações sociais estabelecidas pela população ali presente. (ALMEIDA, 2020, p. 7)

Dentre as metas estipuladas pelo PAC Rio Anil, constavam a melhoria de 6.000 habitações e construção de 2.720 apartamentos para aqueles que fossem retirados das palafitas e realocados. Nesse aspecto, o programa apresentou como enunciado aos palafitados a sua retirada e a concessão de moradias com infraestrutura, previsão esta que atingiria 14.500 famílias, regularização fundiária, construção de equipamentos públicos, e uma avenida de 25 km de modo a obstruir possíveis novas ocupações nessa área. (ALMEIDA, 2020, p. 7)

Com um orçamento de 371 milhões e visando a urbanização dos bairros palafitados de São Luís, sendo eles a Camboa, Liberdade, Fé em Deus e Alemanha, que compreendem uma área de cerca de 175 hectares. A princípio essa meta foi elencada para um período de duração

do programa de três anos, porém, sua operacionalização apresentou uma série de dificuldades. A avenida que foi planejada para interligar os bairros em questão, acabou sendo construída em um nível acima das ruas o que impedia a saída nessa direção. No entanto, para além da questão da infraestrutura e falta de estudos geológicos mais complexos que percebessem a caracterização do terreno ali posto, foi a isenção do projeto em torno das particularidades identitárias desse território que mais evidencia o caráter desenvolvimentista sem levar em consideração o fator da cultura e do pertencimento das comunidades.

Conforme Pinheiro (2013) propõe a moradia como um direito básico dos sujeitos, também precisa ser vista em relação as lógicas de convivência na realidade dos locais, desse modo o PAC Rio Anil não se preocupou com as redes de relacionamento já existentes e causou uma mistura de vizinhanças descaracterizando a comunidade, onde muitas famílias optaram por não morar nos apartamentos, os alugando ou transformando em comércio, percebe-se portanto, que o programa se preocupou com as casas e não com a qualidade de vida das pessoas (ALMEIDA, 2020, p. 8).

Desse modo, deve-se a um longo processo histórico de apagamento das potencialidades de cunho cultural, patrimonial e religioso, o fato da região da Liberdade está envolto em reivindicações frente ao poder público (ALMEIDA, 2020, p. 8) para que as discrepâncias sociais sejam combatidas através de políticas que pensem não um modelo técnico meramente de intervenção, mas que contemplem o sentido das originalidades dessas populações, suas riquezas e lugares de fala.

Trata-se do Quilombo Urbano composto pela Camboa, Liberdade, Fé em Deus e adjacências como um espaço que consolidou sua identidade étnica com base no seu vínculo com a presença de remanescentes quilombolas oriundos de municípios como Alcântara, de modo que as redes de convivência se mantiveram no contexto de migração a capital ludovicense. (ASSUNÇÃO, 2017, p. 43). Diante disto a busca por seu reconhecimento enquanto Quilombo Urbano, começa na articulação das originalidades de cultura e religiosidades que circunscrevem sua veracidade enquanto lugar de expressão e historicidade negra.

[...] os moradores desses bairros, sobretudo os mais antigos, mantiveram as mesmas relações de solidariedade e partilha, mesmo morando em São Luís, principalmente na ocasião da realização das festas religiosas. Para ela, a questão religiosa, nomeadamente a de matriz africana é forte e não há como negar a ancestralidade do seu povo. (ASSUNÇÃO, 2017, p. 43)

Desde a Constituição de 1988, a perspectiva jurídica a respeito das minorias e do direito as diferenças no Brasil adquiriram um novo viés, onde as ideias positivistas até então hegemônicas no andamento das decisões de aparato legal, deram espaço as lutas protagonizadas

pelos até então mantidos aquém de um reconhecimento jurídico e da sociedade como um todo.

Desse modo, Almeida (2011) assinala que um importante marco na condução dos direitos étnicos e de grupos vitimizados pelo apagamento histórico de suas trajetórias e vivências, é a instituição do ato das disposições constitucionais transitórias, Art. 68, que estabelece uma nova apropriação formal de terras concedidas às comunidades quilombolas, os eximindo da tutela do uso de seu território, o que inaugura uma fase que alguns juristas designam como o início de um hipotético “Estado Pluriétnico”. Porém, essas disposições legais não geraram alterações de modo a fazer o poder público pensar políticas de inclusão que assistissem estes grupos sociais. (ALMEIDA, 2011, p. 111)

Estes processos de rupturas e de conquistas, que levaram alguns juristas a falar em um “Estado Pluriétnico” ou que confere proteção a diferentes expressões étnicas, não resultaram, entretanto, na adoção pelo Estado de uma “política étnica”, enquanto “política de identidade”, e nem tampouco, em ações governamentais sistemáticas capazes de reconhecer prontamente os fatores situacionais que influenciam uma consciência étnica (ALMEIDA, 2011, p. 111).

Argumenta Almeida (2011, p. 112) nesse sentido, que houve uma série de obstáculos na aplicação dos dispositivos legais que regulam o reconhecimento das terras quilombolas; que se diferenciam das terras indígenas, constitucionalmente pelo fato de estarem sob a tutela da União, enquanto os territórios quilombolas tem legalmente a posse definitiva recebida por meio da sua titulação. Em 20 de Novembro de 2003 por ocasião do dia da Consciência Negra, foi divulgado pela Secretaria de Comunicação de Governo e Gestão Estratégica da Presidência da República, os dados relativos aos números de territórios quilombolas reconhecidos, acusou que durante os quinze anos entre o art. 68 do ADCT até 2003 apenas 71 comunidades foram tituladas.

Nesse sentido, o governo do então presidente Lula, assinou o decreto de nº 4.887 que visava regulamentar o processo de identificação, delimitação, certificação e titulação das terras de remanescentes quilombolas (ALMEIDA, 2011, p. 114).

Apesar da legitimação através da instituição de leis e decretos é notório que o reconhecimento dos aspectos culturais e das manifestações populares de caráter religioso não se mostram uma pauta prioritária quanto ao processo de chancela dos quilombos no Brasil, pois as investigações desenvolvidas detêm uma abordagem meramente técnica e burocrática, sem

levar em consideração os aspectos antropológicos e de formação étnica dessas comunidades (ALMEIDA, 2011).

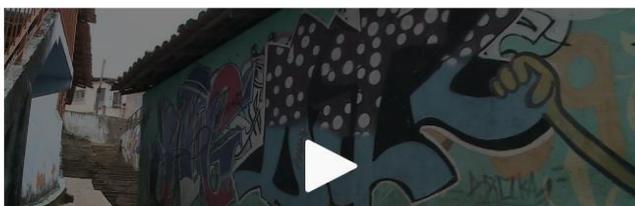
Almeida afirma (2011) que para além do exercício do poder público e dos entraves enfrentados para a titulação das comunidades quilombolas no país, é relevante pensar a engenharia de poder e disputas estabelecidas em um Estado - Nação que ao longo de boa parte de seu percurso histórico naturalizou o controle sobre os povos indígenas e os negros, primeiramente escravizados e depois esquecidos de qualquer forma de política de inclusão social. Diante disto, a retórica social que a validação da Liberdade e demais bairros aqui já expostos representa quando das suas reivindicações pela titulação de seu território como quilombola, traduzem sobretudo, a força de elementos relativos a sua africanidade nas mais diversas manifestações frente ao esquecimento e segregação a que foram submetidos até então (ASSUNÇÃO, 2017, p. 4)

**Figura 9** - Notícia sobre o reconhecimento da Liberdade como Quilombo Urbano

## Região da Liberdade pode se tornar primeiro quilombo urbano de São Luís

Certificação da Fundação Cultural Palmares ajuda a garantir programas sociais voltados para a população negra.

Por G1 MA — São Luís  
25/11/2018 15h20 · Atualizado há 3 anos



Fonte: G1, 2018.

Diante de um cenário de apagamento da riqueza e patrimônio afro da região da Camboa, Liberdade e Fé em Deus, surgem iniciativas que buscam mobilizar a comunidade em torno da necessidade de se reconhecer a sua identidade quilombola, dentre elas se destacam, o Centro de Integração Sócio Cultural Aprendiz do Futuro (CISAF), que desde 2002 se volta para realizar trabalhos de conscientização da população da Liberdade e demais bairros no entorno sobre a

luta pelo reconhecimento destas localidades como Quilombo Urbano<sup>37</sup> (ALMEIDA, 2020, p. 8) que passaram a compor a Gestão Quilombola, entidade que se dedicou a realizar atividades em favor da chancela de Território Quilombola Urbano, que acaba sendo publicada somente em 13 de novembro de 2019 no Diário Oficial da Fundação Cultural Palmares – FCD pela portaria nº 192 sacramentando sua certificação. (ALMEIDA, 2020, p. 8)

**Figura 10 - Certificação do Quilombo Urbano da Liberdade pela Fundação Cultural Palmares**

Região	UF	Município	Nome do Quilombo	Data de Certificação	Status	Data de Publicação	Outras Informações
NORDESTE	MA	SANTA HELENA	MUNDOÇO	01/420.101160/2019-13	Certificada	17/02/2019	01/11/2019
NORDESTE	MA	SANTA RITA E ITAPECURU/MIRM	POVOADO DE CONDURU, CONCEIÇÃO E ABANA FOGO DO PA SÃO BENEDITO	01/420.100875/2019-30	Certificada	17/02/2019	01/11/2019
SUDESTE	MG	SALINAS	NOVA MATROMA	01/420.101665/2019-70	Certificada	17/02/2019	01/11/2019
SUDESTE	MG	ITABIRA	CAPOEIRÃO	01/420.100569/2019-12	Certificada	17/02/2019	01/11/2019
SUDESTE	MG	CONCEIÇÃO DE MATO DENTRO	UNIDOS DE CANDEIAS	01/420.103107/2019-68	Certificada	17/02/2019	01/11/2019
SUDESTE	MG	PRESIDENTE KURITSCHKE	ANDRÉQUICE	01/420.102039/2019-10	Certificada	17/02/2019	01/11/2019
SUL	SC	ARAQUARI	ÁREIAS PEQUENAS	01/420.811308/2019-07	Certificada	16/02/2019	01/11/2019
SUDESTE	MG	JANUÁRIA	CASARIMMOR - LIBERDADE	01/420.101666/2019-66	Certificada	16/02/2019	01/11/2019
NORDESTE	MA	SÃO LUIS	QUILOMBO DA LIBERDADE	01/420.103053/2019-31	Certificada	16/02/2019	16/11/2019
NORDESTE	BA	CACHOEIRA	MUTECHO E RICUTINGOR	01/420.812864/2019-61	Certificada	23/1/19	31/12/2019
NORDESTE	BA	GUANAMBI	MORRO DE CENTRO	01/420.102073/2019-75	Certificada	23/01/19	31/12/2019
NORDESTE	BA	TREMENDAL	TAPOCONGA	01/420.101752/2019-27	Certificada	23/01/19	31/12/2019
NORDESTE	CE	MORRINHOS	JUNCO MANSO I	01/420.101895/2019-58	Certificada	24/1/19	31/12/2019
NORDESTE	MA	BACURI	PONTA SECA	01/420.102023/2019-68	Certificada	23/01/19	31/12/2019
NORDESTE	MA	BACURI	JURUPIRANGA	01/420.102019/2019-20	Certificada	24/01/19	31/12/2019
NORDESTE	MA	CURURUPU	CONCEIÇÃO, ESTIVINHA E VILA PARIS	01/420.101395/2019-05	Certificada	23/01/19	31/12/2019
SUDESTE	MG	FORTUNA DE MINAS	BERRA DO CORREGO E RETIRO DOS MOREIRAS	01/420.102026/2019-21	Certificada	23/01/19	31/12/2019 05/02/2020
NORDESTE	PB	SERRA BRANCA	SITIO CANTINHO	01/420.102045/2019-58	Certificada	23/01/19	31/12/2019
SUL	SC	JOINVILLE	RIBEIRÃO DO CUBATAO	01/420.102078/2019-06	Certificada	23/1/19	31/12/2019
NORDESTE	RN	JUNDIA	ARISCO DOS PIRES	01/420.101391/2019-19	Certificada	22/01/19	31/12/2019

Fonte: Fundação Cultural Palmares, 2022.

Portanto, o universo identitário vivenciado no Quilombo da Liberdade com a sua multifacetada presença de ritos, sabores, estética e pertencimento a cultura afro-brasileira, dão

37 Três instituições do movimento negro se destacam nos bairros que formam o Quilombo Urbano da Liberdade, o CISAF (Centro de Integração Sócio Cultural Aprendiz do Futuro), o Instituto Iziene Castro e o Movimento Quilombo Urbano que desenvolveram um trabalho de mobilização dos sujeitos inseridos no contexto da Liberdade, Camboa e Fé em Deus em prol de políticas públicas que viabilizassem o exercício de sua cidadania, nesse aspecto a ênfase desenvolvida por esses movimentos é de fomentar o auto-reconhecimento e valorização da identidade dos moradores enquanto membros de uma região quilombola com suas especificidades sendo incorporadas na pauta de sua organização que toma a identidade quilombola como legitimação para a busca do seu reconhecimento enquanto território demarcadamente quilombola e a necessidade da visibilização dos bairros para além dos estigmas construídos pela mídia e opinião pública, desse modo, a partir de uma identidade étnica buscou-se a promoção de uma articulação das coletividades desses bairros como objetivo de sua titulação como um Quilombo Urbano, o que se concretiza em 2019 (ASSUNÇÃO, 2019). Dentro desse escopo é com a assinatura da Ata de Autodefinição pela comunidade da Liberdade e bairros em seu entorno juntamente com o relato fotográfico encaminhado a Fundação Palmares para validação que o pedido de certificação passa a tramitar. Como afirma a pedagoga e artista Nicinha Durans que ser da Liberdade é assumir o seu leque cultural e pertencimento às raízes negras sob a forma de danças, religiosidades e de sua própria história e sua certificação como região quilombola assinala uma conquista mediante o apagamento vivido por sua população (ALEMA, 2019).

uma conotação de unidade social e existencial que também tem se remodelado com o passar do tempo na constituição do que Py; Pedlowski (2020) a partir das concepções de Antony Giddens (1991) sobre o mecanismo de desencaixe quando se trata de um deslocamento que remove as relações sociais das imediações de seu contexto, contudo, as intervenções que se exercem de forma a subjugar ou se sobrepor aos elementos presentes nestas comunidades representam a chave para esse mecanismo.

No âmbito religioso, é necessário apontar o pentecostalismo como uma força religiosa que atua fortemente influenciando o desenho das identidades inerentes às regiões quilombolas (PY; PEDLOWSKI, 2020) pois, nesse sentido, os grupos originários do Quilombo que se integram a lógicas remodeladas de realidade, passam a professar novos valores e perspectivas de vida, e o cenário religioso pentecostal em franco crescimento tem sido uma vertente que incide sobre as tradições dos remanescentes quilombolas que buscam uma integração como fiéis e a partir de sua conversão tem suas ancestralidades drasticamente combatidas na nova fé vivenciada.

Desse modo, a rigor pensar nas maiores aglomerações pentecostais e como sua interferência no cotidiano de um espaço que essencialmente preserva premissas de religiosidade de matriz afro, reúne a problemática da presente pesquisa que culminou na análise da Igreja Evangélica Assembleia de Deus no bairro da Liberdade, abordando a visão de seus líderes departamentais e quais os discursos mais presentes nessas narrativas, cabe portanto, perguntar: É possível falar de um racismo religioso entre os pentecostais? É possível ser quilombola e pentecostal?

## **2.2 A Igreja Evangélica Assembleia de Deus e o Quilombo Urbano da Liberdade: Discursos, Identidades e Racismo Religioso.**

Propor o espaço do Quilombo da Liberdade e a incidência da AD da Liberdade como uma instituição com potencial influenciador do contexto quilombola em si se demonstra relevante para a presente pesquisa pelo fato da presença pentecostal nesse cenário assumir um discurso que concorre com toda uma construção identitária afro-brasileira de vínculos com manifestações religiosas que a cultura evangélica historicamente aprendeu a hostilizar, portantoo Território Quilombola da Liberdade, maior Quilombo Urbano do Brasil e primeiro do Maranhão apresenta essa disputa de narrativas no que se refere ao pentecostalismo e ao

assembleianismo enquanto maior denominação em seu segmento, e a reprodução de estereótipos, preconceitos na construção da condição do negro o que se revela nos depoimentos coletados no desenvolvimento da pesquisa de campo.

A Assembleia de Deus no estado do Maranhão; segundo o que aponta Santos (2015), até o contexto contemporâneo, passou por diferentes fases; onde seus líderes detinham características próprias que ao se diversificarem foram responsáveis pela fundamentação do que pode ser chamado de seu ethos pentecostal<sup>38</sup>.

A partir dessa concepção, a Igreja Evangélica Assembleia de Deus no bairro da Liberdade se consolida principalmente na década de 1980, apesar de suas atividades se originarem no período de 1970 em diante, mas é na Rua Augusto de Lima na residência de um dos irmãos; que cedeu o espaço para a promoção dos trabalhos da igreja, que a congregação em si se fortalece e no ano de 1981 tem a sua primeira sede inaugurada, sob a liderança do pastor Estevão Ângelo de Sousa, que esteve à frente da CEADEMA, que respondeu pela AD no Maranhão entre 1957 a 1996 e ficou marcado por um momento na história das Assembleias de Deus de forte crescimento e afirmação da instituição. (SANTOS, 2015, p. 512)

Uma das concepções presentes na história da AD no Maranhão desde o seu primeiro culto celebrado na casa de Propécio Lobato pelo precursor da fé pentecostal Clímaco Bueno Asa, em São Luís, foi a tendência proselitista que já era observada entre os protestantes históricos, mas que vai se consubstanciar como um mecanismo de afirmação do pentecostalismo na figura da AD, à medida que bíblias são distribuídas e as pregações começam a se espalhar pelo Maranhão, percebe-se o fenômeno de largo alcance que o assembleianismo irá configurar.

#### **Quadro 6** - Características da Assembleia de Deus no Maranhão

AD NO MARANHÃO EM SUAS ORIGENS			
ADMINISTRAÇÃO DECISÓRIO	E	PODER	Centralizada na figura dos seus líderes e em um movimento de influência que se originou da região interiorana para a capital.

38 O ethos pode ser compreendido como um conjunto de premissas e um caráter intrínseco do que no caso do pentecostalismo se desvela como um protestismo mais arraigado na ênfase doutrinária e na busca pelos dons espirituais, principalmente o falar em línguas, que pode ser denominada como glossolalia.

CONSTITUIÇÃO MEMBROS	ENQUANTO	Caráter popular, com uma adesão de sujeitos em situação de pobreza, com forte protagonismo feminino.
ABORDAGEM DE PREGAÇÃO		Proselitista, com ênfase na busca de solução aos problemas cotidianos e assistência as pessoas, desse modo, os irmãos se faziam presentes em residências para falar do evangelho.

**FONTE:** Própria autora baseada em SANTOS, 2015, p. 513

Portanto, vai ser sobre a tutela de, segundo Mota (2015, p. 530) o mais longo e importante líder da Assembleia de Deus, o pastor e escritor com destacada atuação carismática e política, Estevam Ângelo de Sousa, que será celebrado o culto de fundação da Igreja Evangélica Assembleia de Deus pertencente ao bairro da Liberdade na casa do Irmão Hélio Rodrigues da Hora, na Rua Augusto de Lima nº 64.

**Figura 11-** Sede da AD da Liberdade desde 1984 até os dias de hoje, localizada na Travessa Machado de Assis nº 51, Bairro da Liberdade, São Luís, MA



**Fonte:** Lázaro, 2021

Na concepção defendida por Gedeon Alencar (2012) a Assembleia de Deus se organiza em meio a dinâmicas internas e externas. A Igreja Assembleia de Deus no Bairro da Liberdade, que é o maior bairro próximo ao centro histórico, se estrutura em uma linha clássica desde o formato do templo até a divisão departamental. Sua organização desde o início da administração do atual pastor, que responde pela condução da Igreja, o pastor Félix Lázaro Barros Carvalho, que relata o desenho departamental característico da AD da Liberdade, busca uma forma de sistematizar as atividades bastante comum na lógica das Assembleias de Deus, que em um

contexto de caráter quilombola recebe influências e também se volta para alterar padrões estabelecidos dentro da comunidade da Liberdade e seus arredores.

**Figura 12-** Primeira foto da pesquisa de campo: Culto do departamento infantil da área 1 que tem por sub-sede a AD da Liberdade



FONTE: Própria autora, 2021

#### DEPARTAMENTOS DA IGREJA ASSEMBLEIA DE DEUS DA LIBERDADE

- CRIANÇAS
- JOVENS E ADOLESCENTES
- SENHORAS
- FAMÍLIA
- EVANGELHO E MISSÕES
- RECEPÇÃO
- PORTARIA

Somente a partir de 1996, a Igreja Evangélica Assembleia de Deus no Bairro da Liberdade passou a ser liderada por um pastor propriamente dito, pois, antes era coordenada apenas por um dirigente, após esse período foi dirigida por três pastores: Pastor Jasiel Cunha, Pastor Antonio Maria Teixeira Amorim Filho e de 2011 até o presente momento o Pastor Félix Lázaro.

Conforme o relato do Pastor atual da igreja, Félix Lázaro, é possível situar essas três trajetórias pastorais como gerações específicas de liderança da igreja com semelhanças e singularidades:

**Quadro 7** - Dirigentes e Pastores que passaram pela AD da Liberdade e suas características ministeriais

Dirigentes e Pastores	Período	Características
Eusébio Câmara (Capitão)	(1980- 1996)	Evangelismo, Missões e Crescimento da Igreja.
Jasiel Cunha.	(1996 – 2001)	Unidade da igreja, ensino da palavra e evangelismo.
Antonio Maria de Amorim Teixeira Filho.	(2000- 2011)	Unidade da igreja, evangelismo e ensino da palavra.
Félix Lázaro	(2011 – 2022)	Evangelismo pessoal, cruzadas, trabalhos sociais e construções de igrejas.

**Fonte:** Própria autora com base nas informações de Carvalho (2021); Carvalho (2022), Serra (2022).

Foi justamente durante a gestão do pastor Félix, no ano de 2019, que o Bairro da Liberdade passa a integrar o Território Quilombola da Liberdade, primeiro Quilombo Urbano do estado do Maranhão. Quais são portanto as implicações da presença da Assembleia de Deus num espaço marcado pelas religiões e expressões negras e de matriz africana?

O Bairro da Liberdade em termos de Área da Assembleia de Deus na cidade de São Luís, tem como sua subsede a Congregação da Liberdade, sua mais antiga Assembleia de Deus e as congregações Promorá no bairro de mesmo nome e a congregação da Assembleia de Deus Fé em Deus, no próprio bairro do Fé em Deus.

Conforme apontam Pinheiro (2013) Assunção (2017) Silva; Guedes (2021) a população pertencente ao bairro da Liberdade como os demais bairros que constituem o Território Quilombola da Liberdade é majoritariamente negra, um cenário que se faz presente na composição étnica do Brasil, do estado do Maranhão e da cidade de São Luís, onde apesar da prevalência dos negros, a sua invisibilização como força cultural, com originalidades populares

e religiosas detentora de direitos e acesso as políticas que garantam condições de qualidade de vida ainda permanecem incipientes. (SILVA; GUEDES, 2021)

**Quadro 8** - População Preta e Parda: Brasil, Maranhão, São Luís

	Total da População			População Preta e Parda		
	Total	Urbana	Rural	Total	Urbana	Rural
BRASIL	190.755.799	160.925.804 84,36%	29.829.995 15,64%	96.795.294	78.589.393 81,19%	18.205.901 18,81%
MARANHÃO	6.574.789	4.147.149 63,08%	2.427.640 36,92%	5.010.129	3.079.062 61,45%	1.931.067 38,55%
SÃO LUÍS	1.014.837	958.522 94,45%	56.315 5,54%	706.591	700.872 99,19%	44.719 0,81%

FONTE: IBGE (Censo 2010)

O Maranhão, assim como o Brasil, tem sua grande maioria da população preta e parda residente na região urbana. Na cidade de São Luís, os índices de pessoas negras e pardas são de cerca de 69,63% da população, onde 65,22% desse total vive na região urbana da cidade. São Luís como uma localidade marcada pela presença de espaços de religião de matriz africana, com a ascensão dos pentecostais, passa por um conflito numa concorrência religiosa, pois o pentecostalismo diferente do catolicismo, não pode segundo a doutrina normativa; coexistir com os ritos ou crenças de origem africana. Então, nessa disputa entre pentecostalismo e religiões afros existe uma forma de diálogo? Há a possibilidade de um duplo pertencimento?

### 2.2.1 História Oral e os pentecostalismos

Segundo Janaína Amado e Marieta Moraes (2006) a História Oral pode ser classificada como uma técnica mais voltada para procedimentos e uso de equipamentos. Já quando funciona como disciplina; as autoras afirmam ter um método enquanto uma subárea da história com conceitos próprios, e como metodologia que propõem uma sistematização das entrevistas, mas que não se considera detentora de respostas enquanto área do saber do conhecimento histórico independente.

Desse modo, utilizando a História Oral como metodologia (AMADO; FERREIRA, 2006) na pesquisa aqui desenvolvida, entende-se que tem-se como objetivo ordenar e sistematizar as diferentes formas do historiador se organizar em relação a seus entrevistados.

Nesse sentido, aplicar a História Oral enquanto metodologia para compreender os lugares de fala e os tipos de discursos dos líderes, pastor e obreiros, chefes de departamento e membros mais antigos da Igreja da Liberdade, configura-se como objeto de pesquisa analisar de que forma sua inserção diante de questões étnicas, de historicidade do negro, de discriminação e racismo na retórica da forma de fé pentecostal.

Objetiva-se construir uma conexão entre a metodologia e a teoria a partir da oralidade (AMADO; FERREIRA, 2006) como mecanismo para compreender as especificidades da AD da Liberdade e suas narrativas em torno da região caracterizada por sua negritude e expressões carregadas de africanidade.

O pentecostalismo está vinculado a oralidade desde os seus primórdios, o próprio rompimento que deu origem as Assembleias de Deus no seio da Igreja Batista, se deu pela oralidade, no caso, pela manifestação da glossolalia, ligada a experiências de êxtase (POMMERENING, 2008, p. 9).

Portanto, após uma grande migração de nordestinos fugindo da seca e em busca de melhores condições de vida rumo ao Sudeste, esse fluxo migratório causou a ida do pentecostalismo para esta região (POMMERENING, 2008, p. 12) onde a expansão deste se estendeu do Norte e Nordeste para demais localidades do país.

Conforme Pommerening (2008, p. 16) o pentecostalismo desponta como “resposta para a falta de capacidade do catolicismo e protestantismo histórico de atingirem as massas e um ponto em comum entre pobres e ricos, como se formasse uma zona de coesão entre os estamentos da sociedade.

Desse modo, no pentecostalismo não há espaço para a passividade, pois o culto não pode ser enfadonho ou maçante (POMMERENING, 2008, p 19), pelo contrário, o movimento, o transe são estimulados na liturgia do culto, já que o pentecostalismo é conhecido como a religião da emoção. A oralidade é chave no rito pentecostal, seja na oração, na música, na pregação onde vem à tona a sua espiritualidade (POMMERENING, 2008, p. 20)

Segundo Michel de Certeau, a história religiosa é o campo de confronto entre a historiografia e a arqueologia e secundariamente permite analisar a relação que entrelaça a história com a ideologia; que é a quem deve dar conta em termos de produção (CERTEAU, 2008, p. 31). Ou seja, a história que fabrica os sentidos e representações abstraídos dos fenômenos. Nesse aspecto, é na história das religiões que há uma zona de encontro entre muitos campos do saber histórico e que se convergem para explicar as razões do sagrado. E no que se refere a história das religiões do tempo presente, sua perspectiva está em uma constante alteração.

Como afirma Marieta Ferreira (2012, p. 172) a história do tempo presente é a instância por excelência da história oral, como seu objeto de pesquisa que é reconstituído através dos depoimentos dos entrevistados, pois como bem lembra Alessandro Portelli “fontes orais são fontes narrativas”.

Conforme se apresenta como um instrumento de história militante, a história oral assume o papel de dar espaço para “os atores que integram a construção de sua própria identidade e reequacionar as relações entre passado e presente (MORAES, 2012, p. 177)

Ao adentrar a Igreja Assembleia de Deus da Liberdade em São Luís, o impacto foi muito significativo, a arquitetura, a ordem dos grupos de jovens e pessoas mais idosas, o púlpito, todos esses elementos me remeteram a minha infância e trajetória dentro da Assembleia de Deus em Zé Doca, minha igreja mãe.

Ao chegar na igreja fui recebida pelo pastor Félix Lázaro; que pastoreia a Igreja da Liberdade desde 2011, e cedeu o espaço do escritório pastoral para que eu fizesse as entrevistas. A primeira pessoa entrevistada foi o próprio pastor Félix Lázaro, que explicou sobre suas origens e como conheceu a palavra do evangelho e que se converteu na cidade de Zé Doca, ou seja, no meu próprio município de origem, o que me causou ainda mais inquietação sobre a

história da Igreja Assembleia de Deus no Bairro da Liberdade, um dos bairros mais negros e culturalmente demarcados do Maranhão.

A Igreja aqui analisada teve suas bases de fundação conforme a narrativa do Pastor Félix Lázaro que lidera a igreja, em cultos realizados em residências:

“Eles começaram com uma campanha evangelística que existia, pregando o evangelho nas ruas e cultos familiares. Depois desses trabalhos, eles foram desenvolvendo o trabalho com crianças na Rua Augusto de Lima, número 64, na casa do irmão Hélio Rodrigues, informação esta prestada pela senhora Iraci da Hora Barros, que era sobrinha do irmão Hélio e residia na casa do mesmo. Então, em 15 de agosto de 1981, foi inaugurada a igreja pelo pastor Estevão Ângelo de Souza. Lá na Rua Augusto de Lima, no número 64, a igreja foi construída de taipa em um terreno cedido pelo irmão Hélio da Hora, que depois da construção em 84 o terreno foi devolvido para o irmão Hélio, que segundo a irmã Iraci, nos prestou essa informação” (Pastor Félix Lázaro, 2021)

Portanto, a igreja tem seu início, exatamente com um trabalho evangelístico, para integrar mais pessoas na sua estrutura organizacional, numa tônica proselitista. Assim sendo, segundo o que apregoa Said (1990, p. 13) o Oriente era praticamente uma invenção do Ocidente, nesse sentido, quando a Assembleia de Deus se instala no Bairro da Liberdade seu objetivo é introjetar seus princípios e normas de modo a fazer da comunidade a sua imagem e semelhança, ainda mais na década de setenta a oitenta que as concepções sobre direitos humanos, diversidade cultural e religiosa ainda eram pouco difundidas no Brasil e conseqüentemente no interior do país, como no caso do Maranhão.

**Figura 13** - Casa do Irmão Hélio Rodrigues da Hora que funcionou como primeira sede da Assembleia de Deus na Liberdade a partir de 1981.



**Fonte:** Carvalho, 2022

**Figura 14**- Irmãos reunidos na sede da AD da Liberdade, na Rua Augusto de Lima, nº 64, na década de 1980



**Fonte:** Carvalho, 2022

**Figura 15** - Atual pastor da Igreja AD da Liberdade, Félix Lázaro.



**Fonte:** Própria autora, 2021

Na concepção defendida por Franz Fanon (2008, p. 90) existe uma coexistência que se configura do ponto de vista do colonizado como uma dependência em relação ao colonizador, onde ocorre o processo de fabricação do inferiorizado. Nesse sentido, pode-se postular que a Igreja Evangélica de matriz pentecostal quando entra em uma comunidade essencialmente negra, repleta de remanescentes quilombolas e que se caracteriza como Quilombo Urbano, ela constrói o que Fanon (2008, p. 94) chama de “o branco que extirpa o colonizado de sua originalidade”.

A civilização europeia, no seio do que Jung chama de inconsciente coletivo, caracteriza-se pela presença de um arquétipo: expressão dos maus instintos, do lado obscuro inerente a qualquer ego, do selvagem não civilizado do preto adormecido em cada branco.

Nesse aspecto, conforme Cone (2020, p. 133) a negritude historicamente foi vítima de um assalto por parte da branquitude, que inclusive monopolizou o próprio pensamento religioso mundial, pois, ser cristão consiste em reproduzir uma cultura que é branca e execrar tudo aquilo que fuja dessa cartilha segregadora normativa.

Assim como as relações entre Ocidente e Oriente são balizadas por uma lógica de dominação e poder (SAID, 199, p.17), a presença do pentecostalismo dentro de uma comunidade essencialmente negra também se dá em uma dinâmica de sobrepor-se a cultura subjacente ao território em questão.

Ao ser questionado sobre as abordagens de inserção da congregação, o pastor nos disse:

“O departamento de Mocidade ele trabalha mais na questão da evangelização dentro do aspecto evangelístico e é ligado ao trabalho que o Departamento de Ação Social desenvolve, que então aí é um trabalho que o departamento organiza e envolve a Igreja.”(Pastor Félix Lázaro, 2021)

A evangelização de rua consiste em preparar os jovens para as trincheiras do que se conhece como Batalha Espiritual, demonstrar que a fé evangélica é o melhor caminho, segundo o que aponta Michel de Certeau, a chegada dos europeus denota uma colonização do corpo pelo discurso de poder (CERTEAU, 2008, p. 9), e esse mecanismo de dominação continua sendo operado em muitas esferas, inclusive a religiosa de matriz pentecostal, um discurso de poder para expandir e dominar pelo viés da fé.

É indispensável compreender que, para que uma postura teórica ou mesmo de militância venha a confrontar o processo de assimilação cultural e étnica como pontua Fanon (2008, p. 94) é necessário ter em mente que o branco responde a “um complexo de autoridade” que só pelo fato de sua cor da pele, isto o coloca como figura de mando e o negro em “um complexo de dependência” o que faz com que sua existência seja em função do outro, pois a alteridade do negro não é outra senão o branco (FANON, 2008, p.93).

A reação do negro ao ser abordado numa incursão proselitista precisa ser a que Fanon (2008, p. 181) chama de “em - si para - si”, que seria uma consciência de si; o que blindava a negritude de uma dominação, seja de matriz cultural, religiosa ou mesmo política quando parte do pressuposto que reconhece seu próprio valor e a grandeza de suas raízes.

Alfredo Bosi (1992, p. 19) aponta que a ação colonizadora atua nos três aspectos: do cultivo, do culto e da cultura reinstaurando todo um sistema de ser e existir no mundo, pois o genocídio dos astecas e dos incas foi apenas o começo de um longo processo de violência, que segundo Said (1990, p. 19) consiste numa superioridade posicional flexível, que coloca o Ocidente em vantagem em relação ao resto do mundo.

A decolonialidade propõe uma alternativa a dominação alojada através da colonização e do colonialismo, “pensando a partir da exterioridade e em oposição sistêmica subalterna à hegemonia epistêmica, produzindo um exterior para assegurar sua interioridade” (CUNHA, 2018, p. 309),

O processo de dominação se instala de tal modo que a cultura, saberes e concepções de mundo desenvolvidos pela comunidade passam a ser o outro, está do outro lado, como afirma Santos (2009, p. 25) “Do outro lado da linha, não há conhecimento real, existem crenças, opiniões, magia, idolatria, entendimentos intuitivos ou subjetivos, que na melhor das hipóteses, podem tornar-se objetos ou matéria prima para a inquirição científica”.

Nesse aspecto, a visão da Igreja Assembleia de Deus no Bairro da Liberdade está influenciada por uma perspectiva que ainda que esteja se modificando, sendo mais tolerante, com um discurso mais baseado nos direitos humanos, continua como um espaço em que as vivências e experiências do Bairro não são bem vistas:

Mas aqui, dentro desse aspecto, você falou a partir das pessoas que vêm da Baixada e como nós já falamos aqui, nós temos vários irmãos de Alcântara que se converteram lá e vieram embora para cá. Inclusive do interior ou mesmo de Alcântara. E que estão aqui na igreja, envolvidos e trabalhando para Deus, que tiveram uma vida transformada pela Palavra do Senhor (Pastor Félix Lázaro, 2021)

A fala do pastor denota que as pessoas que vieram de Alcântara com suas origens quilombolas que chegaram na Igreja tiveram suas vidas transformadas, o que intui dizer que tiveram que abrir mão de suas ancestralidades e origens em prol da lógica pentecostal de ser e existir. É importante deixar evidenciado que o discurso da igreja tem uma tônica que se preocupa com a remissão pela ideia de salvação pelos princípios bíblicos, o que se problematiza aqui não é a validade desta modalidade de fé mas o seu poder de incursão na realidade do Quilombo onde está inserida.

Nesse aspecto, a negritude é afugentada pela presença da igreja, que responde a uma lógica que é colonial, que para ser rompida demanda; como afirma Fanon; a consciência dos negros de sua historicidade e a consciência dos brancos sobre sua cumplicidade com o sistema moderno colonial de dominação (WALSH, 2017, p. 43)

O sociólogo Gamaliel Carreiro na análise que construiu sobre os quilombolas em Alcântara e a influência do pentecostalismo; afirma que as mudanças causadas de forma interna

com a presença do pentecostalismo somadas as externas estão causando alterações dos padrões culturais dos grupos quilombolas (CARREIRO,2020, p. 581).

Assim sendo, quando da migração de remanescentes quilombolas de Alcântara, que como a Irmã Dora que nos deu seu depoimento, que é líder do Círculo de Oração da AD no Bairro da Liberdade, considera que as raízes e ancestralidades precisam dar lugar o que pode ser denominada como ética do domínio que permeia a realidade do proselitismo assembleia no. Ao nos falar sobre os grupos mobilizadores de festas populares ela disse:

-E é uma barreira que a Igreja enfrenta, porque eles são muito envolvidos nisso. E eles têm aquela convicção de que é isso o que eles querem. Eles trabalham em cima disso para ver, quem sabe para desenvolver, para que aquela cultura deles não morra. Para isso, tem se esforçado (Irmã Dora, 2021)

A Irmã Dora trata as representações e festas populares em sua narrativa como uma barreira, ou seja, algo a ser vencido de forma que a Igreja solape a cultura negra e africana instalada no Bairro. Obviamente há um trabalho de ensino, de evangelização de modo que os fiéis da igreja passam a crer que somente guardando as regras de sua interpretação bíblica a promessa de salvação será possível.

Conforme o que nos apresenta Sergio da Mata (2011, p. 36) “ O Ocidente expurgou do âmbito da “religião” toda a manifestação ou tradição religiosa que não se adequasse aos seus princípios teológicos. Desse modo, como propõe James Cone (2020, p. 121) vivemos em uma “sociedade racista que usa a linguagem de Deus como instrumento para promover a humilhação humana”.

Desse modo, narrativas como a de Irmã Dora se tornam a regra em meio a uma comunidade que habituou-se a demonizar tudo aquilo que fosse relativo ao negro e a África, esse é o resultado da história eclesiástica que insiste em não aderir a uma história das religiões (MATA, 2011, p. 36) “Fora do cristianismo o que resta é “paganismo”, “heresia”, “idolatria”, “superstição”.

Para Santos (2009, p. 23) a característica principal do pensamento ocidental moderno é que ele é abissal, em um sistema de diferenciações entre coisas visíveis e invisíveis e as invisíveis dão respaldo as visíveis. Nesse sentido, ao perguntar para o pastor Félix sobre já ter sofrido racismo a sua resposta negativa referenda a invisibilização de uma realidade que acomete todos os negros na sociedade contemporânea: “Por exemplo, eu, particularmente, eu nunca fui. Eu nunca me senti discriminado por ser negro” (Pastor Félix Lázaro, 2021).

Quando se questionou a Irmã Dora sobre a necessidade de políticas afirmativas para a população negra devido ao histórico de marginalização e violência, observa-se na devolutiva a desconfiança ou mesmo subestimação da relevância dessas políticas públicas:

A política do governo em parte ela é boa, pois é uma comunidade carente. Se e les souberem empregar, realmente não desviar a finalidade desse projeto, dessa ajuda que eles recebem, é louvável, mas é sinal que eu não sei de que forma eles vão usar. É louvável na minha opinião, mas nesse sentido que eu estou lhe falando se eles realmente aplicarem naquilo que foi o objetivo, se eles não desviarem do objetivo. (Irmã Dora, 2021)

Essa é uma forma de pensar que permeia muitos espaços de discurso, que é o fato de pessoas que recebem auxílio assistencial não aplicarem no que é devido, no entanto, o povo negro, vítima de um genocídio étnico assim como os indígenas, não pode ter seu direito ao acesso à educação, saúde e alimentação questionado de nenhuma forma, e para isso existe todo um processo de fiscalização da transparência e lisura dos repasses e das políticas afirmativas. A pergunta que fica é por que justamente quando o negro recebe um benefício, ele é posto em xeque? “Depende de como eles vão empregar”. Esse é um indicador de uma sociedade, como pontua Cone (2020, p. 122) em que as pessoas “decentes”, ou seja, a branquitude, devem ser protegidas daquelas pessoas indesejáveis, a população negra.

Segundo Roger Bastide em seu clássico *Américas Negras*, os negros precisam encontrar seu caminho de volta depois do cativo, dentro da sua negritude, e Bastide ainda afirma que existe uma identidade que é protestante africana (BASTIDE, 1967, p. 151), desse modo, pensar que pode haver uma dupla identidade; tanto evangélica como negra em suas origens, como colocou a Irmã Luana que diz conhecer uma experiência a respeito inclusive no tocante a ser quilombola além de negra:

Acho que é possível. Porque eu conheço uma evangelista, a missionária que era quilombola, sim, no interior do Maranhão, e que ela ouviu falar de Jesus. Ela era criança ou adolescente, ela ouviu falar de Jesus nessa época. Sendo babá de uma criança aqui em São Luís, foi a primeira vez que ela ouviu falar de Jesus. Ela era desse Quilombo, muito longe, de muito difícil acesso. Ela ouvia falar de Jesus através dos livros, das histórias, dessa casa. Então quando ela veio para cá ela aprendeu falar de Jesus, ela quis saber mais de Jesus. E aceitou Jesus como seu único e suficiente salvador. Ela procurou se aprofundar mais em Deus para levar Jesus para o seu quilombo. E aí ela evangelizou seu quilombo todo. Muitas pessoas aceitaram a Jesus e vivem na sua cultura, mas servindo ao Senhor, então eu vejo que é possível (Irmã Luana, 2021)

Na perspectiva de Irmã Luana ao mencionar o caso da irmã que também era quilombola, é possível observar que antes de mais nada, ao se converter ao evangelho, ela levou a mensagem para o seu quilombo, então ainda que seja uma dupla identidade, a prevalência é a fé pentecostal,

que gera maior influência, onde a narrativa da assimilação do povo quilombola é o maior objetivo do processo de evangelização neste caso.

Desse modo, com base na experiência relatada pela Irmã Luana, compreende-se o intenso processo de estigmatização das religiosidades de matriz africana, às festas populares e ritmos musicais caracteristicamente negros que sofrem o apagamento e demonização de sua identidade em virtude do proselitismo religioso.

O pastor Félix Lázaro ao se referir a cultura quilombola disse o seguinte:

A Bíblia fala que o Evangelho é o poder de Deus para a transformação de todo aquele que crê. Ou seja, se o Evangelho, ou melhor, se o Evangelho não, se não, porque o Evangelho ele muda. Então, quando o Evangelho entra na vida de uma pessoa, ele transforma. Então, o que vai acontecer? Algumas, vamos dizer, algumas práticas que a pessoa fazia quando ele vivia dentro da comunidade quilombola ele vai deixar e isso vai se tornar estranho até mesmo para alguns familiares, que a Bíblia diz que aquele que não deixar pai e mãe não é digno de mim. Mas este deixar não é desprezar, mas é deixar de conviver com algumas coisas que vai ferir o lado do cristianismo. (Pastor Félix, 2021)

Portanto, o pastor Félix aponta que para ingressar no meio evangélico o ideal é que haja uma adaptação de costumes e mesmo de uma forma de ver o mundo por parte das pessoas que compõem o Bairro da Liberdade, o que se ratifica na fala de Santos (2009, p. 24) ao dizer que a produção da inexistência sobre o outro lado a partir da linha deste lado, que é um princípio básico da colonialidade, de submeter o outro a uma subordinação induzida pois a “convivência no pensamento abissal entre os dois lados é necessariamente impossível, pois a permanência de uma anula a outra (SANTOS, 2009, p. 24).

Para isso, a hermenêutica interpretativa inclusive do texto bíblico que o pastor Félix estabelece, evoca uma prevalência do modelo de cristianismo já cristalizado, embranquecido, europeu e colonial. Quando James Cone afirma que o mundo branco define por excelência a identidade da população negra onde a desumanidade branca irradia mundialmente uma perspectiva de existência (CONE, 2020, p. 144) ele expressa que, para se autodeterminar negros e negras os sujeitos precisam estar movidos pela inquietude e indignação diante do seu processo de subjugação.

Conforme coloca Alfredo Bosi (1992, p. 17) a cultura significa um sistema de consciência, uma visão de mundo que tipifica uma ordem propriamente designada como cultural, ou seja, ser quilombola é existir dentro de um regimento que implica sentidos e uma forma de pensar e segundo o que argumenta Carreiro (2020, p. 589) a expansão pentecostal

reflete a habilidade desse nicho religioso em atender as massas que sofreram fortes mudanças sociais depois de 1930 no Brasil, e assim sendo, extirparam essas comunidades de seu viés cultural em prol dos usos e costumes evangélicos.

Para Santos (2009, p. 26) a zona colonial que define como um território social específico, existe no tocante de uma anomia, do sem lei, nem legal, nem ilegal, mas o outro, o invisível. Ao perguntar ao pastor se ele sabia do processo de certificação do Bairro como integrante de um Quilombo Urbano; a resposta foi que viu algo na mídia.

Entrevistadora: Aqui no bairro desde 2019 o bairro da Liberdade faz parte do território quilombola urbano da liberdade. Não tomou conhecimento deste processo ou por exemplo existiu alguma forma de participação da Igreja em relação a isso?  
 Não. Se não me falha a memória, a mídia divulgou então eu em casa eu ouvi certo, mas não sei dar detalhes na sua essência. E também não procurei buscar um conhecimento certo nesse particular (Pastor Félix Lázaro, 2021)

A resposta do pastor que ouviu pela mídia algo a respeito da certificação desvela que não há um acompanhamento por parte da Igreja, aqui estudada, sobre as pautas que são relevantes para a comunidade do Bairro. A chancela de Quilombo Urbano pode trazer inúmeros benefícios para as pessoas que moram no Território Quilombola da Liberdade e quando uma das maiores instituições religiosas do entorno sequer toma conhecimento desta reivindicação pode -se perceber a cisão entre o que é ser quilombola e o que é ser assembleiano nesta localidade.

Como pontua Spivak (2010, p. 127) muitas vezes o intelectual e o branco podem querer criar um discurso de resistência sem na verdade dar espaço para que o subalterno fale. O pastor Félix ao reproduzir o discurso do mundo colonizador no qual o negro em suas origens deve ser subestimado e deixado na penumbra onde suas formas de ver e estar na realidade são repelidas como inferiores, milita no silenciamento da própria comunidade onde a igreja está situada.

Para Fanon (2008, p. 15) racismo e colonialismo são duas facetas da mesma moeda. E como expressões da realidade humana ambas condições são responsáveis pela tessitura das estruturas do mundo como o conhecemos, na escola, mercado de trabalho, universidade e também na igreja o imperativo da tônica racista de ser e do colonialismo estão vivos e mais atuantes que nunca e como mencionado no prefácio de *Pele Negra, Máscaras Brancas*: o maior perigo consiste na concepção de negar o racismo que há em nós.

O município de São Luís já foi palco de perseguições e conseqüentemente apagamentos da cultura negra, que foram institucionalizados através do que conta a antropóloga Mundicar mo Ferreti (2015, p. 16) como o caso de Amélia Rosa, que praticava a pajelança (BARROS, 2015, p. 47) e por vezes foi condenada pela justiça por suas práticas de “curandeirismo”.

Eram famosas as Chefaturas de Polícia que faziam batidas e acabavam com os rituais de matriz africana, as danças, os tambores, eram destruídos sob a alcunha de brincadeiras nocivas ao bem estar da sociedade.

[...] Art 2º Ficam proibidas nesta capital as dansas denominadas vulgarmente de caboclo, congo, bumba, chegança e outros folguedos populares da mesma espécie sem prévia licença da câmara municipal da capital. [...] (LEI 1.138. SÃO LUÍS, 21 ago. 1876 apud FERRETI, 2015, p. 17)

De acordo com Barros (2015, p. 45) a exemplo do que ocorreu em diversas partes do Brasil e em toda a América Latina, a imagem do negro, da África, de suas religiosidades e aportes culturais foram extremamente estereotipados e passaram por um severo apagamento de suas origens, raízes e ancestralidades.

Mediante a compreensão desse panorama do século XIX em que São Luís estava submersa, pode-se entender que a violência contra as manifestações negras de religiosidade e cultura não são um fato recente, mas na verdade corroboram um mecanismo de opressão vigente desde a escravidão e que não foi abolido no dia 13 de maio de 1988.

Na fala de Irmã Luana; líder do departamento de jovens da AD da Liberdade, se nota que dentro da Igreja a temática do racismo e preconceito não é extensamente trabalhada, pois para a depoente é como se fosse uma pauta vencida, portanto, ao ser perguntada sobre se os jovens têm muitas dúvidas ou questões sobre discriminação racial ela disse:

Essa questão é relativa. Em relação a racial, ela não é muito frequente. Por quê? Porque, como você falou, é um bairro que é quilombola, tinha a liberdade. Então, diante disso, as pessoas, a maioria dos jovens adolescentes, nasceram aqui e foram criados aqui. Então a gente tem sempre algum familiar que é negro, um avô, uma avó, alguém. E então mesmo a igreja composta por muitas pessoas de diferentes cores, então eles têm certo domínio. (Irmã Luana, 2021)

A questão racial demonstra não ser preocupante para a irmã entrevistada, mas na verdade ela coloca que os jovens têm algum parente sempre que é negro, ou mesmo que eles são bem resolvidos quanto a questão racial. Como apresenta Franz Fanon (2008, p. 34) quanto mais o fiel negar sua negritude, mais leal ele será em relação ao mundo do colonizador. Quando os jovens não perguntam ou não se sensibilizam com a questão do racismo, isso não implica

dizer que não há preconceito ou discriminação, mas que os jovens introjetaram que essa não é uma preocupação, ou seja, eles negam o racismo, mas ele não deixa de estar lá.

Porém, em um bairro com tamanha carga de negritude e pelo que pude observar nos cultos e EBDs (Escola Bíblica Dominical), uma igreja com grande presença de negros, denota segundo Oliveira (2015, p. 47) um processo de coesão de tal forma que a solidariedade que existe dentro da igreja faz com que os jovens não se sintam discriminados ou vítimas de preconceito, tendo em vista o discurso da igreja pentecostal incluindo todos como coparticipantes da obra de Deus.

A Irmã Luana propõe na entrevista que o papel do evangelismo é recuperar pessoas que estão em situações de vulnerabilidade, como usuários de drogas, por exemplo, ela disse que esses casos no Bairro são bastante comuns e que é missão da igreja atuar nessas situações:

Então, isso aqui é visto de uma forma muito importante. Quando nós vamos fazer essa evangelização, nós entramos em ruelas que a gente observa ter uma clara predominância de tráfico de drogas e consumo muito grande. Temos pessoas no canto, assim que a gente olha para eles que eles estão ali ou consumindo ou então traficando, e a gente vê eles parando o que eles estão fazendo para nos ouvir e ficam ouvindo com o maior respeito. Isso é algo positivo para nós (Irmã Luana, 2021)

Existe portanto uma ética de solidariedade<sup>39</sup> que corrobora o proselitismo que a Igreja empreende, ou seja, para mudar de vida é necessário deixar as antigas práticas, as drogas devem ficar no passado. Porém, o que preocupa é quando também deve segundo a retórica da igreja, ficar no passado todos os fundamentos de negritude e ancestralidade de pessoas que tem origens e um processo identitário pregresso.

Quando se questionou ao pastor da congregação se era importante falar mais na Igreja, nos sermões e aulas de EBDs sobre o racismo e o preconceito, a resposta foi a seguinte:

Na verdade, eu até diria que na Igreja, ou como se trata nesse particular, acho que seria importante tratar um pouco mais. Eu acho que tem a sua relevância. Porém, quando você vai entrar dentro do assunto para tratar, é necessário que tenha um viés. O porquê de tratar esse assunto? Qual é a finalidade dele? O que é que ele vai contribuir? Ou seja, porque a Igreja na verdade prima pela união, pelo amor, pela paz, certo, pelo respeito (Pastor Félix, 2021)

Deste modo, ainda existe um entrave no tratamento das Assembleias de Deus a respeito do racismo, que de fato é um tema delicado, mas que está presente no cotidiano das pessoas,

---

<sup>39</sup> Conceito de Marco Davi de Oliveira (2015) sobre a solidariedade que é desenvolvida dentro das igrejas pentecostais de forma a conquistar membros graças ao seu acolhimento e inclusão no seio da instituição, que se demonstra como não promotora de diferença sociais como o mundo secular.

ainda mais numa instituição que se propõe defender os valores de Cristo, mas que ainda não consegue lidar com as marcas e heranças da escravidão e da exclusão racial, que como chama Marco Davi de Oliveira é uma marca maldita para os negros violentados pela segregação que privilegia a partir de um princípio de cor. (OLIVEIRA, 2015, p. 49)

A Igreja é uma instituição que integra a comunidade e precisa estar vinculada as pautas que são prioridades para o Bairro, pois quando a comunidade é ignorada ou esquecida em seus princípios e valores pela igreja, entende-se que o único objetivo é cooptar fiéis e o evangelho, como afirma James Cone (2018) vai muito além disso, pois tendo como referência a Teologia Negra, Deus está do lado dos oprimidos da terra corroborando com a sua libertação do jugo da branquitude.

Ao citar Paul Tillich, James Cone (2018) reconhece a relevância da cultura como uma condição que define as categorias analíticas para se pensar tanto o racismo como os mecanismos necessários para superar a supremacia branca que deslegitima um Deus que, para Cone é negro e que prioriza a emancipação do povo negro escravizado e violentado por séculos a fio.

Ainda nos dias atuais o Brasil vive uma situação alarmante de desigualdade racial, o maior quantitativo da população universitária é branca e a maior parte da população carcerária é negra e a diferenciação entre mulheres brancas e negras é realmente gritante (LIMA; ROSSI, p. 42).

Para Carreiro (2020, p. 595) quando da entrada do pentecostalismo nas comunidades, o movimento tende a causar alterações no traço cultural estruturado dentro dos grupos quilombolas, pois a missão da igreja é ganhar pessoas para o seu seio e logicamente o evangelismo é uma de suas principais atividades, como bem colocou o Superintendente da Escola Bíblica Dominical Irmão Dinilson:

Olha, minha irmã, eu vejo assim. É verdade que ainda hoje há uma preocupação com respeito a essa cultura, porém, nós não podemos desconsiderá-la porque eles vivem numa dependência que só Deus conhece, a nossa missão, embora esses eventos já tenham uma cultura, mas a nossa missão é levar o Evangelho e não desconsiderá-lo de forma alguma, nem também desrespeitá-lo, mas respeitar aquilo que eles dizem e o que eles estão exercendo e aguardando que através de nós, Deus venha alcançá-los para a verdadeira festa (Irmão Dinilson, 2021).

O discurso que apresenta Irmão Dinilson sobre a relevância da cultura negra e que alguém que anteriormente não integrava a Igreja e ingressa na realidade evangélica configura

um tempo em que a tolerância religiosa está em voga, quando a convivência com outros credos e ritos é percebida tanto pela liderança como pela membresia.

No entanto, conforme argumenta Carreiro, à medida que o pentecostalismo se expande isso incita alterações nos sistemas culturais estruturantes desta comunidade (CARREIRO, 2020, p. 595). Nessa questão, a Igreja Evangélica Assembleia de Deus tem um viés que é proselitista e que coloca como nas palavras de Irmão Dinilson, “que a igreja convida para a verdadeira festa”, não aquela vivida pelas religiões africanas, mas aquelas proporcionadas pela salvação do evangelho.

Conforme Marco Davi Oliveira (2015, p. 61) toda a população negra anseia pela liberdade, de ter suas próprias percepções e defender seus princípios e valores. Ao entrevistar o Irmão Dinilson, que nasceu em São Luís e cresceu no Bairro do Lira, ficou claro que sua convivência com o evangelho é bastante acentuada e ele mesmo sendo negro colocou o seguinte ao ser perguntado sobre os trabalhos sociais que a Igreja Assembleia de Deus no Bairro desenvolve:

Esse é uma obra de grande importância não só na vida da Igreja, como também na vida da comunidade, porque essa é a missão da Igreja o trabalho social. Ela foi realizada pela igreja primitiva, registrada em Atos dos Apóstolos, então principalmente começando pelos de casa e dos irmãos na fé, e depois se expandia. A unidade para a comunidade como um todo. Esse é o verdadeiro Evangelho. (Irmão Dinilson, 2021)

De acordo com Marco Davi de Oliveira (2015, p. 43) no Brasil existem, conforme o Censo de 2010, cerca de 16,2 milhões de pessoas que vivem na extrema pobreza e atualizando os dados com base no rastreamento do Cadastro Único para Programas Sociais e a Busca Ativa, cerca de 22,1 milhões de brasileiros vivem na miséria.

Nesse sentido, pensar uma comunidade como O Território Quilombola Urbano da Liberdade, que historicamente foi formado por pessoas originárias da Baixada Maranhense, assim como, da região de Alcântara, que se situa numa área periférica de São Luís, certamente as condições de boa parte da população são de extrema pobreza, nesse aspecto, o discurso de Irmão Dinilson se conecta com uma característica do pentecostalismo em contraste, por exemplo, com o protestantismo histórico, que buscava pessoas com o mesmo pensamento ou cultura, enquanto os pentecostais detêm uma mensagem que se volta para abranger a todos sem distinção de raça, etnia ou cultura (OLIVEIRA, 2015, p. 44).

Ao interpelar Irmão Dinilson a respeito de ser possível preservar a identidade quilombola e ser evangélico ele respondeu:

Sim. Porém, porém, eu entendo que a Bíblia diz que não devemos amar a dois senhores, ou amar um ou aborrecer o outro. Porém, na nossa visão humana, pode até ser difícil. Porém, eu entendo que eles podem se tornar evangélico sem desvalorizar essa outra parte, sendo que quando eles passarem a valorizar mais o Evangelho, com certeza os demais parentes das demais famílias quilombolas também serão alcançados. E aí estarão cumprindo a palavra de Deus, que diz que buscai primeiro o reino de Deus e as demais coisas vos serão acrescentadas (Irmão Dinilson, 2021)

Para Carreiro (2018, p. 596) existe uma forte modificação dos espaços quilombolas que passam a contar com igrejas pentecostais, nesse aspecto, o Irmão Dinilson declarou que é possível haver uma concomitância entre o universo evangélico e o quilombola, mas isso como se fosse um projeto de estágio, até se chegar no ponto em que a conversão se dará de tal modo que as raízes e ancestralidades serão deixadas de lado em prol da fé pentecostal.

Ainda que os elementos identitários da negritude estejam presentes em dada medida no cenário pentecostal como bem enfatiza Oliveira (2015, p. 57)

Esses aspectos culturais presentes na liturgia podem ser considerados também a partir de outras formas de manifestação cultural, espelhadas na expressão de culto e louvor. A história dos negros que vieram para o Brasil está intrinsecamente ligada à religiosidade que enfatizava a dança, os ritmos, o batuque e a sensualidade. Enquanto as igrejas históricas rechaçavam a prática de uma liturgia livre, solta e brasileira, as igrejas pentecostais se propunham a mostrar que esse tipo de liturgia era o resultado da manifestação do Espírito Santo.

Segundo o que afirma Oliveira (2015, p. 61) existe um anseio no íntimo do homem negro que configura a sua luta pela liberdade, agora não mais da escravidão, mas contra o esquecimento de suas ancestralidades e historicidades, assim como dos seus símbolos que remetem a África, seu lugar de pertencimento que, historicamente lhe foi negado e o ostracismo em que foi situado seu potencial criativo e intelectual.

O apagamento da população negra funciona de tal modo que o pentecostalismo entra nas comunidades e altera a interface do lugar com uma nova forma de falar, ser e existir, por isso, o Irmão Dinilson atesta que com o tempo haveria uma mudança de comportamento e isso faria com que as pessoas influenciassem sua família trazendo mais membros para a Igreja até a ancestralidade ou os ritos africanos serem definitivamente deixados de lado ou mesmo esquecidos.

Esse é o processo de invisibilização na prática, quando determinadas formas culturais, políticas ou econômicas dão lugar a outras como uma inserção de convencimento religioso.

Pode-se usar o conceito de Spivak (2010, p. 84) sobre a mecânica de construção do outro que em determinadas situações chegam a inferiorizar um sujeito ou tentar reduzir a dimensão daquilo que ele é ou faz.

E eu entendo que nós, humanos, somos terríveis. Nós, mesmo sendo evangélicos, nós somos racistas. Mesmo sendo evangélico, às vezes nós estamos pregando aquilo que não vivemos. Às vezes falamos que amamos e não amamos. É muito difícil. E aí nasce, portanto, o que um pouco de racista também na nossa vida que convive com ele também não dá, porque nós queremos ou não queremos mas nós fazemos aceção de pessoas (Irmão Dinilson, 2021)

Franz Fanon (2008, p.14) aponta que o racismo que é velado é ainda mais perigoso, pois a sua negação, o negacionismo da discriminação racial corrobora com a sua manutenção. A fala de Irmão Dinilson que diz que, mesmo evangélicos podem ser racistas coloca a problemática que está em questão sobre o racismo religioso sendo uma evidência real. Franz Fanon (2008, p. 14) não considera todo mundo racista, mas na verdade que o racismo assim como o colonialismo são modos socialmente gerados de ver o mundo e viver nele.

Uma questão que é de veras cara no mundo evangélico é viver aquilo que se prega, e quanto ao racismo religioso, de certo modo consiste numa espécie de traição com a forma como a Bíblia e Jesus ensinaram que deveria se viver, como nos assertivamente propõe James H Cone (2018, p. 109) que a liberdade dos negros deve evoluir de um estado de opressão que é o que vivemos na contemporaneidade.

Para James Cone (2020, P. 128) o Deus da libertação negra não tem nenhuma conexão com o Deus branco, que se apraz em santificar o racismo e blindar a branquitude contra as consequências de seus atos de violência contra a população negra ao longo da história. Esta fala de irmão Dinilson revela que as feridas do povo (CONE, 2020, p. 128) negro ficam expostas em prol de uma lógica que por meio do proselitismo trucidada toda forma de historicidade negra em suas origens, principalmente quando se remete a seu pertencimento a África.

Para Fanon (2008, p. 104) a condição do negro consiste em existir em função de outrem, portanto, um negro não tem mais de ser negro, mas sê-lo em relação ao branco. Nesse aspecto, quando interpelado sobre se haveria ou não racismo na igreja, Irmão Dinilson do alto da sua posição de Superintendente da Escola Bíblica Dominical, costumeiramente chamada de a maior escola do mundo, que sim, a igreja é uma instituição marcada pelo racismo.

Irmão Dinilson tomou uma postura diferenciada, reconhecendo a natureza racista da igreja demonstrando que ainda que o pressuposto da igreja seja o amor e o perdão, há um processo

de racismo que penetra na sua estrutura e que não pode ser ignorado. Compreender o negro como subalterno por excelência é entender que sua voz foi historicamente silenciada e que durante muito tempo e até os dias atuais há uma intermediação que analisa, estuda, projeta o negro, mas não o ouve com a constituição de uma fonte, um modelo de civilização que não a África ou o Oriente, mas a Europa e daí se constitui o negro como o outro. (SPIVAK, 2010)

Pode-se perceber que a Igreja Assembleia de Deus da Liberdade apresenta como perfis dos irmãos a tônica que a questão do racismo é vista por diferentes prismas. De modo surpreendente um dos irmãos mais velhos foi o que considerou que os evangélicos, mediante toda a multiplicidade que este termo carrega, também são racistas.

Para Fanon, a questão do reconhecimento do povo negro é fundamental, pois é quando o homem valoriza a sua condição e se percebe como sujeito autônomo e livre a partir de uma objetividade que se caracteriza como universal, que indivíduo, portanto, encontra sentido para o ser e o existir (FANON, 2008, p. 181) “Não sou prisioneiro da história. Não devo procurar nela sentido do meu destino. Devo me lembrar a todo o instante que o verdadeiro salto consiste em introduzir a invenção na existência”.

Assim como aponta Cone (2018, p. 110) que o povo hebreu foi humilhado no Egito e passou por um deserto por décadas a fio, o povo negro foi arrancado de sua terra e arremessado numa terra estranha para ser escravizado e desprovido de sua cultura e de toda a sua ancestralidade e os evangélicos não podem se omitir diante do trabalho sobre extirpar o mundo do mal que é a desigualdade social da população negra. Para James H. Cone (2018, p.110) a revelação se dá mediante o transcorrer da história bíblica sob a forma de história dos homens, nesse sentido, a opressão vivida pelo povo negro reflete uma revelação-libertação conforme o povo hebreu viveu.

Ainda em entrevista com Irmão Dinilson perguntei sobre qual a visão da Bíblia sobre o racismo, que ele respondeu prontamente da seguinte maneira:

Não, de forma alguma, porque está escrito que o Deus que nós servimos que a vontade dele é que todos sejam salvos, isso, entende se que ninguém poderá estar excluído do plano da salvação. Então ele não faz discriminação. Ele não rejeita ninguém.(Irmão Dinilson, 2021).

Todos estão inclusos no plano de salvação, essa é a vontade de Deus segundo a narrativa de Irmão Dinilson, um homem de trato simples, que eu observei no culto a noite, não se separava de sua Bíblia e tive a oportunidade de entrevistar e conversar um pouco depois sobre

outros assuntos, sem dúvida foi a entrevista que mais me impactou, quando ele entrou na sala, pensei realmente que seriam respostas evasivas e nada conclusivas, pelo contrário, ele contribuiu com sua franqueza e o apreço pelas coisas do Reino.

Ao ser perguntado sobre se acredita que o tema do racismo deveria figurar mais nas aulas de EBD ou pregações, o Irmão Dinilson foi assertivo:

Veja bem esse aí é um assunto que é pouco, que eu vejo e observo que é pouco abordado na igreja, essa população do racismo, da cor negra, isso aí é pouco abordado. A única coisa que nos falamos no púlpito é: Deus não faz acepção de pessoa, porém, nós paramos bem aí, mas não apresentamos os requisitos que estão enxertados no racismo. Se eu fosse dar de zero a dez para essa abordagem da igreja, eu daria zero (Irmão Dinilson, 2021).

Quando o Irmão Dinilson coloca a falta de diálogo na Igreja a respeito do racismo desponta a fala de Franz Fanon (2008, p. 90) que diz sobre a extirpação da originalidade do povo negro em prevalência do branco, ou seja, aquilo que não é dito não existe, desse modo, quando a igreja se omite nessa discussão que está em toda parte, ela faz com que os religiosos da sua congregação não tenham acesso a esse tipo de debate e faz uma manutenção do status que, gera um processo de esquecimento naquele lugar que suscita um dilema que Fanon nos traz que é o de branquear ou desaparecer (FANON, 2008, p. 95), pois as ancestralidades são podadas e o racismo é velado, como não poderia ser considerado um processo de apagamento das identidades de negros e negras que formam os membros dessa instituição.

Perguntou-se também ao Irmão Dinilson se a Igreja tem dificuldade em ver o lugar do outro “Muito, muito, muito, muito. Quando Jesus disse assim e nós temos que considerar o outro superior a nós. Nós nos achamos superior ao outro”. (Irmão Dinilson, 2021)

Segundo Spivak (2010, p.12) falar pelo outro ou representar, são processos que estão mediados pela colonialidade em um discurso que tende a ser hegemônico. Não é isso que quero fazer aqui. Mas na realidade ouvir as dificuldades e no seio da igreja observar quais as narrativas que se expressam como formas de emponderar o racismo e o preconceito.

O Irmão Dinilson nos disse que a Igreja tem uma grande problemática no sentido de ver a condição do outro e Spivak (2010, p. 46) nos argumenta que o colonizador tem uma tendência a produzir o outro ou mesmo a condição do sujeito como o europeu, o branco. Desta feita na Igreja que o Irmão Dinilson se refere, os sujeitos se constroem como superiores a outras religiões, detentores da verdade absoluta.

Porque foi isso que ele nos ensinou. Ele disse: Eu não vim para julgar o mundo, mas sim para salvar o mundo, olha isso é muito importante. Ele não vem me dizendo está desse jeito, está daquele jeito, não. Eu me lembro de uma passagem quando Jesus estava com seus discípulos curando, pregando o Evangelho. Havia outra turma também que estava repreendendo os demônios também, em nome de Jesus. E Pedro chegou e iniciou. Ali tem um grupo que está repreendendo os enfermos em seu nome. Se o senhor quiser eu vou lá e acabo com eles. Não, então deixa como está quem é por nós não é contra nós (Irmão Dinilson, 2021)

Conforme a teologia negra de James H. Cone (2018, p. 114) todas as forças alienantes da perspectiva que rejeita a opressão do povo negro são execráveis, nesse aspecto, a autorrevelação de Deus é concedida justamente para aqueles que sofrem com as mazelas da exclusão e com as perseguições de um sistema racial segregador.

Para o Irmão Dinilson, Jesus Cristo não veio para julgar, para dar uma sentença e ascender aos céus, mas na realidade veio para salvar e sem distinção, que consiste num dos princípios mais i

portantes do cristianismo; que é não fazer qualquer tipo de acepção de pessoa como está presente nas escrituras (Bíblia de Jerusalém, Tiago 2.)

A Irmã Débora, líder do departamento infantil nos concedeu a entrevista e logo de imediato perguntei sobre o que seria na concepção dela a condição de ser quilombo, o que seria ser quilombola, ela respondeu o seguinte:

O Quilombo, ele surgiu devido a reação dos escravos aquele regime que eles eram submetidos de trabalho sem nenhum direito, direito trabalhista e eles fugiam para os acampamentos bem distantes e assim surgiram os quilombos, o maior deles foi o Quilombo dos Palmares, que o maior líder foi o Zumbi, que foi assassinado. A Liberdade é a maior comunidade Quilombola Urbana de São Luís, pois a partir da década de 80 nós começamos a receber pessoas descendentes de escravos da região da baixada, então a região ali do matadouro que funciona hoje como Escola Mario Andreazza, ali essa região sempre foi habitada por essas pessoas que eram descendentes de escravos da Baixada Maranhense, que vieram para cá buscando melhores condições de vida. E essas pessoas ocupavam aquela região que era de mangue até hoje, só que foi modificada, por causa do programa do governo federal; PAC Rio Anil, mas que aquela região foi a primeira, o primeiro local habitado por descendentes de escravos vindos da Baixada. Por isso nós somos considerados o maior Quilombo Urbano (Irmã Débora, 2021).

Para Assunção (2017, p. 32) existe uma série de redes de afinidade entre os bairros que compõem o Quilombo Urbano da Liberdade, cooperações e proximidades que revelam essa raiz comum, que é negra e da região da Baixada Maranhense. Irmã Debora narra a história da primeira ocupação do Bairro por descendentes de escravos de modo que ela consegue totalizar em sua fala todo o processo de ocupação, no entanto, se sabe através de fontes como Assunção

(2017) que o processo de formação do Quilombo Urbano foi muito mais profundo e repleto de ocorrências com suas singularidades. Nessa perspectiva, observar que o processo de formação populacional do bairro da Liberdade interfere diretamente na sua construção enquanto espaço de negritude e de origens e ancestralidades africanas é necessário.

E mesmo estando em meio a uma cultura avessa a questão da cultura africana, Irmã Debora discorreu sobre a história do Bairro e sua formação de modo muito natural, o que demonstra que não é por ser evangélico, ou professar qualquer tipo de fé, que deve haver uma alienação diante dos fatos que circundam a realidade que se compõe.

Foi explicitado por Irmã Débora a sua visão a respeito das manifestações culturais negras no Bairro:

O tambor de Crioula e o reggae, o tambor de crioula é considerado um patrimônio imaterial, reggae é um ritmo musical, eu vejo como cultura, como crenças, herança de um povo que teve as suas raízes primeiramente na África. Não foi o branco europeu que escravizou o negro, eles compravam os escravos que eram vendidos nas feiras pelos próprios negros. (Irmã Débora, 2021)

Essa fala de Irmã Débora revela uma concepção que é bastante recorrente que é o fato de negros terem escravizados negros. Como nos adverte Franz Fanon (2008, p. 34) que no seio do povo colonizado no qual se sepultou a originalidade de um povo habita o fomento a um complexo de inferioridade e se fica posicionado a favor do colonizador da chamada metrópole, nesse sentido, seja consciente ou inconscientemente a Irmã Débora reproduz a fala de alguém que compõe um grupo colonizado, assim como tantos outros no Brasil.

Na sua fala sobre haver preconceito de cor ou não no Bairro e na Igreja a Irmã Débora nos contou: “Sim, existe, existe na Igreja o preconceito racial pela cor da pele por parte dos negros e por parte de pessoas de pele clara. Por que o meu marido não é branco, ele é negro e ele tem aversão ao negro” (Irmã Débora, 2021)

Irmã Débora ao colocar que os próprios negros também seriam racistas demonstra uma das questões que segundo Fanon (2018, p. 15) inquietam que é a questão do negro construído como negro, ou seja, que existem arquétipos que são estabelecidos em torno da figura do negro de forma tão incisiva, que até mesmo os negros que sofrem a violência a reproduzem, mas não que eles sejam racistas, pois como bem explora Franz Fanon (2008, p. 90) o negro não se inferioriza ele é inferiorizado e é o racista que cria o inferiorizado através dos aparelhos de poder e concepções coletivas e individuais racistas que o excluem.

Foi questionado a Irmã Débora sobre a questão de ações afirmativas, cotas e políticas assistenciais para pessoas negras que ela disse o seguinte:

Primeiro eu ouço dizer que a cota para o negro, para o pobre de escola pública, descendente de indígena, é a própria pessoa dizendo que não é capaz, muito bonito a gente defender esse discurso numa sociedade igualitária, na questão financeira. Mas sabemos que há estamentos. Eu não defenderia cotas a partir do momento que nós vivêssemos numa economia como a dos Estados Unidos, do Canadá. Mas em um país que temos muitas desigualdades eu defendo o sistema de cotas. Eu sou professora, trabalho com crianças de escolas particulares da classe média daqui de São Luís, eu vejo uma diferença muito grande. São crianças que estudam na melhor escola ,segundo o MEC, em primeiro lugar no ENEM. Há uma disparidade enorme entre uma criança na escola que eu trabalho e uma criança que estuda numa escola aqui do bairro (Irmã Débora, 2021)

Irmã Débora se declarou de direita politicamente, mas reconheceu a relevância das cotas e como a sua inserção na sociedade é necessária devido as extremas desigualdades de nosso país, inclusive a racial. Nesse sentido, de políticas inclusivas para Kabengele Munanga (2010, p. 59) a política de cotas é necessária, mas a melhor saída seria substituí-la por cotas de diversidade conforme o modelo americano, onde não se fala mais em política de cotas ou em ações afirmativas, mas em políticas de diversidade que seriam muito mais abrangentes.

O Irmão Noé é líder do departamento de Missões e também vice superintendente da Escola Bíblica Dominical na AD do Bairro da Liberdade. Ele nos falou a respeito do encontro de culturas no Bairro da Liberdade, sobre a negritude e a cultura afro, como seria sua visão:

Tem a sua parte positiva sim, não podemos negar, como já falamos que o Bairro é uma comunidade, é um quilombo, e todo quilombo tem suas culturas, e toda cultura tem sua parte positiva que soma, digamos como a cultura, ela traz a sua riqueza que a gente conhece, essa riqueza se estende na vida das pessoas, dos adolescentes dos jovens (Irmão Noé, 2021).

Percebe-se na fala de Irmão Noé uma condescendência com a cultura quilombola, a diversidade que vem dos quilombos como bem nos indica Carreiro (2020, 586) ao se referir as 155 comunidades quilombolas de Alcântara, a toda a sua riqueza cultural, pode-se incorporar a sua concepção também para o Bairro da Liberdade com uma gama de remanescentes de Alcântara e regiões da baixada maranhense e com uma gama de origens africanas bastante acentuadas.

Ao ser interpelado sobre se havia tido notícia ou presenciado casos de preconceito racial o Irmão Noé foi assertivo:

Sim, sim, mas ouvi muito, presenciar não, mas já ouvi muito. Por exemplo teve uma época no Bairro da Liberdade, que era um bairro muito discriminado pelas coisas que aconteciam, que concorriam a um emprego daí ahh você é da Liberdade, as vezes as

peças queriam vir de outro bairro para a Liberdade e o taxista era aquela dificuldade para trazer (Irmão Noé, 2021).

A narrativa de irmão Noé demonstra que já houve em relação ao Bairro um certo preconceito dentro da cidade de São Luís, em decorrência dos casos de violência ali presentes que prejudicavam os demais moradores, que ao buscar emprego eram estigmatizados por justamente terem origem no Bairro da Liberdade. Interpelei o Irmão Noé sobre haver preconceito de raça na igreja, quando me disse o seguinte: “Eu poderia dizer que não, mas acontece sim, por que a igreja é feita por pessoas que erram”. Esse depoimento de Irmão Noé revela que antes de mais nada não deveria haver distinção de negro, branco, pobre, rico, que a realidade deveria ser outra, no entanto, como convivemos com pessoas que são imperfeitas e herdeiras de um racismo estrutural (ALMEIDA, 2018), ainda reproduzimos ações segregadoras e discriminatórias.

Ao se perguntar sobre ser possível manter as raízes quilombolas e ser evangélico o Irmão Noé explicitou: “É possível nascer no Bairro da Liberdade, crescer no Bairro da Liberdade, dentro dessa cultura, participando dessa cultura e no decorrer do tempo ele vai entender que ele deve mudar, que ele deve deixar algumas coisas” (Irmão Noé, 2021)

Nesse aspecto, o conceito de Anthony Giddens (1991) que apresenta o mecanismo de desencalxe como uma força social presente na modernidade e onde a desacoplagem de um elemento identitário pela sobreposição de outro representa um fenômeno entre os grupos dentro das sociedades e ao pensar a fala de Irmão Noé, esse desencalxe que rejeita o pertencimento ao quilombola em prol da identidade pentecostal exibe essa condição.

Mediante a experiência do povo negro sendo violentado e estigmatizado pela branquitude e pela máquina colonial onde as pessoas brancas se sentem na condição de dizer o que negros e negras podem fazer ou não, é possível vislumbrar conforme propõe James H. Cone na formulação da teologia negra que, ao rejeitar os limites que as leis dos opressores impõem, os negros são capazes de se emanciparem e atingirem a condição do “ser” como livre (CONE, 2018, p. 147)

Ao citar Paul Tillich que cunhou o conceito de “Risco da Fé”, James Cone faz uma extensa reflexão sobre a transcendência e a imanência, onde Deus que é transcendente se encontra através do imanente com o homem, ou seja, o Infinito dentro do Finito (CONE, 2018, p. 147). E para Cone (2018, p. 147) é quando se relaciona a humanidade negra com a sua luta

por libertação que há o encontro entre o infinito e a realidade concreta da dimensão humana da existência.

Nesse aspecto, é necessário ressaltar que o homem negro, que foi escravo e até os dias de hoje tem menos acesso a educação, saúde e liberdade permanece sofrendo com a violência sistêmica como pode se observar em um estudo realizado pelo Ministério da Saúde e que o canal de notícias CNN divulgou, veja a seguir:

**Figura 16** - Percentual de mortes por arma de fogo no Brasil por categoria racial



**Fonte:** CNN Brasil, 2019

O percentual de pessoas negras no Brasil que morrem por violência resultante de arma de fogo denota como a sociedade ainda apresenta uma demarcação racial, os frutos e reverberações da escravidão e da racialização construíram uma sociedade desigual na qual o corpo negro consiste na figura do oprimido e subjugado, nos lembrando que o colonialismo não acabou com a constituição do Brasil como independente e que a escravidão não terminou com a abolição, mas que os horrores da exclusão com base na diferença de cor resistem.

O cenário religioso não é uma exceção mediante o racismo e separação racial, como nos afirma Oliveira (2015, p. 84) quanto a relação entre os negros e o pentecostalismo fica evidente que a liderança das igrejas com os seus cargos mais altos não é ocupada por negros, ficando eles renegados a chefia de igrejas mais subalternas em relação a cúpula que toma as decisões que alteram a estrutura organizacional das denominações de fato.

No entanto, parece um contrassenso pensar as igrejas pentecostais como racistas ou mesmo como discriminatórias, já que sua maior distinção em relação, por exemplo, as denominações históricas é que sua mensagem se volta para uma abordagem mais democrática e inclusiva sendo mais aberta a flexibilizações de credo e litúrgicas (OLIVEIRA, 2015, p. 85). Portanto, as igrejas pentecostais são racistas?

Existe uma inferiorização dos negros nas práticas coercitivas das igrejas, sejam elas pentecostais ou históricas, que denota um processo violento de branqueamento de tal modo que os casamentos inter-raciais, como bem pontua Oliveira (2015, p. 85) são muito comuns e recebem uma grande aceitação e incentivo. No caso da Igreja Assembleia de Deus na Liberdadeo seu pastor, Félix Lázaro, um homem negro oriundo do interior do estado que se reconhece enquanto negro, que afirma que nunca sofreu racismo é casado com uma mulher branca, o que pode representar uma busca por aceitação que segundo o que nos diz Marco Davi de Oliveira foi historicamente constituída:

O branqueamento torna-se uma necessidade de muitos negros nas igrejas pentecostais e históricas. Curiosamente, esse conceito sobre o branqueamento não foi gerado pela necessidade dos negros, mas pela elite brasileira nos séculos passados, como nos informam os autores do livro *Psicologia Social do Racismo*: “O problema do branqueamento abordado nas últimas quatro ou cinco décadas como um problema do negro nasce do medo da elite branca do final do século 19 e início do século 20, cujo objetivo é extinguir progressivamente o segmento negro brasileiro”. Vários anos de massificação constante só poderiam fazer com que os negros viessem a acreditar que o branqueamento é o melhor caminho para a ascensão social (OLIVEIRA, 2015, p. 85)

Tendo em vista que os casamentos passam pelo terreno do amor e afeto o que os torna subjetivos, inclusive o pastor Félix, em que não pode-se afirmar que ele casou-se com o intuito de se branquear, quando pode ter sido unicamente por um sentimento entre os dois, no entanto, a incidência de casamentos inter-raciais no interior das igrejas realmente reflete uma visão sobre o outro como superior a si como declara Franz Fanon (2008, p. 104) em decorrência do negro existir como um indivíduo em função do branco, em uma constante busca pela assimilação mediante embranquecer, o negro em suas originalidades é apagado. O negro deseja ocupar os espaços e estar nos lugares que na construção do mundo colonizado são exclusivos dos homens e mulheres brancos (FANON, 2008, p. 55)

As igrejas tanto católica como protestantes tiveram a sua base histórica de criação em um modelo de sociedade colonial-escravocrata, mediante um Estado iminentemente racista, o que gera uma herança advinda da visão cultivada em torno dos elementos de África como

primitivos e demoníacos que seriam um sinal a ser superado pelo extermínio das religiosidades de matriz africana (PACHECO, 2019, p. 143)

As denominações pentecostais radicalizaram a contrariedade a toda forma de manifestação religiosa de origem africana, com uma concepção que há uma batalha espiritual em que as forças malignas estão associadas as entidades de religiosidade africana numa polarização entre o bem e o mal (PACHECO, 2019, p. 143).

Como assevera Marco Davi de Oliveira em seu livro *A Religião Mais Negra do Brasil: Por que os Negros Fazem Opção pelo Pentecostalismo*, é perceptível que o crescimento pentecostal é inegável. A partir desse pressuposto a influência dos pentecostais na sociedade e política também tem se consolidado. Nos púlpitos é comum que os sermões deem lugar a apresentação de candidatos, geralmente de direita que fazem promessas e acenam para os fiéis como representantes que tem a chancela de Deus e da liderança da igreja. Nesse sentido, os negros que configuram-se como a parcela que mais compõe o desenho das igrejas pentecostais, consequentemente, respondem como massa de manobra de um coronelismo político que angaria votos manejando com as ferramentas de uma religião de lastro e adesão gigante scos (OLIVEIRA, 2015, p. 87)

O mito da democracia racial no Brasil foi instituído em meados do século XX e nas igrejas pentecostais se reproduz no discurso que não existem diferenças de raça, etnia ou mesmo cultura entre a membresia, que todos são tratados de forma igualitária, que na perspectiva defendida por Oliveira (2015, p. 89) se materializa na expressão “todos são iguais perante Deus”. Porém, levanta-se a hipótese que se a igreja é um espaço de equidade, por que existe uma aversão tão presente aos ritos e elementos que se remetem ao pertencimento do povo negro a África ? Por que uma tão intensa demonização das religiões africanas e afro-brasileiras? E por que o racismo é tão pouco debatido nas igrejas?

Pessoas que se dedicam a estudar o racismo dentro das igrejas, inclusive são taxadas como subversivas, desordeiras ou mesmo “endemoniados” ou que estão levando a confusão para um lugar de paz e que estariam causando uma divisão na congregação provocando dissensões. (OLIVEIRA, 2015, p. 89)

É necessário pontuar que os símbolos e a cultura africana podem ser bem aceitos quando se referem a sua culinária, a música por determinados pastores, mas que de forma abrangente quando se referem as questões de ritos e credos do povo africano, há uma clássica hostilidade. Uma resposta comum em todas as entrevistas realizadas com os líderes de departamentos da Igreja Evangélica Assembleia de Deus, aqui estudada, foi à pergunta sobre o que pensavam sobre os valores e a cultura da comunidade da Liberdade, foi uníssono que há um respeito pela cultura local, mas que para ingressar no seio evangélico é necessário haver uma mudança e deixar para trás os princípios da fé anterior com identidade de matriz africana.

### **3. O ENSINO DE HISTÓRIA E A QUESTÃO RELIGIOSA**

#### **3.1 A relação entre o ensino de história e a presença das religiões e religiosidades no cotidiano escolar.**

O desafio de ensinar história na educação básica tem como um de seus gargalos a presença dos estudos sobre religião e desse modo, passa pelos conflitos e contradições do lugar que a religião e as religiosidades assumiram na sociedade contemporânea e como a dominação e a construção de espaços hegemônicos de determinadas narrativas do fenômeno religioso ainda se mantêm vivas. (ALMEIDA, 2011, p. 5).

A etimologia do termo religião provém do latim *religio* e se remete as ideias de regras, observância, interdições, nesse aspecto, pode-se afirmar conforme Silva (2007, p. 207) que a concepção de religião enquanto devoção a uma divindade e a celebração de cerimônias e a realização de rituais é uma invenção do mundo ocidental, mais propriamente da cultura cristã. Portanto, entende-se por definição de religião “como conjunto de crenças dentro de universos históricos e culturais específicos. (SILVA, 2007, p. 207)

É necessário constatar que a religião esteve presente em todos os grandes momentos da história, perspectiva que se opõe a concepção de um possível desaparecimento do fenômeno religioso ou mesmo de um hipotético enfraquecimento da sua puljança seja na vida privada, seja em uma esfera de alcance global. (GEERTZ,2006, p. 1)

A prevalência da fé como linguagem dos indivíduos e das sociedades pelo mundo a fora mantém conexões de sentido e cultura que historicamente tem resistido a secularização, cientificismo e a toda forma de tendência arreligiosa. As crenças, os ritos e todo arcabouço que provém do convívio das comunidades religiosas insistem em continuar causando influência. (SILVA, 2007)

Portanto, compreender o fator religioso como um paradigma em declínio não corresponde a realidade dos desdobramentos entre as sociedades do mundo moderno e por que não dizer do mundo contemporâneo, onde os chamados estamentos da modernidade segundo Geertz (2006): secularismo, nacionalismo, racionalização e globalização não sepultaram as influências ocasionadas pelos rituais, doutrinas e cotidianos ligados as práticas e sentidos das religiosidades.

O mundo que passou pelo processo de desencantamento onde a humanidade sairia do campo do mágico ou sobrenatural em direção a solidez da razão, não se consolidou de fato, apesar da ideia de superação da religião como mote identitário dos sujeitos e coletividades ter se fortalecido entre as ciências sociais, as sociedades mais desenvolvidas mantiveram de forma

ressignificada o seu interesse pela religião operando de forma mais flexível, relativizando valores e premissas em uma realidade de ritmo imediatista e globalizado. Conforme assinala Geertz (2006, p. 1)

A persistência do interesse religioso nas sociedades mais “desenvolvidas” era evidente demais para que fosse possível ignorá-la. Mas a partir do começo dos anos 50, época que viu o início da revolução anticolonial e o surgimento vigoroso daquilo que se viria a denominar “ Terceiro Mundo” a ideia de que a secularização seria sem dúvida a voga passou a ser submetida a forte pressão.

Nesse aspecto, considerar que a perspectiva religiosa não está isolada, mas na realidade reproduz mecanismos sociais inseridos na realidade das sociedades se mostra essencial, à medida que assumem formas de estar no mundo e de agir sobre ele, em um intercâmbio endógeno e exógeno que implica na configuração do cenário religioso a partir de um macrocosmos que assume uma identidade não religiosa, quando se fala de estado laico e laicidade, mas que recebe as interferências da vida privada de pessoas e instituições com seus próprios *ethos*<sup>40</sup> e visões de mundo (COSTA; PANTOJA, 2013, p. 252)

Com base em Geertz (2008) Costa e Pantoja (2013) afirmam que o *ethos* enquanto construção cultural adapta-se constantemente conforme as modificações da estrutura social, o que lhe confere uma plasticidade de sua dinâmica, fator que corrobora o painel de transição e flexibilização de premissas religiosas no Brasil de hoje, os evangélicos sendo um exemplo significativo desse processo ao passo que se modernizam e reificam seus discursos e valores.

Portanto, perceber a sensibilidade do lugar ocupado pelos docentes que atuam na cultura escolar; diferentemente do que ocorre na realidade acadêmica, onde os pontos de vista e perspectivas já estão previamente estabelecidos, segundo Almeida (2011) remetem o professor de ensino fundamental e médio a um status mais delicado. Para Moreira (2008) a religião não deixou o seu protagonismo, ela na verdade passou a ocupar novos espaços e a incorporar diferentes linguagens, aderindo ao campo midiático, da estética, do mercadológico, na realidade pode-se considerar que o fator religioso apenas se deslocou ao mesmo tempo que se tornou mais múltiplo em uma sociedade que se propõe laica. No entanto, no que se refere ao panorama de Brasil, os indivíduos perseveram em uma hegemonia da matriz cristã, como formula Mariano

---

40 Pode afirmar que o *ethos* consiste em uma configuração psicocultural que passa por sucessivas reformulações à medida que a sociedade se reformula sob a forma de suas instituições e sujeitos e como os seus comportamentos ao longo da história adquirem novas conotações. (COSTA; PANTOJA, 2013)

(2013, p. 121) pois segundo os dados do último censo do IBGE, nove em cada dez brasileiros se declaram cristãos. Conforme apontam Reis; Junqueira (2020) desde 1891 o Estado brasileiro não apresenta uma religião oficial. Portanto, instituir a laicidade (palavra formada no século XIX que provém de laic que quer dizer leigo e se associa a aquele que não faz parte do clero, do grego laos que significa povo) representa que dentro do território nacional, em tese, se prima pela convivência entre as diferentes manifestações religiosas e rituais intrínsecos a cada sujeito e grupo social. (DOMINGOS, 2009, p. 48)

Desse modo, pode-se compreender a laicidade através do seguinte esquema estrutural:

**Figura 17** - Estrutura esquemática do conceito de Laicidade



**FONTE:** Própria autora a partir dos dados de DOMINGOS, 2009, p. 48

É crucial observar que em um embate em relação aos discursos sobre o ensino de história e a incidência da religião na disciplina, o lugar da prática docente representa uma verdadeira arena de discordâncias, onde as narrativas estão em frequente conflito, e o fazer pedagógico é afetado por esses conflitos sobre o que é legítimo ensinar. Mas o que é ensinável em história quando se trata dos conteúdos sobre religião e religiosidades?

Pode-se observar a manipulação sobre o conhecimento histórico desenvolvido no âmbito escolar, conforme aponta Julia (1995, p. 10) pois a criação de uma cultura que é responsável pela construção de uma consciência histórica entre os estudantes se torna um mecanismo de poder. Portanto, são formadas como reverberação dos contextos políticos,

sociais e também religiosos de modo que a escola se torna um microcosmos do panorama social em que está inserida, na qual as redes de sociabilidade e os conflitos se instituem.

A imagem construída sobre no que deve consistir o ensino de história em muitas circunstâncias, trabalha-se com a ideia que o discurso da sala de aula precisa levar uma mensagem de imposição dos elementos que reforçam positivamente o sentido de nação e de civismo, enquanto os aspectos como a diversidade e o pluralismo sofrem recorrentes críticas, para muitos o patriotismo se perdeu, desse modo, a sociedade em muitas situações vê as novas problemáticas do ensino de história como desviantes e incômodas do objetivo que a disciplina demanda se voltar, que na concepção de grupos sociais mais conservadores consiste em estara serviço dos grandes feitos e heróis nacionais. (LAVILLE, 1999, p., 127)

Portanto, em muitos casos a preocupação quanto ao ensino de história se volta para a manutenção de uma determinada tradição como na experiência dos Estados Unidos, quando dos chamados standards <sup>41</sup>, em que sair do modelo tradicional sobre quais assuntos abordar em sala de aula gerou um descontentamento na sociedade estadunidense (ALMEIDA; SANCHEZ, 2017, p. 55)

No entanto, esse fato não se reserva aos norte-americanos mencionados, mas no Brasil o debate sobre qual história é aquela que deve figurar nos currículos e nas falas dos professores também é uma ferida aberta, onde documentos como a LDB (Lei de Diretrizes e Bases), a BNCC (Base Nacional Comum Curricular) e o DCTM (Documento Curricular do Território Maranhense) propõem orientações sobre como operar o ensino de história em um cenário onde as intolerâncias e o racismo insistem em prevalecer no dia a dia das pessoas e com um percurso histórico de um país marcado pela colonização e pelo escravismo que não desapareceram das estruturas sociais.

### 3.1.1 O Ensino de História e uma pedagogia de superação do racismo religioso

---

41 Projeto implementado nos Estados Unidos que estabeleceu normas nacionais ao ensino de história com uma abertura a história mundial e a adesão a uma perspectiva para além da sociedade estadunidense, que foi alvo de intensas críticas no país sob a justificativa que estaria acontecendo uma perda dos elementos nacionais transmitidos aos estudantes, um conflito de narrativas sobre o controle ou mesmo o tipo de alcance que o conhecimento deve assumir ou não (LAVILLE, 1999, p. 128)

O papel do educador no processo de ensinar história e desconstruir dados saberes ainda baseados em visões preponderantemente ocidentais, faz com que a prática pedagógica se torne um viés relevante para as mudanças sociais que o aparato educacional se propõe a desenvolver. Na concepção de Silva (2007, p. 206):

Impõe-se a necessidade de compreender o outro atrás de seus véus e templos, rituais e orações. Entender aspectos e a originalidade das religiões, as formas de mobilização e como se situam no tempo e no espaço, é tarefa urgente dos professores e educadores preocupados com a tolerância fundamental para o respeito entre pessoas e memória histórica.

Estudar os fenômenos religiosos em favor de uma pedagogia que combata práticas sociais nocivas como o racismo e a intolerância religiosa deve integrar o fazer docente, desse modo, integrando esses parâmetros aos novos programas escolares. Sobre o histórico do ensino de religião é importante demarcar que na experiência dos Estados Unidos e da Europa, as universidades desde o século XIX tem dado vazão aos seus estudos, o que diverge do modelo brasileiro que deixou a cargo de iniciativas confessionais como igrejas e seus seminários teológicos a responsabilidade sobre a pesquisa e o ensino de religião (SILVA, 2007), o que causou uma dificuldade profunda na adesão de um ensino de história da religião que não fosse vinculado unicamente a visão cristã, seja ela católica ou protestante.

Nesse aspecto, na perspectiva de Silva (2007), avaliar o papel do docente que trabalha com a disciplina de história no âmbito da religião de forma que suas aulas possam trazer à tona os processos históricos que culminaram com a institucionalização de crenças a determinadas divindades, é relevante dentro de um contexto de múltiplas representações, sobre às origens e a criação do homem; segundo diversas narrativas de diferentes matrizes e visões religiosas.

Observar a diversidade religiosa é uma diretriz que precisa constar no repertório do professor de história que formula suas aulas sobre o fenômeno religioso, não como expressão de uma vertente dominante, mas construindo sua prática a partir pressupostos que atendam ao vasto desenho religioso mundial e também manifesto nacionalmente em uma metodologia que preze pela identidade laica do ensino de história da religião. (SILVA, 2007, p. 212)

Bittencourt (1990, p.73) propõe que uma das grandes preocupações entre historiadores atuantes no ensino, está intimamente relacionada com o “esforço em compreender nosso universo social pelas suas forças de mudança e existência”. De modo que, o processo de dominação seja ele simbólico, material, ou mesmo epistêmico, acaba por determinar as

estruturas sociais mantidas e perpetuadas ou mesmo aquelas que passam por transformações ou são substituídas. (BITTENCOURT, 1990). A escola se mostra como um espaço onde conflitos podem ser mediados através de um fazer pedagógico que oriente as querelas e preconceitos atribuídos às práticas religiosas que fujam a norma cristã dominante. Para tanto, fornecer materiais aos educadores que vislumbrem a religião como uma vertente plural, e na realidade escolar não vinculada a nenhuma expressão de fé; representa uma tônica central, e desse modo, que se encarregue de despertar os estudantes a formular de modo crítico e fundamentado suas visões sobre o leque de crenças e simbologias de variadas formas de exercer a fé. (DOMINGOS, 2009, p. 45)

Nesse âmbito da construção do aporte de sustentação da atuação de educadores, que se propõem a desenvolver-se no âmbito do ensino de história e dentro de suas aulas uma abordagem da religião de uma forma ampla e não determinista ou segundo preceitos confessionais, é necessário acessar o que os dispositivos educacionais no Brasil designam sobre o ensino de história em sua essência. Na concepção defendida por Isabel Alarcão (2001, p. 79) em busca de um novo modelo de escola, reflexiva, emancipadora e crítica, numa dialética constante entre pensamento e ação, esse processo de transformação só será possível com a construção de novas diretrizes e com rupturas de antigos paradigmas cristalizados. Portanto, a legislação educacional demonstra um espaço de disputas entre versões da realidade em conflito, e o aspecto da diversidade tem integrado o corpus das leis que regem a educação:

Não resta dúvida de que a Lei nº 9394/96 consolidou diretrizes e bases pluriétnicas para a educação brasileira. Ela tornou imperativo que o ensino de História do Brasil levasse em conta as contribuições das diferentes culturas e etnias para a formação do povo brasileiro, “especialmente das matrizes indígena, africana e europeia” (art. 26, 4º). As populações indígenas, por exemplo, mereceram artigos específicos sobre “educação escolar bilíngue e intercultural”. Outro documento importante é o primeiro volume dos Parâmetros Curriculares Nacionais que, na verdade, apresenta as diferentes áreas do conhecimento. Prescreve a abordagem das questões sociais urgentes através dos temas transversais, destacando-se a “pluralidade cultural”, e propõe que o projeto educativo da escola se assente a partir da diversidade. (FLORES, 2006, p. 72)

Nesse sentido, a Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003, representa um marco na educação brasileira, ao tornar obrigatório o ensino de História e Cultura Afro-Brasileira nos estabelecimentos de ensino fundamental e médio (FLORES, 2006, p. 67) em um contexto de reincidência do racismo fruto de um longo período de escravidão e estereotipo da África como um continente sem valor histórico.

Jacques Le Goff no famoso prefácio do livro: *Apologia da História*, afirma que o Cristianismo é uma religião feita por historiadores, em razão da presença de dois fatores que especificam o fenômeno histórico. A duração, enquanto espaço em que o acontecimento se desdobra no tempo e assume sentido e a aventura, como representação das experiências do homem que adquirem uma conotação coletiva e o identificam.

Para Prost (2008), a história é uma ciência constituída pela presença de colectividades, que, através de um tempo que se torna comum entre elas, criam um fio condutor que aproxima os sujeitos de uma civilização ou sociedade. O Cristianismo a partir do século XI torna-se, portanto, a referência como marco temporal para a contagem do tempo, o calendário solar romano e o calendário lunar judaico são combinados e ressignificados a partir da Era Cristã e concentram em torno de seus pressupostos uma forma de existir para a humanidade.

Nesse aspecto, a dominação exercida pela expansão Cristã, que com o comércio atlântico e a chegada dos europeus ao Novo Mundo constrói um violento processo de colonização das originalidades de povos suprimidos, que são apagados em sua história como os povos e sociedades africanas, que ao longo do tempo foram alvo de uma discriminação que invisibilizou sua fecundidade de patrimônio material e imaterial, suas contribuições na economia, no pensamento e desse modo, cabe reafirmar que como aponta Joseph Ki-Zerbo e diferente do que prega o pensamento colonial “África tem uma história” (KI-ZERBO, 2010).

No século XIX as ideias de liberdade religiosa e igualdade ganhavam força na Europa moderna e ajudaram com a diversificação dos grupos religiosos no Brasil, principalmente com a abertura em 1808 dos portos às Nações Amigas. (FONSECA; ADAD, 2016)

O advento da liberdade religiosa no Brasil, que se sistematizou através do decreto nº 119 A de 7 de janeiro de 1890, muito mais no aspecto de uma separação da Igreja Católica e do Estado, posteriormente ratificado pela Constituição de 1891 e ainda pela Emenda Constitucional de 09 de setembro de 1926, numa perspectiva que no sentido da liberdade religiosa nesse recorte histórico do Brasil, está muito mais conectada com a construção de um mecanismo de controle por parte do Estado; que passa a regular o que é ou não essa condição de liberdade, do que necessariamente numa concepção de diversidade ou pluralidade nesse período (COSTA, 2020, p. 99).

O catolicismo ainda que desmembrado do poder público continuava a representar uma forte influência nas decisões do Brasil. No tocante ao ensino de religião nas escolas, sua interferência era significativa (FONSECA; ADAD, 2016) o que sintetiza o caráter confessional que permeou e ainda dita tendências no ensino religioso no Brasil. É com a Constituição de 1988 que a liberdade de consciência, culto e crença torna-se nacionalmente uma política de estado, com base na ideia de dignidade da pessoa humana e nos direitos humanos e no que se refere a população negra a sua implementação se torna uma afirmação de sua própria identidade e reconhecimento de sua autonomia.

Historicamente, a concepção quanto a raça, está vinculada a ideia de classificação<sup>42</sup>, no entanto, de nenhum modo, o conceito de raça constitui-se como uma definição estática ou mesmo coesa (ALMEIDA, 2018, p. 19). A partir desse pressuposto quando se fala em raça se concentra em torno dos seus sentidos e apropriações, o que o jurista Sílvio Almeida, na obra: *O que é Racismo Estrutural?* (2018, p. 19) denomina como “contingência, conflitos, poder e decisão numa dinâmica relacional e histórica de tal modo que assinala afirmando que “a história da raça ou das raças é a história da constituição política e econômica das sociedades contemporâneas” (ALMEIDA, 2018, p. 19).

Para Abdias do Nascimento 1978, p. 42) ainda que a biologia negue a existência de diferentes raças, é necessário problematizar a sociedade como reprodutora de diferenciações a partir da raça como fator preponderante. Nesse aspecto, a ciência diante de nenhum tipo de análise de fenótipo, genótipo, consegue negar que no Brasil a demarcação social é construída segundo um critério racial.

Um brasileiro é designado preto, negro, moreno, mulato, crioulo, pardo, mestiço, cabra- ou qualquer outro eufemismo; e o que todo o mundo compreende imediatamente, sem possibilidade de dúvidas, é que se trata de um homem de cor, isto é, aquele assim chamado descende de escravos africanos. Trata-se, portanto, de um negro, não importa a gradação da cor da sua pele. Não vamos perder tempo com distinções supérfluas ... (NASCIMENTO, 1974, p. 42)

Com a abolição da escravatura no Brasil os estigmas sobre os ex- escravos e/ou afro-brasileiros não foram de nenhum modo superados ou obliterados, como pode -se supor numa visão que estabelece que o marco de libertação dos negros se encerra com a assinatura da Lei

---

42 Para Sílvio de Almeida, a questão da concepção de raça é uma condição controversa desde a sua etimologia e que precisa ser observada para muito além da questão biológica, mas nas suas dimensões sociais, culturais e políticas no que tange ao racismo como um sistema que identifica a forma de pensar e influencia as ações da sociedade brasileira.

Áurea (SANTOS, 2005, p. 21) “A discriminação racial que estava subsumida na escravidão emerge, após a abolição, transpondo-se ao primeiro plano de opressão contra os negros” (SANTOS, 2005, p. 21).

Desprovidos de capital social, já que não havia qualquer tipo de política ou mecanismo de assistência que auxiliasse na manutenção das demandas sociais que uma família ou um sujeito precisa para manter-se, desse modo, os negros constataram que a sua liberdade estava para além do fim da escravidão, mas que na realidade era apenas o primeiro passo para se chegar num processo de igualdade mais amplo e quiçá definitivo (SANTOS, 2005).

A própria sociedade brasileira baseou sua formação e mentalidade em torno de uma visão de mundo extremamente racista e excludente, portanto, ao se problematizar sobre igualdade é imprescindível entender que o racismo e a discriminação racial são ideologicamente entranhados no pós-abolição brasileiro, (SANTOS, 2005) enquanto, inclusive, discurso científico durante décadas a fio. “Os negros brasileiros deram-se conta de modo evidente que precisariam desenvolver meios e estratégias para fomentar caminhos com o objetivo de ascender socialmente e/ou obter mobilidade social vertical, visando superar a condição de excluídos ou miseráveis.” (SANTOS, 2005, p. 21)

A partir dessa discrepância e abandono do negro enquanto indivíduo detentor de direitos, história e potencialidades, Sales Augusto dos Santos (2005, p. 21) delimita que através da obtenção de instrução, da educação formal, o negro encontra um mecanismo na busca por status e na construção do seu próprio lugar de inclusão na sociedade.

Apesar de haver pesquisas que apontam a influência da escola na continuidade das desigualdades sociais, sem sombra de dúvidas, a educação se converteu numa via de legitimação dos direitos e discursos dos negros, que ao buscar instrução como instrumento de integração socioeconômica e enfrentamento a uma ordem prioritariamente branca e discriminatória com a sua condição. Foi por meio do ingresso no universo do conhecimento que o povo negro descobriu uma direção para se manifestar diante das mazelas que lhes foram impostas, um passo importante, no entanto, não suficiente para uma mudança permanente de status quo e a superação do processo de negação e minimização de direitos (SANTOS, 2006, p. 22).

Com uma das grandes conquistas alcançadas em termos jurídicos e posteriormente com uma nova forma de ver as questões raciais, a promulgação da Constituição de 1988 legitimou-se a criminalização do racismo, que despontou entre as mais relevantes resoluções da Carta Magna do início do período de redemocratização. Todavia, também trouxe à tona diversos gargalos e demandas da população negra, que foram corroborados enquanto novos parâmetros curriculares por dispositivos como a lei 10.639/2003 que, ainda assim, tardaram a chegar e de fato a penetrar no cotidiano escolar (FLORES, 2006, p. 72).

“Pesquisadores das questões raciais contemporâneas na República consideram que o projeto de igualdade racial contido na Constituição de 1988 chega a ser imponente” (FLORES, 2006, p. 72). Por meio do texto constitucional surgiu uma nova representação da África na concepção da nacionalidade brasileira. “Passaram a ser considerados brasileiros, por exemplo, os naturalizados “que, na forma da lei, adquiram a nacionalidade brasileira, exigida aos originários de países de língua portuguesa” (art. 12, II)” o que inclui países africanos como Angola e Moçambique colonizados por portugueses.

Parte-se do pressuposto de que os cursos de graduação em História teriam a obrigação de ofertar disciplinas, tópicos especiais e seminários referentes a História da África e do africanismo para que o espírito da lei se torne uma prática curricular. Para que isto seja levado adiante, as bases curriculares dos cursos de História devem ser pensadas com ênfase nas espacialidades e nas durações históricas e não exatamente nas linearidades cronológicas, conforme o que coloca Antonie Prost (2008, p. 96), sobre a questão do historiador está voltada para um tempo social entre coletividades, sociedades, estados e civilizações, de modo que o tempo configure as expressões dos homens e contextos que são estudados.

O Racismo como forma de leitura do mundo, que não deixa de ser estrutural, pois na concepção proposta por Silvio Almeida (2018, p. 15) a ideia central a respeito do racismo é que ele não deixa de ser estrutural em nenhuma de suas manifestações, à medida que, enquanto elemento constituinte da organização econômica e política da sociedade, assume um caráter arraigado nas bases que dão sustentação às formas de existir desse homem moderno.

Pensar uma educação que se pautar numa vertente preocupada com os direitos humanos e que assim como o negro que percebeu no pós-abolição a potencialidade do conhecimento formal como mecanismo para ascender e figurar na sociedade marcada pela discriminação e estigmatização de seus corpos e intelecto, falar numa educação que consiga reunir o princípio

da dignidade humana, da alteridade, da concessão de igualdade social, reverbera também no aspecto da religião e das experiências com o sagrado. Dentro do contexto brasileiro, no sentido de suas crenças e ritos, o negro é ainda mais subestimado e subjugado pela ordem colonizadora, e o papel das escolas como lugar de diálogo inter-religioso é fundamental para uma real mudança e avanços no sentido de uma pluralidade religiosa.

“O papel das escolas e universidades, sejam elas confessionais ou não, é fundamental na promoção de políticas públicas que facilitem o acesso de pessoas de religiões minoritárias como: africanos e indígenas, com o objetivo de promover uma educação religiosa de direitos humanos” (LIMA, 2020, p. 265)

A construção identitária étnico-racial atuante a partir da capacidade presente nas escolas de influenciar o meio social resulta em, um processo de ressignificação cultural que passa a ser vivenciado pela realidade em que se insere (OLIVEIRA; MARTINS, 2014, p. 189).

O racismo consiste numa prática que está intimamente ligada aos conflitos entre diferentes povos, e a construção de um status quo a partir de um projeto de dominação de uma etnia sobre a outra a partir do fenótipo distinto entre esses sujeitos (MOORE, 2007).

Historicamente o racismo esteve presente entre os mais diferentes povos e nações. Porém, o desenvolvimento do capitalismo moderno e o subdesenvolvimento do continente africano se relacionam de maneira direta. É na abertura do mercado mundial, da industrialização, a escravização e genocídio do povo negro africano que alicerça-se os lucros da máquina colonial europeia (MOORE, 2007)

No Brasil, o racismo está atrelado ao longo processo de escravidão negra africana, denota um entrave social que se expressa na falta de oportunidades para a população negra, que sofre a exclusão econômica e uma segregação social velada pelo ainda remanescente mito da democracia racial, que afirma não haver racismo no Brasil a partir de uma harmonia entre as raças, cujo principal pensador é Gilberto Freyre e sua obra: Casa Grande e Senzala (RIBEIRO, 2019).

Segundo pesquisa realizada pelo Data Folha em 1995, o Brasil de fato é um país racista. Diante de 5081 pessoas ouvidas em mais de 121 cidades brasileiras, cerca de 88% dos não negros entrevistados negaram que fossem racistas e apenas 10% se reconheceram como racistas. Porém, ao serem feitas 12 questões que buscavam verificar o nível de racismo, como

por exemplo: se votariam em um político negro, 86% desse total demonstraram algum tipo de fala racista. (FOLHA DE SÃO PAULO, 1995).

O racismo é um fenômeno histórico e social que foi caracterizado nas sociedades latinas como menos violento que o mundo anglófono, como por exemplo: os Estados Unidos e a Grã-Bretanha. (ROCHA, 2015). Essa concepção de um racismo mais brando no Brasil reforça uma visão que não vê as desigualdades a partir de uma diferenciação racial, e a escola é um espaço que reproduz esse discurso, estudos feitos com alunos de escola pública demonstram como falas racistas ainda são comuns e consideradas como aceitáveis nos dias de hoje, o que normaliza a continuidade do preconceito dentro e fora da sala de aula ((CAVALLERO, 2005).

Bruna pergunta para “Fernanda”, menina branca, se ela pode entrar no grupo. “Fernanda” não responde. “Bruna” repete a pergunta três vezes. “Fernanda” então responde que em seu grupo já tem cinco alunos. “Bruna” fica sozinha, sem ação. “Jéssica”, sua companheira, também permanece sem grupo. As demais crianças conversam com ela apenas sobre a atividade que estão desenvolvendo. “Bruna” se aproxima de Jéssica, que está com seu boneco pronto, mas permanece sem grupo. A professora caminha pela sala e não percebe esse acontecimento (CAVALLERO, 2005, p. 81)

Rotular o coleguinha de “negrinho”, cabelo de bombрил” “neguinho”, excluí-lo das brincadeiras; sintetiza uma postura de diminuição e rotulação do negro, que permanece sendo vista como um comportamento sem grandes danos ou repercussões, realidade de uma discriminação que é ignorada por um ensino que retira a participação do negro e o inferioriza numa relação que gera culpa, inclusive, sobre aquele que sofre o preconceito, acusado de vitimismo e auto depreciação. (GOFFMAN, 2004)

Nesse sentido, é relevante através da observação de campo, demonstrar como o professor pode incorporar em sua prática pedagógica as pesquisas dentro de uma postura antirracista atrelada a uma educação que se propõe como decolonial. Nesse aspecto, fornecer através de um caderno pedagógico, roteiros de aulas que possam organizar sequencias didáticas dentro da temática da religião pentecostal e como sua prática histórica, também se conjuga como questões como o racismo e quais mecanismos pedagógicos podem propor uma visão para além desses parâmetros.

O ensino de História e Cultura Africana e Afro- Brasileira, apesar de obrigatório, ainda se demonstra inserido de forma objetiva numa concepção voltada para datas comemorativas como o dia da Consciência Negra. Sem uma inclusão dos conteúdos que são estabelecidos na lei 10.639/2003 de forma aplicada, e isso também se refere a prática docente e a própria

formação de professores e a difusão dos estudos sobre África, história do povo negro e suas religiosidades e desse modo, a discrepância entre o que está regulamentado e a realidade da sala de aula, que continua a abordar temas voltados para um modelo europeu e etnocêntrico de ensino, que enquanto não for reformulado vai continuar. (Regis; Basílio, 2018, p. 37).

Segundo as ideias de Frantz Fanon, o racismo que passa pelo processo de negação, reforça a reprodução do preconceito e da violência que estereotipa toda forma de negritude e historicidade que remeta a África e ao negro como um todo (GORDON, 2008). Para tanto, Fanon afirma que a transformação deve acontecer como uma espécie de invenção a qual chamou de “invenção da existência”, onde a força e o protagonismo da história sai do colonizador e se desloca para o negro inferiorizado (FANON, 2008, p. 189).

### **3.1 Produto Educacional: Racismo Religioso e o que os pentecostais dizem a respeito. O que é um caderno pedagógico?**

O ensino de história no presente contexto, demanda uma ambientação com as questões pedagógicas que se voltem para metodologias preocupadas com uma concepção de didática, de aprendizagem que saia do formato convencional.

A aprendizagem significativa é um exercício de autonomia; sem a construção da autonomia, esse tipo de aprendizagem não pode existir. Na perspectiva pessoal, um indivíduo autônomo consegue identificar seus interesses e valorizá-los – criar sua própria identidade e também perceber como se aprende –, com planejamento, foco, objetivos/metabolismos e avaliação (identificação de eventuais dificuldades), aumentando sua capacidade de se estruturar. Porém, na construção da verdadeira autonomia, a perspectiva do outro é essencial, no que tange à negociação no momento do planejamento, ao encontro de espaço para o interesse pessoal dentro dos interesses do grupo, às rodas de conversa e ao entender os diferentes tipos de estudantes e educadores. (MORAIS et. al, 2017, p. 402)

No atual contexto de implementação do texto da Base Nacional Comum Curricular (BNCC), consiste numa questão central da crítica em torno do *modus operandi* da educação brasileira, questionar e problematizar o presente modelo de educação e o ensino brasileiro e quais as suas metas e abordagens enquanto força que reproduz uma retórica de matriz colonial e subalternizante. (FRANCO; GUIMARÃES; SILVA JUNIOR, 2018)

Desse modo, a cultura escolar precisa fugir ao padrão de mera reprodutora de conteúdos e fórmulas, no sentido de se pensar a sociedade em suas estruturas e propor um projeto de

transformação dentro de uma práxis que começa no diálogo sobre o currículo e irradia para o contexto em que o fazer docente e os saberes da universidade se chocam de modo a operar uma real transposição didática (CHEVALLARD, 1998)

A Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional em seu artigo 9º inciso IV, regulamenta que em colaboração com os Estados e Municípios deverão ser desenvolvidas competências e diretrizes tanto para a educação infantil, ensino fundamental como ensino médio que irão fundamentar a construção de currículos e seus conteúdos básicos de forma a estabelecer um processo de formação a partir de uma base comum (BRASIL, 1996, p.4)

Em relação a Base Nacional Comum Curricular, seu texto consiste num conjunto padronizado de habilidade e competências sobre o qual, segundo Alexia Pádua Franco da Silva Junior e Selva Guimarães (2018, p. 1019) ao citar Sacristán (2013, p. 19) se julgará o êxito ou fracasso, o quanto bem sucedida ou não é a escola e seus professores em suas atividades desenvolvidas.

Com esse viés, compreender que a abrangência da Base acaba por configurar um nível de regulação da prática docente bastante sintomático e desse modo, confere aos professores um roteiro prescrito de seu desenvolvimento pedagógico e até mesmo como distribuir o conteúdo ao longo do tempo escolar, o processo de avaliação e sua aplicação efetiva (FRANCO; GUIMARÃES; SILVA JUNIOR, 2018, p. 1031).

A BNCC (Base Nacional Comum Curricular) em meio a todas as controvérsias nas quais se caracterizam sua elaboração e difusão na educação nacional, é na contemporaneidade a política educacional que mais tem sido discutida e que pretende nortear a proposta de construção dos currículos no ensino do país. Afinal: O que muda com a nova base?

No ano de 2015 foi promovido o “I Seminário Interinstitucional” para desenvolver o processo de construção da “Base”, a partir disso o MEC organizou uma Comissão que ficaria com o encargo da formulação de uma proposta de texto que foi submetida a uma consulta pública, de modo a reunir as entidades educacionais e a sociedade civil organizada como um todo. Nesse cenário, inúmeros agentes despontaram no campo do debate sobre o ensino de História e quais rumos traçar quanto a uma referência sobre o que deve ou não ser ensinado (Franco; Guimarães; Silva, 2018, p. 1018). A estrutura da base quanto as Ciências Humanas,

incluindo o componente curricular da disciplina de história, se sistematiza sob o sistema de competências e habilidades.

A disciplina de História apresenta nove competências que englobam as seguintes diretrizes básicas:

Reconhecer os diferentes sujeitos; selecionar e descrever registros de memória produzidos em diferentes tempos e espaços; estabelecer relações entre diferentes sujeitos em diferentes tempos e espaços; colocar em sequência, no tempo e espaço, os acontecimentos históricos; elaborar questionamentos, hipóteses e argumentos; identificar interpretações que expressem visões de diferentes sujeitos; descrever, comparar e analisar processos históricos; analisar e compreender o movimento de populações; compreender e problematizar os conceitos próprios do conhecimento historiográfico (FRANCO; GUIMARÃES; SILVA, 2018, p. 1022).

Em relação à forma de operar com a História como campo do saber, a partir da BNCC se mostra atrelada a concepção de múltiplos tipos de fontes e documentos (escritos, iconográficos, materiais e imateriais de uma referencial teórico que explique os fatos entre o presente e o passado).

O texto da BNCC ainda que contemple as discussões sobre o Ensino de África e os povos indígenas, se mostra reproduzindo uma educação que não se preocupa com as questões de identidade e dos sujeitos invisibilizados e subalternizados ao longo da história, com uma perspectiva de história que não rompe com uma cronologia ocidentalizada e eurocêntrica (FRANCO; GUIMARÃES; SILVA, 2018, p. 1021)

No entanto, a discussão da Base sobre o pensamento colonial e a subalternização dos sujeitos é pouco problematizada e se volta para uma visão que ainda homogeneiza os sujeitos e grupos sociais a partir da ideia de diversidade, que segundo Tomaz Tadeu Silva, também consiste num mecanismo de dominação que não está separado de um embate por poder também no ensino (SILVA, 2002)

Nesse sentido, a BNCC apesar de se voltar para a premissa de um protagonismo do estudante em sala de aula que reflita um processo de ensino aprendizagem baseado na realidade e na construção de saberes significativos em termos de competências e objetivos na disciplina de história, não quebra com as formas de pensamento já cristalizadas numa história excludente em relação a História da África e ao que Grofsguel chama de “estrutura de poder que chegou as Américas” (FRANCO, GUIMARÃES, SILVA, 2018, p. 1025).

Diante do desafio de desenvolver práticas educacionais que tornem o estudante crítico, e despertem uma atitude problematizadora em relação a sua própria realidade, ao vislumbrar os currículos norteados pela base, se estabelece quanto as metodologias de ensino adotadas.

Selecionar e aplicar metodologias e estratégias didático-pedagógicas diversificadas, recorrendo a ritmos diferenciados e a conteúdos complementares, se necessário, para trabalhar com as necessidades de diferentes grupos de alunos, suas famílias e cultura de origem, suas comunidades, seus grupos de socialização etc. (BRASIL, 2017, p. 17)

O Documento Curricular do Território Maranhense, que se fundamenta nos princípios da Base Comum Nacional, priorizando a valorização dos aspectos regionais e singularidades do povo maranhense em suas potencialidades, tem como gargalos os aspectos sócios históricos que estruturam o percurso da constituição que formam a sociedade maranhense. (MARANHÃO, 2019).

Os princípios pedagógicos elencados pelo DCTM estão dispostos nos seguintes pontos estratégicos:

1. Considerar os conhecimentos prévios dos alunos.
2. Garantia do acompanhamento da aprendizagem.
3. Aprendizagem significativa, reconhecendo o valor social do conhecimento.
4. Planejamento pedagógico, como meio para o planejamento da aprendizagem.
5. Metodologias que assegurem a aprendizagem de todos.
6. Interdisciplinaridade.
7. Diversidade como fonte de riqueza da aprendizagem.
8. Ambiente saudável e organizado como apoio à aprendizagem. (MARANHÃO, 2019, p. 29-30).

A relevância de metodologias que reflitam um ensino que consiga trazer o aluno para uma condição de participante ativo na sala de aula consiste numa abordagem que sintetiza o projeto de educação presente no currículo maranhense.

Numa ação coordenada no estado do Maranhão, a (SEDUC-MA), a União Nacional dos Dirigentes Municipais de Educação do Maranhão (UNDIME-MA), a União Nacional dos Conselhos Municipais de Educação do Maranhão (UNCME-MA) e o Conselho Estadual de Educação do Maranhão (CEE-MA), desenvolveram uma consulta entre profissionais da

educação e sociedade civil para discutir o texto e quais as diretrizes curriculares a serem adotadas na educação maranhense.

Um dos debates mais relevantes está em torno da contextualização da aprendizagem, pensar os estudantes em suas especificidades e na sua capacidade de intervenção, pensamento crítico, voltado para uma prática social, a prática docente como formação, que é dialógica com o papel dos estudantes, e as identidades de comunidades escolares que denotam realidades e problemáticas particulares em seu cotidiano escolar (BRASIL, 2019)

Essa centralidade do estudante no processo de aprendizagem denota o campo de metodologias ativas que se voltam para o protagonismo discente, e uma relação de compartilhamento e não de transmissão em sala de aula. O conceito de Metodologias Ativas consiste no “processo do aprender que os professores utilizam na busca de conduzir a formação crítica de futuros profissionais nas mais diversas áreas” (BORGES; ALENCAR, 2014, p. 562). Com o intuito de mudar a direção de um ensino tradicional, ainda hermético quanto a interação professor – aluno- realidade, falar em metodologias ativas que propõem uma inversão desses espaços enquanto lugares também de emancipação do pensamento é fundamental e para Borges; Alencar (2014, p. 562) este constitui um instrumento indispensável em uma sociedade do conhecimento <sup>43</sup>.

Priorizar enquanto produto da educação, parâmetros como a autonomia do educando, um espírito questionador que desperte a tomadas de decisões individuais e coletivas, gerando desdobramentos “das atividades essenciais da prática social e em contextos do estudante”. Como exemplo principal de Metodologias Ativas desenvolvidas desponta a abordagem sobre resolução de problemas cujo objetivo se direciona a provocar o estudante através da sua potencialidade em gerar respostas a problemas, desse modo, suas habilidades como autonomia e criticidade são fomentadas na prática. (BORGES; ALENCAR, 2014, p. 562)

As Metodologias Ativas de aprendizagem surgiram por volta da década de 1990, e o pioneiro a difundir as metodologias autônomas foi o professor Eric Mazur. Insatisfeito com os modelos educativos adotados na época, Mazur resolveu inovar, criando novas estratégias para obtenção do aprendizado. Essas metodologias, nomeadas de Metodologias Ativas, têm como aspecto fundamental tornar o estudante, o principal responsável pela sua aprendizagem (BARTOLOMEU; SILVA; LOZZA, 2017, p. 562)

---

43 Yázigi, Paulo. Espirais do Conhecimento. 2007 p. 24). Para Paulo Yázigi Sabbag a questão crucial da existência humana é a aprendizagem e no modelo da sociedade do conhecimento o desafio central é criar conhecimento.

Para José Moran (2017, p. 35) a aprendizagem por meio da transmissão de conteúdo detém sua devida relevância, no entanto, a abordagem que incorpora a experimentação e o questionamento dos estudantes produz resultados muito mais significativos, o que afirma a importância do modelo de sala invertida como ferramenta pedagógica.

Na abordagem da sala de aula invertida, o conteúdo e as instruções recebidas são estudados on-line, antes de o aluno frequentar a aula, usando as TDIC, mais especificamente, os ambientes virtuais de aprendizagem. A sala de aula torna-se o lugar de trabalhar os conteúdos já estudados, realizando atividades práticas como resolução de problemas e projetos, discussão em grupo e laboratórios. No entanto, o fato de as atividades que o estudante realiza on-line poderem ser registradas no ambiente virtual de aprendizagem cria a oportunidade para o professor fazer um diagnóstico preciso do que o aprendiz foi capaz de realizar, as dificuldades encontradas, seus interesses e as estratégias de aprendizagem utilizadas. Com base nessas informações, o professor, juntamente com o aluno, pode sugerir atividades e criar situações de aprendizagem totalmente personalizadas. (VALENTE, 2017, p. 79)

As práticas pedagógicas alternativas ao ensino tradicional conhecidas como metodologias ativas se mostram como um caminho ao ensino, partindo do pressuposto da transmissão de conteúdo definido por Paulo Freire como conhecimento mecanizado (1970), onde o aluno assume não mais uma função passiva no entanto representa o centro do processo de aprendizagem, e se torna mais participativo, priorizando a resolução de problemas e construção de projetos com aplicabilidade voltada para as questões da realidade. Uma das estratégias mais adotadas no desenvolvimento das metodologias ativas tem sido de fato a sala de aula invertida (flipped classroom) (VALENTE, 2017, p. 78)

É possível reconfigurar a forma como concebemos o ensino – aprendizagem enquanto metodologias de ensino?

Conforme aponta John Dewey (1979, p. 20), a educação consiste num processo que reflete uma intencionalidade, portanto, a diferença entre uma abordagem acertada de ensino residiria no planejamento, na sistematização de um ambiente favorável ao ensino – aprendizagem, nesse aspecto, corrobora o papel fundamental da escola como espaço de construção de saberes dentro de uma sociedade.

Dewey (1979, p. 300) reitera que o antagonismo entre experiência e teoria já não cabe para o tipo de educação que se almeja, desde seu livro *Democracia e Educação* ainda no final da década de 1970, tendo em vista que o que define o uso das metodologias é sobretudo a operacionalização dos objetivos e a sua organização de modo pragmático, não faz sentido definir metas e adotar concepções teóricas que não sejam possíveis de vislumbrar na prática, de

modo real, e que através da observação, de um controle deliberado do processo de elaboração das estratégias de ensino torna-se o cenário fértil em direção a uma aprendizagem sólida.

A BNCC enquanto documento que orienta as competências e habilidades previstas na Educação Básica, versa sobre a questão do uso das metodologias e tecnologias na abordagem como ferramentas para a obtenção de aprendizagem.

Compreender, utilizar e criar tecnologias digitais de informação e comunicação de forma crítica, significativa, reflexiva e ética nas diversas práticas sociais (incluindo as escolares) para se comunicar, acessar e disseminar informações, produzir conhecimentos, resolver problemas e exercer protagonismo e autoria na vida pessoal e coletiva (BRASIL, 2018, p. 9)

Na perspectiva defendida pelo matemático Yves Chevallard (1998, p.132), o maior objetivo do professor em sala de aula é transformar através da comunicação de algo a realidade dos seus alunos. Chevallard (1998, p.133) trabalha com a concepção de “dinamização ágil” de modo a integrar todos os envolvidos na transposição do objeto ao passo que se torna uma problemática de ensino.

O professor precisa, indiscutivelmente, desenvolver sua pedagogia em sala de aula de modo a adotar uma linguagem precisa, evidenciando os processos explicativos de forma integral, garantindo dessa maneira a recepção da mensagem enquanto maior finalidade que extrapola a transmissão de conteúdos, mas priorizar a sua assimilação por parte dos alunos inclusos no processo de ensino-aprendizagem de modo ativo (CHEVALLARD, 1998, p. 136)

### **3.2 Produto Educacional: Racismo Religioso e o que os pentecostais dizem a respeito**

O racismo enraizado nas estruturas sociais do Brasil como postula Almeida (2018), se expressa nos mais diversos campos onde há discursos que reproduzem a discriminação de modo sistêmico e perceber o papel da educação nesse percurso histórico é fundamental para vislumbrar mecanismos de combate a sua continuidade.

É possível segundo o que propõe Almeida; Sanchez (2017) constatar a disparidade entre a imposição de uma legislação com bases legítimas de reparação histórica como aquela almejada pela aprovação da lei 10.639/2003, que torna o ensino de História da África e Cultura Afro Brasileira obrigatórios, e a real implementação na sala de aula e na cultura escolar dos seus objetivos. Nesse sentido, as políticas educacionais e a falta de formulação dos materiais

didáticos adequados; representam um gargalo que impede a efetivação do ensino voltado para uma abordagem que se choca com uma perspectiva até então resolvida entre o colonialismo e a prevalência dos saberes ocidentais como narrativa uníssona.

A lei 10.639/2003 visa tirar a figura do negro da marginalidade, seja na apreciação de sua cultura, religiosidade e história, seja na valorização dos estudantes negros que até então não se veem como sujeitos que podem se identificar com os personagens apresentados nas aulas de história por exemplo, o que desvela o longo processo de apagamento das originalidades afro-brasileiras. No desenvolvimento da educação nacional que vem sendo palco de disputas homéricas, onde o discurso de forças ideológicas em disputa acabam por definir aquilo que será compartilhado na educação básica, pode-se perceber que nesse sentido o ensino tem uma conotação de força social que perpetua perspectivas de mundo às gerações de educandos que os transmitem a sociedade. (ALMEIDA, SANCHEZ, 2017, p. 57)

Mas para chegar a aprovação da lei 10.639 em 2003, um longo trajeto de mobilização do movimento negro e da intelectualidade para objetivar políticas de combate ao racismo e a toda forma de exclusão racial. A luta antirracista do movimento negro brasileiro foi intensa ao combater a exclusão da cultura e das ancestralidades africanas e negras a partir de uma estrutura social que reafirma o apagamento da identidade negra e africana. O Teatro Experimental do Negro e o ativismo de Abdias Nascimento, foram pioneiros ao pensar o esquecimento do africano e marginalização do povo negro no Brasil, e a necessidade de uma educação com a presença de conteúdos que mostrem como a formação da sociedade brasileira e como o continente africano contribuiu historicamente no pensamento e tecnologia com o desenvolvimento humano da nação. (NASCIMENTO, 1978)

Os intelectuais negros no Brasil e os movimentos sociais negros passaram a desenvolver inúmeras manifestações para reivindicar a inclusão na educação brasileira do ensino de História Africana e Afro Brasileira. A Convenção Nacional do Negro pela Constituinte em 1987 apresentou como uma de suas pautas principais: “O processo educacional respeitará todos os aspectos da cultura brasileira. É obrigatória a inclusão nos currículos escolares de I, II e III graus, o ensino da história da África e da História do Negro no Brasil” (SANTOS, 2005, p. 24)

A Marcha Zumbi dos Palmares Contra o Racismo, Pela Cidadania e a Vida, organizada pelas principais entidades dos movimentos negros do Brasil em 20 de novembro 1995 se opunha contra a discriminação racial e a exclusão social do negro e tinha como proposta uma

reformulação do currículo escolar nacional, para contemplar os estudos sobre África e as lutas do povo negro, também como forma de combate ao preconceito que é reproduzido no sistema educacional e reverbera na sociedade de forma sistêmica (SANTOS, 2005, p. 25).

Portanto, problematizar uma pedagogia que se proponha a rearticular paradigmas sobre as concepções cristalizadas de mundo e no qual o racismo em suas múltiplas interfaces, que durante séculos a fio foram sustentáculo das sociedades constituídas, é imprescindível.

Segundo Lima; Aragão (2019) a educação deve estar baseada nos princípios de diversidade cultural e também religiosa e nessa perspectiva adotar ferramentas de caráter didático que demonstrem aos estudantes a pluralidade de trajetórias históricas de povos, e como a supremacia da narrativa europeia foi responsável pela mutilação de toda uma gama de intelectualidade e pertencimentos presentes entre as populações africanas e das quais o Brasil é um forte remanescente.

Em uma sociedade que se propõe como defensora da dignidade humana e dos direitos humanos (LIMA; ARAGÃO, 2019, p. 98) os casos de discriminação e injúria racial ainda se mostram bastante comuns e a educação se demonstra como um terreno onde a transformação social que o país demanda pode despontar como realizável, desde que haja ferramentas e metodologias apropriadas a serem adotadas.

Se falar da questão do negro é uma região sensível para a maioria dos sujeitos que compõem a realidade social (GOMES, 2005, 145), partindo do pressuposto que a escola também representa um meio onde alguns assuntos se tornam tabus e que raramente recebem a análise que a sua complexidade requer, pode-se compreender como a exclusão da história dos povos africanos foi invisibilizada e para muitos sequer denota um problema.

Para Gomes (2005) é necessária repensar o fazer pedagógico em nossas instituições de ensino quanto a atenção às questões raciais. O Brasil foi uma nação que baseou sua economia durante o período colonial e parte do percurso do império no trabalho forçado dos africanos (CARVALHO, 2002), e que no pós-abolição não fomentou políticas assistenciais, o que por sua vez arremessaram todo uma gama de ex-escravos ao desemprego, fome e abandono.

A institucionalização dos conteúdos referentes à História e Cultura Afro- Brasileira que serão ministrados no âmbito de todo o currículo escolar, em especial nas áreas de Educação

Artística e de Literatura e História Brasileira (BRASIL, 2003) se propõem a superar a longa fase de obscuridade do papel do negro na memória brasileira.

Apesar de uma legislação e da divulgação sobre a lei e seu caráter antirracista, a realidade de sua aplicabilidade no contexto do currículo e do cotidiano escolar apresenta muitas dificuldades. Diante disso, desenvolver cursos de Licenciatura que incorporem uma formação de professores a partir de estudos sobre África e a História do povo negro, assim como o desenvolvimento de materiais que consigam levar a lei para a prática do dia a dia na escola, são prioridade. (SANTOS, 2005).

Aulas que se fundamentem em experiências a partir dos relatos orais na realidade de discriminação religiosa, podem exemplificar o processo de racismo que negamos, como aponta Frantz Fanon (2008), e que se reproduz no discurso da igreja, da escola, da sociedade e que exige ser problematizado.

No Brasil, segundo dados do IBGE, a partir da Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua (PNAD Contínua) de 2018, negros e pardos estão mais propensos a situação de extrema pobreza, assim como apresentam altos índices de evasão escolar, cerca de apenas 28, 2% dos jovens pretos e pardos entre 18 e 24 anos estão matriculados em algumas escola (IBGE, 2018).

O Maranhão que é o 4º estado com a maior população negra do Brasil, como reflexo das políticas de ações afirmativas a partir da lei de cotas 12.711/2012, sancionada em agosto, que reserva vagas nas universidades federais e institutos federais para alunos de escola pública e pessoas pretas e pardas (MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO, 2012), teve um avanço no número de pessoas pretas e pardas com ensino superior, mas ainda tem um número de pessoas que terminaram alguma graduação aquém da realidade do quantitativo de pessoas negras e pardas que compõem o seu território.

Conforme o PNAD de 2019, os índices de analfabetismo entre brancos e pretos/pardos no Maranhão confirmam a maior exclusão educacional sofrida pela população negra, com cerca de 11, 3 % da população analfabeta branca e 16, 6 % da população preta e parda que não sabe ler e escrever. (IBGE, 2019).

Apesar de uma forte identidade negra, das religiosidades africanas o Maranhão e a cidade de São Luís apresentam índices de desigualdade social que também são étnico raciais.

Observar as mudanças desenvolvidas com um currículo que também se volta para representar a história e cultura negra, pode construir novas formas de conhecer a africanidade e o protagonismo da negritude ainda tão subestimado no cotidiano escolar.

A moral judaico cristã, proveniente do discurso ocidental, assinalou uma dicotomia entre o branco e civilizado e o negro que é tornado bárbaro e a histórico. Nesse aspecto, o discurso religioso cristão que se mostra dominante, alicerça uma severa demonização das tradições e ritos africanos e afro-brasileiros, reforçado pela teoria da mestiçagem que minimiza os efeitos de todas as formas de racismo, inclusive o religioso. (SILVA, 2005)

Os PCNs já propunham um processo de formação de professores que saísse do lugar comum de um ensino que perpetuasse uma visão do negro enquanto invisibilizado ou aquele que foi escravizado, mas é com a lei 10.639 de 2003 que as reivindicações de intelectuais e artistas e pessoas dos movimentos sociais negros passam a construir um projeto de reconstrução da exclusão do negro dentro da sala de aula (SILVA, 2005).

Segundo o antropólogo Kabengele Munanga (2005) o processo de violência e esquecimento da história do negro influencia uma consciência que introjeta na sociedade, práticas de racismo e discriminação, e o ocultamento do negro e suas identidades nos currículos escolares reflete a exclusão arraigada num mito de democracia racial, e na concepção que subalterniza toda cultura fora do que produz o mundo ocidental (MUNANGA, 2005, p. 17)

### 3.2.1 Estrutura do Produto Educacional

Ao adotar como base metodológica o uso da História Oral para construir uma análise dos relatos dos sujeitos assembleianos da região da Liberdade na cidade de São Luís e compreender de que forma as suas falas podem transformar-se em matéria prima para roteiros de aulas dentro de um caderno pedagógico, numa abordagem de pedagogia decolonial, nesse sentido, configura-se como recorte temporal delimitado o da História do Tempo Presente

Conforme Marieta de Moraes Ferreira problematiza (2012, p. 169) “O que é afinal a história oral”?

A história oral pode ser identificada a partir do recorte do tempo presente como seu lugar por excelência. Dessa maneira, o objeto de estudo do historiador é recuperado por intermédio

das narrativas e nesse aspecto, a memória dos informantes transforma-se no eixo que norteia as reflexões teórico-metodológicas. A história oral é uma metodologia de pesquisa e de delimitação de fontes que surgiu no início do século XX tendo como marco a invenção do gravador (Alberti, 2005, p. 155)

Segundo Verena Alberti (2005, p. 155) a história oral tem a capacidade de ampliar as possibilidades de interpretação do passado e como bem pontua Alessandro Portelli (1997), é impossível trabalhar com a história oral fora do cenário da pesquisa de campo.

Uma outra dimensão da História Oral é a ética e o respeito ao se ouvir e registrar depoimentos que denotam a forma de uma pessoa enxergar a realidade sobre o presente ou passado e com a abertura para falas que certamente podem não ser o que se espera, mas sem dúvida serão enriquecedoras e fonte de aprendizagem (PORTELLI, 1997, p. 13)

Deve se estar atento para uma abordagem que aparentemente seja ética, mas que na verdade estabeleça uma manipulação das fontes, que apesar do compromisso com uma problemática de pesquisa o historiador da oralidade precisa priorizar o respeito e a fidelidade as narrativas do entrevistado. (PORTELLI, 1997, p.13)

Ao compreender a história oral como uma perspectiva vinculada a própria história dos excluídos, como afirma Marieta Moraes (2012, p. 171), é nesse sentido legítimo operar com as suas estratégias com o objetivo de delinear a problematização das falas com base nas experiências de membros de uma igreja, que se localiza na periferia de São Luís, marcada pela cultura negra, estigmatizada pelo racismo e violência, e que se encontra nessa dialética entre uma forma de sagrado que se choca com a ancestralidade e africanidade ali presentes.

Atrelando a história oral e o caráter do pentecostalismo como um fenômeno que se expressa através das narrativas ao longo da presente pesquisa de mestrado e tendo como abordagem o que rege o Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Estadual do Maranhão, com um viés voltado para a formação de professores de forma ativa e que atuem em seus cenários escolares, desse modo, proporcionando uma didática sensível aos aspectos fulcrais e muitas vezes desconhecidos, ignorados pela sociedade que permeiam a cultura escolar, o presente produto pedagógico que resultou do arcabouço teórico e metodológico adquirido ao longo das disciplinas e orientações no presente programa, e que se volta para situar o aluno sobre, primeiramente, no que consiste a ideia de educação ao longo dos desdobramentos históricos no Brasil e no Maranhão e como fé e racismo podem estar conjugados.

**Figura 18** - Capa do Produto Educacional

Fonte: Própria autora

Como escopo principal, tende-se a oferecer recursos teóricos e metodológicos a professores do Ensino Médio, mais precisamente do 3º ano, construindo uma discussão sobre o papel da religião na formação da sociedade ao longo da história, delimitar como as narrativas a partir dos lugares aqui registrados de fala estabelecidos no cenário religioso expressam uma forma de ver o mundo.

Dentro dessa abordagem, demonstrar com o depoimento de membros de uma igreja, nos dias atuais de matriz pentecostal, a Assembleia de Deus, maior agremiação evangélica do Brasil, que perspectivas provenientes de um modelo ideológico que tratou as populações negras como subalternas e invisibilizadas, continua existindo e atuando, inclusive no panorama da fé, onde a proposta primariamente seria acolher e cuidar, mas que na prática, tendo em vista o método proselitista desenvolve ações que se mostram racistas e excludentes em um contexto quilombola que respira a predominância dos elementos afro-brasileiros.

Para tanto, o Produto “História e Racismo Religioso”: E o que os Pentecostais dizem a respeito, é organizado da seguinte forma:

## SUMÁRIO

- 1. MENSAGEM AO PROFESSOR** ..... Erro! Indicador não definido.
- 2. APRESENTAÇÃO** ..... Erro! Indicador não definido.
- 3. UMA ANÁLISE DA LEGISLAÇÃO EDUCACIONAL SOBRE O ENSINO DE HISTÓRIA NO ENSINO MÉDIO** ..... Erro! Indicador não definido.
- 4.A REFORMA PROTESTANTE** ..... Erro! Indicador não definido.
- 5.O PROTESTANTISMO HISTÓRICO NO BRASIL**..... Erro! Indicador não definido.
- 6 O PENTECOSTALISMO E SUAS ORIGENS**..... Erro! Indicador não definido.
- 6. 1 OS NEOPENTECOSTAIS E SUAS ESTRATÉGIAS NO CAMPO RELIGIOSO**  
..... Erro! Indicador não definido.
- 6. 2 O CRESCIMENTO PENTECOSTAL NA SOCIEDADE BRASILEIRA** ..... Erro! Indicador não definido.
- 7.PENTECOSTAIS, RACISMO RELIGIOSO E ORALIDADE** Erro! Indicador não definido.
- 8.HISTÓRIA ORAL E A ASSEMBLEIA DE DEUS NA LIBERDADE** Erro! Indicador não definido.
- 9 Pastor Félix e a liderança da Igreja Assembleia de Deus no Território Quilombola da Liberdade** ..... Erro! Indicador não definido.
- 10 Irmã Dora e a visão da liderança do Círculo de Oração**..... Erro! Indicador não definido.
- 11 Irma Luana e as reflexões das novas gerações de assembleianos** Erro! Indicador não definido.
- 12 Irmã Débora e a visão a partir da liderança do departamento infantil.** Erro! Indicador não definido.
- 13. Irmão Noé e a perspectiva do departamento de missões**..... Erro! Indicador não definido.
- 14. CONSIDERAÇÕES FINAIS** ..... Erro! Indicador não definido.

No desenvolvimento, a partir do capítulo sobre a Reforma Protestante, o produto apresenta uma orientação pedagógica que se sistematiza com uma atividade proposta, um objetivo geral, metodologia e avaliação. E logo em seguida é sugerida uma atividade com maior detalhamento, de modo que problemáticas alusivas ao conteúdo abordado sejam operacionalizadas em sala de aula. Veja a seguir a forma de organização das atividades propostas no final de cada capítulo:

### ORIENTAÇÃO PEDAGÓGICA

Professor, desenvolva um projeto de construção de uma linha do tempo, ilustrada em sala de aula sob o formato de painel, mostrando os grandes líderes da Reforma Protestante, e como foi seu protagonismo nos seus respectivos países da Europa.

Objetivo	Explicar o percurso histórico da Reforma e seus principais expoentes.
Metodologia	Fazer uma pesquisa em sites e livros, exibindo uma linha do tempo demarcada pelas figuras de cada reformador e delegar às equipes formadas pelos alunos, a busca pelas biografias de Lutero, Calvino, Tomás Mutzer e Zwinglio.
Avaliação	Participação, Criatividade e Organização.

#### Atividade 1

##### **Título: A História da Reforma Protestante**

**Conteúdo Abordado:** Antecedentes históricos da Reforma Protestante, seu contexto histórico, os aspectos do catolicismo que desencadearam as críticas de Martinho Lutero, a importância da imprensa na difusão das suas ideias e quais foram os seus fundamentos de crença.

**Duração:** 4 semanas

**Materiais utilizados:** Quadro, Pincel, Atividades impressas e Data Show.

**Disciplinas a serem trabalhadas:** História e Sociologia.

**Objetivos:**

- **Compreender em que cenário histórico a Reforma Protestante se gestou.**

- **Apresentar aos estudantes os princípios que regeram a Reforma, como a mediação sacerdotal somente na figura de Cristo e a leitura da Bíblia são chave para o processo de salvação.**
- **Relacionar a Reforma Protestante com outros eventos históricos como a criação da Imprensa e o próprio humanismo.**

**Metodologia:** Realizar de antemão, aulas expositivas que trabalhem o histórico da Reforma Protestante, seus protagonistas, premissas e igrejas que derivaram deste movimento (DREHER, 2014) e posteriormente em equipes desenvolver seminários cujo o tema seja- Reforma ontem e hoje, observando as influências que o protestantismo assume na sociedade desde a sua fundação e como a sua cultura permeia a sociedade contemporânea.

Nessa perspectiva foram produzidas dez propostas de atividades que tem como título e corpus:

#### **Atividade 1/Título: A História da Reforma Protestante**

Nesta atividade, buscou-se didatizar o fenômeno da Reforma Protestante, seus expoentes e como o contexto da Europa do século XVI favoreceu a expansão das concepções protestantes. Primeiramente fazendo a exposição dos conteúdos e depois engajando os estudantes enquanto atividade propriamente dita. O professor irá promover um seminário cujo o tema será -“Reforma Ontem e Hoje”, relacionando de que forma as premissas e ideais da Reforma foram constituídas e de que modo podemos percebê-las na realidade dos dias atuais. Desse modo, se aponta como metodologia o desenvolvimento de aulas expositivas e a organização de um seminário entre os discentes, de maneira que construam em equipes o panorama da Reforma na Europa, seus expoentes e fatores que a ocasionaram. Referencial Teórico proposto: (DREHER, 2014)

#### **Atividade 2/Título: O Protestantismo Histórico ao longo da história**

Pontuar por meio de aulas expositivas como o protestantismo chegou às terras brasileiras, quais foram os primeiros grupos e líderes e enfatizar as igrejas históricas e o início de uma abordagem proselitista de evangelização, um conceito relevante para abordagem do material, onde os estudantes serão levados a pesquisar os indicadores do IBGE e como os protestantes estão presentes em diferentes regiões e também no cenário nacional. A ideia da

atividade aqui colocada é manter uma continuidade entre o que foi visto sobre Reforma e associar com a participação dos protestantes historicamente, sua teologia, rituais e formas de atuar na sociedade, na política e em suas redes de sociabilidades. A metodologia aqui definida será a de aulas expositivas, com a proposição de atividades baseadas em um roteiro dirigido, que associa a Reforma e as suas influências sobre a versão brasileira da presença protestante com os grupos históricos. Referencial Teórico proposto: (DREHER; WESTPHAL; HUFF; DIAS; VALVERDE; RODRIGUES, 2014)

### **Atividade 3/Título: Os pentecostalismos em suas múltiplas interfaces**

Fazer um percurso desde a narrativa bíblica, com a ideia de Pentecostes como manifestação de dons espirituais e conectar com o nascimento do movimento pentecostal a partir das experiências da Azusa Street e da igreja fundada por William Seymour e compreender como essa natureza de fé aporta no Brasil, as igrejas clássicas do pentecostalismo brasileiro, seus protagonistas, a influência europeia, assim como os seus princípios doutrinários de ascetismo e proselitismo e como esses valores irão se relativizar com o passar do século XX e XXI, compreender a modernização destas denominações e sua inserção dentro do cenário político, midiático, o surgimento do neopentecostalismo a adesão a teologia da prosperidade e o crescimento do seu contingente de fiéis a partir de uma leitura dos Censos do IBGE. Adotar a realização de um jogral, dividindo os alunos em quatro equipes, onde cada uma irá apresentar elementos intrínsecos do pentecostalismo e assim desenhar um mosaico das identidades pentecostais. Referencial Teórico proposto: (CAMPOS, 2005)

### **Atividade 4/Título: Oralidade e Pentecostalismo**

Compreender por que a História Oral consiste em uma metodologia que captura o lugar de fala e as concepções defendidas pelos evangélicos de matriz pentecostal, tendo em vista sua identificação com o processo da fala como principal meio de devoção, entendendo-se a relevância histórica dada ao falar em línguas, a mecânica do culto no pentecostalismo e a própria construção de conexões com sua comunidade se demonstra um processo essencialmente da oralidade. Promover um minicurso entre os estudantes com o tema- “ Pentecostais e a História Oral”, e escalar grupos que pesquisem pessoas nos arredores de sua vizinhança adeptas do pentecostalismo e façam pequenas entrevistas para compreender quais são as suas visões sobre o mundo e quão relevante é o seu discurso como religioso para entender os fatos e os

desdobramentos no meio social. Referencial Teórico proposto: (POMERENNING, 2008); (AMADO; MORAES, 2006)

#### **Atividade 5/Título: Racismo Religioso**

A ideia desta atividade é levar os alunos a observarem o real contexto de exclusão e violência com motivação religiosa e dessa maneira problematizar os discursos religiosos que reproduzem abordagens discriminatórias com foco em religiões que têm a figura do negro e do pertencimento às ancestralidades africanas como principais alvos, e como contraponto demonstrar que determinadas denominações protestantes fogem a esse estereótipo de intolerância e buscam uma via de diálogo que prime pelo respeito a diversidade, respeito aos direitos humanos e a dignidade da pessoa humana, independentemente do seu credo. Desenvolver uma oficina em sala de aula sobre os casos de violência racial e motivação religiosa nos últimos anos no Brasil e incitar a criticidade dos alunos sobre que medidas devem ser tomadas para combater todas as formas de racismo, inclusive o religioso. Referencial Teórico proposto: (PACHECO, 2019).

#### **Atividade 6/Título: A Mulher na Religião**

Perceber o protagonismo da ala feminina nos vários tipos de pentecostalismo e demonstrar que assim como o embate sobre o lugar do negro nas denominações evangélicas é um debate necessário, constatar que mesmo sendo um grupo estratégico ao andamento dos trabalhos na igreja, elas não assumem um poder de cúpula, ocupação de cargos hierarquicamente superiores, mas ficam na retaguarda exercendo funções mais operacionais, dentro disso é relevante conhecer mulheres que reivindicaram o reconhecimento de sua liderança, como por exemplo a pioneira Frida Vingren, e notar a proximidade com demais pautas de minorias e populações invisibilizadas. Como metodologia será desenvolvida uma pesquisa dirigida em artigos e livros na internet, buscando a história de mulheres que marcaram a História da Religião e demonstrar a importância da sua participação no trajeto destas manifestações de fé constituídas. Referencial Teórico proposto: (ARAÚJO, 2016)

#### **Atividade 7/Título: Religião e Quilombo**

Perceber o conceito de Quilombo, assim como seu percurso histórico e como as experiências de cultura e religiosidades são vivenciadas em seus territórios são fundamentais, de modo a problematizar a presença de outras religiões que se mostrem à margem de suas

características com uma abordagem de inserção que se mostra desvencilhada das originalidades professadas entre os grupos quilombolas. Portanto, é necessário cruzar as concepções entre África e como suas influências resistem em um cenário de povos que pelo viés das suas africanidades buscam ser vistos e legitimados mediante o poder público e a sociedade. Nesse parâmetro, o processo de imposição de uma fé nova pode reverberar no abandono ou demonização das religiões de matriz africana, e nesse aspecto, a presença pentecostal denota uma narrativa que também é de poder em meio a sua expansão em todas as regiões brasileiras. Desenvolver uma metodologia com uma dinâmica intitulada “Pertence ou não pertence”, e com papéis escritos com características que seriam ou não de um quilombo, e desse modo lúdico fixar quais são suas características. Referencial Teórico proposto: (ASSUNÇÃO, 2017); (CARREIRO, 2020)

#### **Atividade 8/Título: Proselitismo e Racismo Religioso**

Perceber como as estratégias desenvolvidas pelo pentecostalismo se encarregam de obliterar um lugar de ser e atuar de comunidades tradicionais e como a chegada de denominações como a Assembleia de Deus, por exemplo, à medida que exercem o seu direito de liberdade de culto, mas ao mesmo tempo estabelecem uma retórica que categoriza o “outro” ,os elementos dos sujeitos como afro-brasileiros de forma negativa e sustentam estereótipos em torno das práticas principalmente de crenças e cultos negros, seja o tambor de mina, seja a umbanda, a visão da igreja plasma uma aversão a essas manifestações características de um espaço como o Quilombo Urbano da Liberdade. Através de aulas expositivas, trabalhar o conceito de proselitismo religioso demonstrando que ao longo da história do Brasil a religião não foi uma escolha para muitos povos, indígenas e africanos principalmente, mas importa entender como essa prática ainda se demonstra presente na abordagem de determinadas religiões. Referencial Teórico proposto: (OLIVEIRA, 2015).

#### **Atividade 9/Título: Cultura Negra**

A exclusão histórica sofrida pelos povos africanos é uma realidade incontestável mediante o projeto colonizador europeu e como as percepções sobre o diferente são construídas por um projeto de poder que se vê hegemônico, que apagou as potencialidades inerentes ao continente africano, e sua cultura é um símbolo presente dos seus mecanismos de resistência frente a discriminação e as formas de extermínio das suas populações. Propor um mapeamento dos espaços de cultura africana e de religião negra no entorno da escola em questão e promover

uma mostra na escola com os dados aferidos. Referencial Teórico proposto: (HALL, 2006); (KI-ZERBO, 2010)

#### **Atividade 10/Título: Quilombo Urbano**

A metodologia adotada para o desenvolvimento das propostas de atividades no presente trabalho se constrói sob uma perspectiva das Metodologias Ativas, incitando o protagonismo dos estudantes de modo que a sua percepção aos contextos históricos que desembocaram nos acontecimentos que são contextualizados permeiam a formação dos grupos que os capítulos se voltam para explicar. Partindo do pressuposto de uma sala invertida, onde o lugar ocupado pelo aluno é central para o processo de ensino aprendizagem e seus repertórios são valiosos para entender como o roteiro de aula precisa ser conduzido, vislumbrando a figura do professor como um vetor e não em si, um transmissor de conhecimento, será proposto a elaboração a partir do conceito de quilombo urbano, no que se difere das demais formas de ser quilombo, suas especificidades e mecanismos de identificação. Referencial Teórico proposto: (ARRUTI, 2008).

#### **4. CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Pensar o fenômeno da colonização brasileira denota como o discurso ocidental e europeu desempenhou uma representação da própria forma de existir e de reconhecer a realidade. O modelo impetrado no Brasil era europeizante de tal modo, que o aporte religioso e cultural que aqui exerceram uma forte prevalência foram aqueles trazidos pelos colonizados portugueses, onde o cristianismo e a escravidão, primeiramente de indígenas e depois dos africanos, se consolidou, e nesse percurso histórico se forjou uma aversão ao negro de modo

que suas práticas foram traduzidas como nocivas ao intuito de civilidade que se almejava a sociedade nacional em formação.

A lei 10.639/2003 é resultado de um forte processo de reivindicação que foi protagonizado pelo movimento negro e por toda uma intelectualidade no Brasil, que propunham uma transformação sobre a forma como o negro era retratado no panorama brasileiro, nesse aspecto, a educação e o ensino de história demandam uma reformulação de seus mecanismos e metodologias de modo a trabalhar em sala de aula conteúdos que demonstrem aos discentes a profundidade da historicidade que vem da África, e as contribuições da população negra à cultura e patrimônio nacional.

Diante da invisibilidade sofrida pelo negro, na sociedade e também na realidade escolar, ao observar como um contexto de Quilombo Urbano se organiza, quais os seus elementos identitários, seus percursos históricos e manifestações populares e de religiosidade, buscou-se no presente trabalho problematizar as formas de dominação que a presença da Igreja Evangélica Assembleia de Deus na região da Liberdade em São Luís, com uma narrativa proselitista, exerce nesse cenário e desse modo a partir das falas coletadas pela História Oral, construir um caderno pedagógico, com sequências didáticas, que operacionalizem as discussões sobre o papel da religião ao longo do tempo, problematizar o racismo religioso assim como o lugar ocupado pelo negro nas discussões que precisam ser travadas no âmbito educacional.

O pentecostalismo representa uma força social que tem assumido centralidade ao longo das últimas décadas, com um vertiginoso crescimento de seus fiéis e desse modo representa um grupo com potencialidade de alteração dentro da sociedade, é comum se falar hoje, por exemplo, do voto evangélico, de uma cultura de consumo gospel, dentre outros aspectos que os circundam. Nesse sentido, é necessário compreender qual a sua função em um contexto onde o pertencimento da comunidade tem uma relação direta com as matrizes africanas religiosas e com as expressões culturais afros e vislumbrar que o discurso pentecostal apresenta uma dada resistência a essas formações existenciais de raiz africana.

O trajeto enfrentado de marginalização e esquecimento das comunidades quilombo las como espaços concebidos como de resistência cultural e política tem sido tema de muitas produções acadêmicas e alvo da atenção da mídia, gradativamente.

Portanto, ser quilombo remete-se a uma constante luta por direitos e assim sendo, a adesão do poder público às pautas das comunidades e o próprio processo de certificação dos territórios quilombolas tem ganho significativa notoriedade.

Aproximar as narrativas de sujeitos emblemáticos no desenho departamental da Igreja Assembleia de Deus na Liberdade representa uma abordagem que busca aferir quem são esses membros de uma instituição religiosa, que hoje detém cerca de 12.314.410 de membros e expressiva representativa no poder de direcionamento nas esferas públicas, nesse sentido, grande parte do que é ser evangélico no Brasil está circunscrito na identidade dos assembleianismos.

Na construção de um ensino de história que consiga reunir objetivos no que tange a uma pedagogia decolonial, onde a subalternidade é vista como uma condição que atinge camadas da sociedade que foram extirpadas de sua voz e do acesso aos direitos mais básicos e diante da dominação, seja ela epistemológica ou política, se apresenta como uma proposta de intervenção a esse cenário adotar o exemplo do Quilombo Urbano da Liberdade e sua história de uma configuração urbana que passa por uma formação precarizada de suas habitações e se caracteriza pelo fluxo migratório de populações oriundas de regiões quilombolas do interior maranhense.

A expansão pentecostal tem se intensificado no território nacional, e um dos conceitos que adoto é o mecanismo de desencaixe, a partir do pensamento de Anthony Giddens, onde dado elemento em um grupo social é subjugado pela interferência de uma nova concepção que ali se instala. Dentro disso, conforme apontada na bibliografia adotada, o pentecostalismo tem essa vertente de voltar-se para transformar os princípios e premissas dos lugares onde é implantado.

Nesse aspecto, a ponte construída na presente dissertação é atrelar o aporte teórico e metodológico da historiografia sobre a presença dos negros e a sua hostilização ao longo dos desdobramentos entre a colonização, o império e o pós-abolição e como o panorama educacional está inserido nessa relação, onde nos livros didáticos, nos currículos, e na formação dos professores, a questão da discriminação racial tem despontado como uma temática pouco explorada. Também é importante ressaltar que o negro não se reduz a ocorrência do racismo, é preciso pensar o negro na sua completude, história, narrativas e originalidades, vencendo a cristalização dos estereótipos constituídos sobre no que consiste ser negro.

Portanto, os roteiros de aula que exponho dentro do produto educacional apresentado tem esse viés, demonstrando que os discursos de uma religião a partir de seus líderes reproduz a obliteração dos valores professados em uma realidade quilombola, compreendendo a complexidade do termo em suas muitas ressemantizações e assim sendo, associar a História do Tempo Presente, como campo por meio da oralidade, para apreender um recorte da realidade de um lugar de disputas, entre as identidades afros e a expansão de um projeto de evangelização, que em alguns momentos se coloca como tolerante e respeitoso, mas que trabalha com a premissa de que o seu *modus operandi* é de transformação e que para aderir a sua fé pentecostal é necessário deixar os vínculos com as características quilombolas para trás.

Utilizar a perspectiva e abordagem de sala invertida dentro das metodologias ativas consiste no caminho apresentado aos docentes do ensino médio, mais precisamente do 3º ano, onde se propõe que as aulas deixem o estudante assumir um lugar de questionamento e criticidade ao se deparar com problemáticas como as trabalhadas neste material, que se voltam para sanar um gargalo que é a falta de suporte didático, produtos educacionais que deem condições aos professores para elaborar aulas com base em legislação que desde a constituição de 1988, passando pela LDB e PCNs, enxergam a urgência de debater a questão do apagamento de negro e da segregação racial.

**REFERÊNCIAS**

ABUD, Kátia Maria. **Processos de Construção do Saber Histórico Escolar**. HISTÓRIA & ENSINO, Londrina, v. 11, jul. 2005.

ALENCAR, Gedeon Freire. **Pentecostalismo Clássico: Congregação Cristã no Brasil e Assembleias de Deus – Construção e Identidade** IN: DIAS, Zwinglio Mota. **Protestantes, Evangélicos e (Neo) Pentecostais: História, Teologias, Igrejas e Perspectivas**. Fonte Editoria I: São Paulo, 2014.

ALENCAR, Gedeon Freire. **Assembleias Brasileiras de Deus: Teorização, História e Tipologia- 1911-2011**. Tese de Doutorado. PUC/SÃO PAULO, 2012.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno. **Quilombos e novas étnias**. Editora UEA: Manaus, 2011.

ALMEIDA, Leandro Antonio de. Visão Religiosa de Mundo e o Ensino de História. **Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH • São Paulo, julho 2011**

ALMEIDA, Raquel Santos. PAC RIO ANIL: a periferia e os grandes projetos de infra-estrutura e logística. **Trabalho apresentado na 32ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 30 de outubro e 06 de novembro de 2020.**

ALMEIDA, Silvio. **O que é Racismo Estrutural**. Letramento: Belo Horizonte, 2018.

ARRUTI, José Maurício. Quilombos e Cidades. **Dispositivos urbanos e trama dos viventes: Ordens e Resistências, 2014, p. 217-238.**

ARRUTI, José Maurício. Quilombos. Raça: Perspectivas Antropológicas. [org. **Osmundo Pinho**]. ABA / Ed. Unicamp / EDUFBA.

ASSUNÇÃO, Ana Valéria Lucena. **QUILOMBO URBANO", LIBERDADE, CAMBOA E FÉ EM DEUS: Identidade, festas, mobilização política e visibilidade na cidade de São Luís, Maranhão**. Dissertação de Mestrado. UEMA: São Luis, 2017.

BACICH, Lillah; MORAN, José. **Metodologias Ativas para uma Educação Inovadora**. Penso: Porto Alegre, 2018.

BARROS, José de Assunção. A construção social da cor e a desconstrução da diferença escrava: reflexões sobre as identidades escravistas no Brasil colonial. OPSIS, Catal.,o, v. 10, n. 1, p. 29- 54, jan-jun 2010.

BERGER, Peter. **A Dessecularização do Mundo**. Religião e Sociedade, Rio de Janeiro, 21(1): 9-24, 2000.

BERGER, Peter. O Dossel Sagrado. Ed. Paulinas: São Paulo. 1985.

BITTENCOURT. Circe. Reflexões sobre o Ensino de História. **Estudos avançados 32 (93), 2018.**

BOAZ, Danielle N. **Racismo Religioso no Brasil: Um Relatório sobre Intolerância contra as Religiões Afro-Brasileiras**. Comissão Internacional de Combate ao Racismo Religioso, 2022.

BRASIL. **Documento Curricular do Território Maranhense**. FGV Editora: Rio de Janeiro, 2019.

BRASIL. **Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional**. LDB. Lei 9394/1996. BRASIL

BRASIL. Ministério da Educação. **Base Nacional Comum Curricular**. Brasília, 2018.

BRZEZINSK, Iria. **TRAMITAÇÃO E DESDOBRAMENTOS DA LDB/1996: EMBATES ENTRE PROJETOS ANTAGÔNICOS DE SOCIEDADE E DE EDUCAÇÃO. Trab. Educ. Saúde, Rio de Janeiro, v. 8 n. 2, p. 185-206, jul./out.2010**

CAMPOS, BERNARDO. **O Princípio da Pentecostalidade : hermenêutica, história e teologia.** Editora Recriar: São Paulo,2018

CAMPOS, Leonildo Silveira. **As Origens Norte Americanas do Pentecostalismo Brasileiro. REVISTA USP, São Paulo, n.67, p. 100-115, setembro/novembro 2005.**

CARVALHO, José Murilo de. **Cidadania no Brasil. O longo Caminho.** 3ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

CHAMBOLEYRON, Rafael. **Escravos do Atlântico equatorial: tráfico negreiro para o Estado do Maranhão e Pará (século XVII e início do século XVIII). Revista Brasileira de História. São Paulo, v. 26, nº 52, p. 79-114 – 2006.**

CHEVALLARD, Yves. **La Transposicion Didáctica.** Argentina: Aique,1998.

CONDE, Emílio. **História das Assembleias de Deus no Brasil. Casa Publicadora das Assembleias de Deus:** Rio de Janeiro, 2000.

CONE, James H. **Teologia Negra.** Recriar: São Paulo, 2020

DEWEY, John. **Democracia e Educação.** Ed. Nacional: São Paulo, 1979.

Domingos, Marília de Francesqui Neto. **Ensino Religioso e Estado Laico: uma lição de tolerância. Revista de Estudos da Religião setembro / 2009 / pp. 45-70.**

FANON, Frantz. **Pele Negra, Máscaras Brancas.** EDUFBA: Salvador, 2018

FERNART, Jocelyne Streiff. POUTIGNAT, Phillippe. **Teorias de Etnicidade. Seguindo de Grupos étnicos e suas fronteiras de Frederik Barth.** Fundação Editora da UNESP, São Paulo, 1998.

FERRETI, Sergio. **RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS E PENTECOSTALISMO NO FENÔMENO URBANO. VII Simpósio da Associação Brasileira de História das Religiões ABHR, Belo Horizonte, 2005.** Publicado In: BATISTA, P A N, PASSOS, M. e SILVA, W T. **O sagrado e o urbano. Diversidade, manifestações e análise.** São Paulo: Paulinas. 2008, p 109- 126.

FONSECA, Selva Guimarães. SILVA, Marcos. **Ensinar História no século XXI: Em busca do tempo entendido.** Papirus Editora: Campinas – SP, 2007.

FRANCO, Aléxia Pádua. GUIMARÃES, Selva. SILVA JUNIOR, Astrogildo Fernandes. **Saberes históricos prescritos na BNCC para o ensino fundamental: tensões e concessões. Ensino Em Re-Vista | Uberlândia, MG | v.25 | n. Especial | p. 1016-1035 2018.**

GEERTZ, Clifford. **O futuro das religiões.** Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs1405200614.htm>. Acesso em:27/09/2022.

GOFFMAN, Erving. **Estigma: Notas sobre a Manipulação de Identidade Deteriorada**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, p. 198

GOMES, Flávio. SCHWARCS, Lilian Moritz. Indígenas e Africanos In: GOMES, Flávio. SCHWARCS, Lilian Moritz (Orgs). **Dicionário da Escravidão e Liberdade**. Companhia das Letras: São Paulo, 2018.

GOMES, Nilma Lino. ALGUNS TERMOS E CONCEITOS PRESENTES NO DEBATE SOBRE RELAÇÕES RACIAIS NO BRASIL: UMA BREVE DISCUSSÃO In: BRASIL. **Educação anti racista: Caminhos Abertos pela Lei 10.639/2003.SECAD: Brasília, 2005.**

GOMES, Nilma Lino. Educação e Relações Raciais: Refletindo sobre algumas estratégias de atuação In: MUNANGA, Kabengele. **Superando o Racismo na Escola**. Secretaria de Educação, Continuada, Alfabetização e Diversidade: Brasília, 2005.

GUEDES, Kláutenes Dellene Cutrim. SILVA, Mariana Queen Cardoso. O Processo de segregação e invisibilidade do Bairro Quilombo Urbano da Liberdade enquanto Patrimônio Cultural Afro-Brasileiro em São Luís (2021). **Textos Completos do III Congresso Internacional e Interdisciplinar em Patrimônio Cultural: Experiências de Gestão e Educação em Patrimônio (2021)**. ANGELO, Elis Regina Barbosa (Org) Editora Cravo, Porto: Portugal.

HALL, Stuart. **A Identidade Cultural na Pós Modernidade** . DP & A Editora: Rio de Janeiro, 2006.

LAVILLE, Christian. A guerra das narrativas: debates e ilusões em torno do ensino de História. **Revista Brasileira de História**. São Paulo, v. 19, nº 38, p. 125-138. 1999.

LOPEZ, Vera Neusa. Racismo, Preconceito e Discriminação: Procedimentos didático - pedagógicos e a conquista de novos comportamentos In: MUNANGA, Kabengele. **Superando o Racismo na Escola**. Secretaria de Educação, Continuada, Alfabetização e Diversidad e : Brasília, 2005.

MAFRA, Clara. O problema da formação do “cinturão pentecostal” em uma metrópole da América do Sul. **Interseções [Rio de Janeiro]** v. 13 n. 1, p. 136-152, jun.2011

MOORE, Carlos Wedderburn. O RACISMO ATRAVÉS DA HISTÓRIA: DA ANTIGUIDADE À MODERNIDADE In: BRASIL. **Educação anti racista: Caminhos Abertos pela Lei 10.639/2003.SECAD: Brasília, 2005.**

MOREIRA, Alberto Silva. O deslocamento do religioso na sociedade contemporânea. **Estudos de Religião, Ano XXII, n. 34, 70-83, jan/jun. 2008**

MOTA, Elba Fernanda Marques. **EM QUEM VOTAREMOS? CULTURA POLÍTICA E CONSTRUÇÃO DO DISCURSO MORAL E ELEITORAL DA IGREJA ASSEMBLEIA DE DEUS (1960-1979)**. UNIRIO: Rio de Janeiro, 2019.

MOTA, Zwinglio et al. **Protestantes, Evangélicos e (Neo) Pentecostais: História, Teologias, Igrejas e Perspectivas**. Fonte Editorial: São Paulo, 2014.

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

ORO, Ari Pedro. **Neopentecostalismo: Dinheiro e Magia.** 1 LHA - Florianópolis, vol. 3, a.1, novembro de 2001. p. 71-83.

PACHECO, Ronilso. **Teologia Negra : o sopro antirracista do Espírito.** Novos Diálogos, 2019.

PINHEIRO, Sílvio Sérgio Ferreira. **Palafitas serão apartamentos: concepções, mecanismos e limites da participação no Pac Rio Anil no bairro da Liberdade, em São Luís do MA.** Dissertação. PUC- SP. São Paulo, 2013

POLLAK, Michael. **Memória, Esquecimento, Silêncio.** Estudos Históricos. Rio de Janeiro, 01. 2. n. 1, 1989, p.1.

PY, Fábio. PEDLOWSKY, Marcos A. Pentecostalização assentada no assentamento Zumbi dos Palmares, Campos dos Goytacazes, RJ. **Perspect. Teol., Belo Horizonte, v. 52, n. 3, p. 829-852, Set/Dez. 2020**

RAMALHO, Cavalcante A. **Álbum do Maranhão.** Secretaria de Educação do Estado do Maranhão: Maranhão , 1923.

REINA, Morgane Laure. Pentecostalismo e questão racial no Brasil: desafios e possibilidades do ser negro na igreja evangélica. **PLURAL, Revista do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da USP, São Paulo, v.24.2, 2017, p.253-275.**

ROCHA, Gabriel dos Santos. Antirracismo, negritude e universalismo em Pele negra, máscaras brancas de Frantz Fanon. Sankofa. **Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana Ano VII , Nº XV, Agosto/2015.**

SAID, Edward W. **Orientalismo.** Companhia das Letras: São Paulo, 1990.

SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula **Epistemologias do Sul.** Almedina : Coimbra, 2009

SANTOS, Lyndon de Araújo. **As Outras Faces do Sagrado: Protestantismo e Cultura na Primeira República Brasileira.** EDUFMA: São Luis; Ed. ABHR: São Paulo, 2006.

SANTOS, Sales Augusto. A Lei no 10.639/03 como fruto da luta anti-racista do Movimento Negro In: Brasil. **Educação Antirracista: Caminhos abertos pela lei federal 10639 de 2003.** Brasília, 2005.

SANTOS; Lyndon de Araújo. **“Fiel é a Palavra”:** Leituras históricas dos evangélicos protestantes. UEFS Editora: Feira de Santana, 2011.

SILVA, Ana Célia da. **A representação social do negro no livro didático : o que mudou ? por que mudou?** EDUFMA, Salvador, 2011.

SILVA, Joana Barbosa Vieira. **Tudo isso era maré: origens, consolidação e erradicação de uma favela de palafitas em São Luís do Maranhão.** Dissertação. Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte, 2016.

SILVA, Tomas Tadeu. **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais.** Vozes: Petrópolis, 2000.

SILVA, Eliane Moura da. Estudos de Religião para um novo milênio In: KARNAL, Leandro. História na Sala de Aula. Editora Contexto: São Paulo, 2007.

SILVEIRA, Marla de Ribamar Silva. **Nas entranhas do Bumba Meu Boi: Políticas e Estratégias para botar o Boi de Leonardo na rua.** Dissertação. Universidade Federal do Maranhão, São Luis, 2014.

SOUSA, Laura de Melo. **O diabo e a terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial.** Companhia das Letras, São Paulo, 1986.

SPIVAK, Gayatri Chacravorty. **Pode o Subalterno Falar?** Editora UFMG: Belo Horizonte, 2010.

TRABUCO, Zózimo. **O Racismo religioso também atinge os pentecostais.** Disponível em: <https://www.geledes.org.br/o-racismo-religioso-tambem-atinge-os-pentecostais/>. Acesso em: 08/09/2021

VAINFAS, Ronaldo. **Trópico dos Pecados.** Editora Nova Fronteira: Rio de Janeiro, 2003.

VIOTI, Carolina. Revisitar Palmares: histórias de um mocambo no Brasil colonial.

**TRASHUMANTE | Revista Americana de História Social 10 (2017).**

WALSH, Catherine (Ed.). **Pedagogías decoloniales: prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir.** Tomo I. Quito, Ecuador: Ediciones Abya-Yala, 2013.

## **APÊNDICES**

**APÊNDICE A – Escritório pastoral cedido para as entrevistas da presente pesquisa**



**APÊNDICE B – Entrevista com superintendente da Escola Bíblica Dominical da Congregação da Liberdade Irmão Dinilson**



**APÊNDICE C – Entrevista com a irmã Luana, líder do ministério de jovens**

**APÊNDICE D – Entrevista com irmão Ribamar mais conhecido como irmão Noé, coordenador do departamento de Missões da AD da Liberdade**



**APÊNDICE E – Entrevista com a irmã Débora, líder do ministério infantil da congregação da Liberdade**



**APÊNDICE F – Culto do departamento da família no domingo a noite**

**APÊNDICE G – ROTEIRO DE PERGUNTAS UTILIZADAS NAS ENTREVISTAS COM OS LÍDERES DEPARTAMENTAIS DA AD DA LIBERDADE**

**ROTEIRO DE ENTREVISTA APLICADA AOS LÍDERES DE DEPARTAMENTO DA ASSEMBLEIA DE DEUS NO BAIRRO DA LIBERDADE, SÃO LUIS- MA.**

**PESQUISADORA:** Rímilla Queiroz de Araújo

**ORIENTADOR:** Marcos Vinícius de Freitas Reis

- 1º) Onde você nasceu? Em que ano? Fale um pouco sobre a sua trajetória de vida
- 2º) Como você conheceu a Igreja da Liberdade? Como tem sido sua trajetória dentro da igreja?
- 3º) Como a Assembleia de Deus se organiza em São Luís, na questão das áreas subáreas e congregações? Explique um pouco
- 4º) Como você explicaria a divisão em departamentos da Igreja? Qual a sua finalidade?
- 5º) A igreja desenvolve trabalhos sociais no contexto do Bairro? Quais seriam e como se organizam esses projetos
- 6º) Como a igreja surgiu no Bairro? Qual a história de seus primeiros líderes e membros?
- 7º) Quantos membros a Igreja possui hoje?
- 8º) De que forma a rotina de cultos funciona, EBDs e atividades dos departamentos se desenvolvem atualmente?
- 9º) Qual a função de cada departamento da Igreja e como os departamentos se inserem na realidade da comunidade local?
- 10º) Como você vê a participação da AD da Liberdade em relação ao Bairro da Liberdade? A igreja tem um papel de inclusão nas questões da comunidade local? De que maneira isso ocorre?
- 11º) O que é um Quilombo para você? Ou o que é ser Quilombo, ter origem quilombola, na sua visão? A AD da Liberdade teve alguma participação no processo de certificação do Bairro como parte de um Quilombo Urbano?
- 12º) Você acredita que é possível ser quilombola e crente?
- 13ª) Você acredita que negros sofram algum tipo de discriminação no seu Bairro?
- 14º) Na sua igreja, você acha que há preconceito contra negros? Lembra-se de algum exemplo que tenha acontecido?
- 15º) Como você vê as religiões afro-brasileiras, como o candomblé, o tambor de mina e outros exemplos de religião de terreiro ou manifestações culturais como o Bumba Meu Boi
- 16º) O que você pensa sobre políticas de assistência social voltadas para o combate a exclusão de negros em seu Bairro?
- 17º) Como você enxerga a importância da cultura negra no seu Bairro?
- 18º) A questão da cultura negra ou da sua identidade é trabalhada de alguma forma pela Igreja ou mesmo no departamento que você faz parte?
- 19º) O que você acredita que a Bíblia defende em relação as pessoas negras, existe diferença entre negros e brancos segundo o seu entendimento do texto bíblico? Essa questão já surgiu em alguma pregação, reunião de departamento ou mesmo aula de Escola Bíblica Dominical?