

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE GEOGRAFIA

Juliana Silva de Oliveira

Religião e ancestralidade: Uma análise sobre a espacialidade da fé tradicional e o pentecostalismo na comunidade quilombola Ribeirão Grande-Terra Seca de Barra do Turvo-SP.

Trabalho de Graduação Individual apresentado ao Departamento de Geografia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para a obtenção do título de Bacharel em Geografia.

Orientação: Profa. Dra. Valéria de Marcos.

SÃO PAULO
2025

Dedicado a José, Gilvani e Priscila,
minha base e meu refúgio.

Agradecimentos

Em primeiro lugar, gostaria de agradecer à espiritualidade que me rege, a Deus e aos Orixás, por me guiarem em cada linha traçada, seja neste trabalho, seja na vida. Vocês estão e estarão comigo sempre, instruindo-me com a sabedoria e a proteção que só o divino poderia ofertar. Agradeço à minha mãe, Gilvani, por ser uma das maiores referências de força feminina, honestidade e trabalho duro que já vi. Mesmo sem entender muito bem o que faço, faz questão de me apoiar em cada plano e cada sonho, nunca me deixando cair nos buracos da vida. Agradeço à minha saudosa avó Maria Anunciada Pereira (in memoriam), por ter sido uma revolução de mulher, impulsionando sempre que podia nosso potencial para os estudos. Enquanto os inconvenientes nos importunava com perguntas descabidas, minha vó, como heroína, mandava na lata: "Primeiro os estudos, minha filha!" E assim foi, Vó! Agradeço à Priscila por ser minha melhor amiga e ainda de quebra me dar a sorte de chamá-la de irmã. Agradeço aos meus demais irmãos: Carol, Cleviston, Marcos e Sérgio, por serem minha referência, meu apoio e a minha proteção. Não poderia estar melhor acompanhada, obrigada por tudo, maninhos! Agradeço à minha família por me darem confiança e, com amor e genialidade, lembrar-me o quanto nossa ancestralidade é especial. Agradeço aos meus amigos, em especial à Ana Flávia, Clara Penz, Claus Stellfeld, Dayane Gois, Handerson Guedes, Isabela Bispo, Kaique Teles, Matheus Gastão, Thiago Nogueira e Uendel Pereira. Obrigada por me presentearem com a amizade, a leveza, o carinho e o apoio de vocês. Agradeço à minha orientadora, Valéria de Marcos, por todo suporte e apoio dado. Graças ao seu profissionalismo e dedicação, eu pude ter o direcionamento certo e a segurança para concluir este trabalho. Agradeço à comunidade quilombola de Ribeirão Grande-Terra Seca por compartilharem sua história tão rica com pesquisadores, estudantes e docentes. Sem esta abertura, este trabalho não seria possível. Agradeço aos amigos que o Vão pôde me presentear, em especial ao pessoal do LabCart, que além de me oferecerem muitas gargalhadas, foram a minha válvula de escape preferida durante a graduação. Por último, e não menos importante, agradeço ao meu pai, José Carlos de Oliveira (in memoriam), por ter feito das tripas-coração, junto de minha mãe, para me ofertar todos os recursos necessários para ser, acima de qualquer título, uma boa pessoa. Agradeço a ele por todo amor, companheirismo, cuidado e playlists musicais que só um pai poderia dar. Por todas as abdicações, por todas as noites e manhãs mal descansadas, por todos os *bom-dias* falsos que teve que dar nas portarias da vida para que hoje eu pudesse dar o sorriso mais genuíno do mundo. Foi graças a você, meu eterno mestre, que eu tive força para continuar e anotar seu nome aqui, assim como nos próximos títulos que virão, pode apostar! Ao homem que não precisou entrar na faculdade para ser o meu professor favorito. Ao homem por quem guardo um amor e uma saudade imensurável. Dedico a você, pai, a realização deste trabalho e dessa fase em minha vida.

RESUMO

OLIVEIRA. S. Juliana. **Religião e ancestralidade: Uma análise sobre a fé tradicional e o pentecostalismo na comunidade quilombola Ribeirão Grande-Terra Seca de Barra do Turvo-SP.** Trabalho de Graduação Individual - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2025.

O presente estudo analisa as dinâmicas religiosas na região onde se encontra a comunidade quilombola Ribeirão Grande-Terra Seca, em Barra do Turvo-SP, e busca compreender a relação entre a espiritualidade tradicional e a expansão das religiões evangélicas. A pesquisa, baseada em levantamentos bibliográficos e estatísticos, traça um panorama da identidade quilombola local e de seu desenvolvimento, articulado ao resgate ancestral por meio da espiritualidade. Manifestações como a Cantoria das Almas, a Mesada dos Anjos e a Dança de São Gonçalo materializam a ancestralidade, reafirmando a compreensão de que a morte não representa um fim, mas um ciclo dentro da experiência da vida. A partir dessa perspectiva, o estudo se aprofunda no papel do conceito de sagrado tradicional na organização social e na preservação do patrimônio imaterial da comunidade. Por fim, será investigado o impacto da ascensão do pentecostalismo na comunidade, abordando as mudanças culturais e sociais que têm surgido a partir desse fenômeno. A pesquisa analisará como a expansão das igrejas evangélicas tem influenciado a estrutura social local e as formas de manifestação religiosa, refletindo sobre a preservação da identidade cultural e a pluralidade religiosa, à medida que a comunidade enfrenta essas transformações.

Palavras-chave: Quilombo; religião; sincretismo; pentecostalismo.

ABSTRAT

OLIVEIRA. S. Juliana. **Religion and ancestry: an analysis of traditional faith and Pentecostalism in the quilombola community of Ribeirão Grande-Terra Seca de Barra do Turvo-SP.** Trabalho de Graduação Individual - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2025.

This study analyzes the religious dynamics in the region where the Ribeirão Grande-Terra Seca quilombola community is located, in Barra do Turvo-SP, and seeks to understand the relationship between traditional spirituality and the expansion of evangelical religions. Based on bibliographic and statistical surveys, the research outlines an overview of the local quilombola identity and its development, linked to the recovery of ancestral heritage through spirituality. Manifestations such as the Cantoria das Almas, the Mesada dos Anjos and the Dança de São Gonçalo materialize ancestral heritage, reaffirming the understanding that death does not represent an end, but a cycle within the experience of life. From this perspective, the study delves into the role of the concept of traditional sacredness in the social organization and in the preservation of the community's intangible heritage. Finally, the study will investigate the impact of the rise of Pentecostalism in the community, addressing the cultural and social changes resulting from this phenomenon. The research will analyze how the expansion of evangelical churches influenced the local social structure and forms of religious expression, reflecting the preservation of cultural identity and religious plurality, as the community faces these transformations.

Key-words: Quilombo; religion; syncretism; pentecostalism.

LISTA DE ANEXOS

ANEXO 1 - Quantidade de estabelecimentos religiosos em Barra do Turvo-SP em 2010.	70
ANEXO 2 - Quantidade de estabelecimentos religiosos em Barra do Turvo-SP em 2022.	71
ANEXO 3 - Árvore do Protestantismo	73

LISTA DE TABELAS

TABELA 1 - Situação fundiária do Vale do Ribeira em 1985	22
TABELA 2 - Caracterização simbólica das comunidades Ribeirão Grande, Terra Seca e Cedro.	31
TABELA 3 - O núcleo da devoção quilombola nas práticas tradicionais	39
TABELA 4 - Os elementos constituintes dos espaços sagrados na perspectiva da Nilce	47
TABELA 5 - Tipos de estabelecimentos religiosos localizados na comunidade Ribeirão Grande-Terra Seca	57

LISTA DE MAPAS

MAPA 1 - Região do Vale do Ribeira, destacando o município de Barra do Turvo-SP	13
MAPA 2 - Territórios quilombolas em Barra do Turvo-SP	25
MAPA 3 - Mapa coletivo da comunidade Ribeirão Grande e Terra Seca	49
MAPA 4 - Saberes e ocupações nas comunidades quilombolas de Ribeirão Grande e Terra Seca - Barra do Turvo-SP	50
MAPA 5 - Estabelecimentos religiosos em Barra do Turvo-SP	56

LISTA DE FIGURAS

FIGURA 1 - Diagrama de referência aos ancestrais e à primeira geração dos Remanescentes de Quilombo dos bairros Ribeirão Grande - Terra Seca	26
FIGURA 2 - Cosmograma Kongo	37
FIGURA 3 - Variação de igrejas em Barra do Turvo-SP no período 2010-2022	56

LISTA DE FOTOS

FOTO 1 - Santuário de Dona Nair	36
FOTO 2 - Momento da Cantoria das Almas em frente à capela.	41
FOTO 3 - Cruzes da Cantoria da Almas	41
FOTO 4 - Mesada de Anjo, casa de Dona Alexandra, em outubro/2014.	42
FOTO 5 - Espaços sagrados de Nilce	46

SUMÁRIO

Introdução	11
1. Território da Comunidade Ribeirão Grande Terra Seca	13
1.1. Características gerais: Vale do Ribeira	13
1.2. Contexto histórico da ocupação quilombola no Vale do Ribeira	14
1.3. Conflito fundiário: regularização de terras no Vale do Ribeira	19
1.4. Formação da comunidade Ribeirão Grande-Terra Seca	23
2. Expressões religiosas populares e cultura quilombola	28
2.1. A espiritualidade e a identidade de Ribeirão Grande-Terra Seca	28
2.2. A influência banto no quilombo	35
2.3. Os espaços e festejos do sagrado	38
2.3.1. Cantoria das Almas	40
2.3.2. Mesada dos Anjos	41
2.3.3. Dança de São Gonçalo	43
2.3.4. Os espaços sagrados	44
3. O avanço pentecostal sob a cultura quilombola a partir da comunidade Ribeirão Grande-Terra Seca	51
3.1. Evangélicos e raça: popularização pentecostal entre as camadas negras do Brasil	51
3.1.1. Origem e tipos de Igrejas Pentecostais	53
3.2. Dados sobre as Igrejas em Ribeirão Grande-Terra Seca	55
3.3. Vínculo pentecostal com a tradicionalidade com o quilombo Ribeirão Grande-Terra Seca	58
Considerações finais	62
Referências bibliográficas	63
Anexos	70

INTRODUÇÃO

Há mais ou menos 2 anos, o meu interesse pela temática religiosa surgiu baseado em uma conversa que tive com uma liderança indígena, pertencente ao norte brasileiro. Enquanto conversávamos sobre a questão climática, recebi, com surpresa, uma indagação vinda da liderança, relacionando as mudanças climáticas ao livro de Apocalipse, do Novo Testamento. A partir deste momento, fui tomada pela dúvida: o que o faria relacionar esses dois pontos, de certa forma, distintos?

Com o passar do tempo, ao me aproximar de pesquisas que tratavam do avanço pentecostal em comunidades tradicionais, percebi uma alta influência evangélica sobre a cultura dos territórios, bem como aos seus comunitários. A presença evangélica, neste contexto, torna-se um ponto a ser observado pelo potencial que tem para modificar não somente uma dinâmica religiosa, como também identitária, histórica e cultural. Quando se contextualiza para um território quilombola, essa discussão ganha novas camadas. A forte influência afro-brasileira, acompanhada de uma cosmovisão africana, formam uma estrutura ambígua para o pentecostalismo, que em parte busca os elementos afro para suas dinâmicas, ao mesmo tempo que se mostra divergente de tais crenças.

A partir deste contexto, o presente trabalho busca analisar como este avanço vem afetando a tradicionalidade e a identidade quilombola, propondo um debate sobre a construção de identidade quilombola associada ao espaço sagrado, a formação e os conflitos envolvendo o sincretismo religioso, o cultivo do catolicismo popular e a espiritualidade enquanto uma ponte de conexão para a ancestralidade. O trabalho é dividido em 3 capítulos. O capítulo 1 - Território da Comunidade Ribeirão Grande Terra Seca - tratará, inicialmente, da formação e ocupação quilombola no Vale do Ribeira, partindo então para o quilombo de Ribeirão Grande-Terra Seca, enfatizando sua construção histórica e a sua luta pelo direito da terra.

O capítulo 2 - Expressões religiosas populares e cultura quilombola - Neste capítulo, será abordado a construção da espiritualidade quilombola enquanto uma formação

identitária, trazendo os elementos e expressões que constituem o sagrado do território, como o catolicismo popular, bem como a relação com a ancestralidade.

O capítulo 3 - O avanço evangélico sob a cultura quilombola a partir da comunidade Ribeirão Grande-Terra Seca - encerra este trabalho apresentando como o pentecostal brasileiro se capilariza nas camadas negras. Serão também apresentados dados sobre o avanço pentecostal em Barra do Turvo e em Ribeirão Grande-Terra Seca. Por fim, o capítulo destrincha a relação entre o pentecostalismo e a comunidade, tratando das transformações ocorridas nas expressões tradicionais com a chegada das igrejas, bem como os seus impactos.

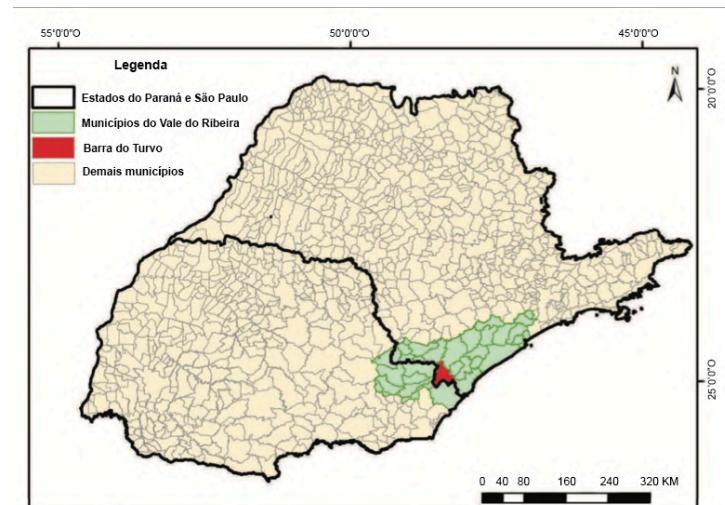
Antes de dar início a esta discussão, é preciso ressaltar que durante a pesquisa não foi possível a realização de um trabalho de campo para coleta de dados in loco, sendo a pesquisa desenvolvida a partir de levantamentos bibliográficos e, também, de uma entrevista concedida pela liderança da comunidade de Ribeirão Grande-Terra Seca, Nilce de Pontes Pereira do Santos.

1. Território da Comunidade Ribeirão Grande Terra Seca

1.1. Características gerais: Vale do Ribeira

A região da bacia hidrográfica do Vale do Ribeira do Iguape, costumeiramente chamada de Vale do Ribeira, encontra-se entre a divisa de São Paulo e Paraná, ocupando uma área total de 2.830.666 ha, dos quais 1.711.533 ha pertence ao sudeste paulista e 1.119.133 ha ao leste paranaense. A região abrange 23 municípios: Apiaí, Barra do Chapéu, Barra do Turvo, Cajatí, Cananéia, Eldorado, Iguape, Ilha Comprida, Iporanga, Itaóca, Itapirapuã Paulista, Itariri, Jacupiranga, Juquiá, Juquitiba, Miracatu, Paríquera-Açú, Pedro de Toledo, Registro, Ribeira, São Lourenço da Serra, Sete Barras e Tapiraí (DIEGUES, 2007).

MAPA 1 - Região do Vale do Ribeira, destacando o município de Barra do Turvo-SP



FONTE: BIASE, 2016, p.29: adaptado de IBGE e BERNINI (2015, p. 22).

O Vale do Ribeira recorta parte da área da Serra do Mar, estando entre o sudeste paranaense e o sul de São Paulo, podendo ser dividido entre o Alto, Médio e Baixo Ribeira. O Alto Ribeira contempla a região da serra, cobrindo a parte montanhosa do Vale do Ribeira e tendo seus limites divisórios nos municípios Iporanga, Apiaí, Ribeira e Itaoca; o Médio Ribeira acompanha grande parte do Rio Ribeira, passando pelas cidades

Eldorado, Sete Barras, Juquiá, Jacupiranga e Registro; o Baixo Ribeira faz o recorte de áreas planas, passando por Paríquera-Açú e Cananéia, desembocando no litoral (DIEGUES, 2007; ROSS, 2002).

A região apresenta uma grande diversidade ecológica, destacando-se pelo grau de preservação ambiental. Estima-se que o Vale do Ribeira é o maior recorte contínuo de Mata Atlântica do país, representando 21% das regiões remanescentes da Mata Atlântica (GIACOMINI, 2010). Essa diversidade, possivelmente por decorrente de sua localização isolada, somada à baixa exploração humana sobre seus recursos naturais, é um grande objeto para a conservação e preservação florestal. O interesse legal sobre a biodiversidade do território é notório, sendo mais da metade da região resguardada por algum sistema de proteção legal, que se divide em diversos modelos. A região conta com 3 estações ecológicas, 10 parques estaduais, 8 áreas de proteção ambiental, 3 áreas de interesse ecológico, 3 reservas extrativistas, 2 reservas particulares e 5 reservas de desenvolvimento sustentável, sendo duas delas em Barra do Turvo (MARTINES, 2020).

O Vale do Ribeira ainda é reconhecido como Patrimônio Histórico e Ambiental da Humanidade pela UNESCO, pois além de apresentar uma grande riqueza ambiental, também é de grande valor histórico, concentrando o maior número de sítios arqueológicos tombados no estado de São Paulo (GIACOMINI, 2010).

1.2. Contexto histórico da ocupação e formação quilombola no Vale do Ribeira

Inicialmente, o primeiro registro de presença humana no Vale do Ribeira fora datado como pré-colombiano, constituído pelas populações indígenas que utilizavam a região como rota de passagem para o acesso ao litoral em busca de pesca (MARTINES, 2020; GIACOMINI, 2010). Todavia, é o período colonial que se destaca como um elemento propulsor à ocupação demográfica na região.

Com a chegada dos portugueses em São Paulo, a busca por minérios e pedras preciosas foi despertada pelos colonos, que logo viram a região do Vale como promissora à exploração. A partir do séc. XVI, o ciclo do ouro foi instaurado na região após este ter

sido encontrado na região do Alto e Médio Ribeira, em Cananéia e no litoral paranaense (DIEGUES, 2007). Com o auxílio do fluxo do Rio Ribeira, os exploradores transportavam o minério até Apiaí e Iporanga, que posteriormente seria fundido em Iguape.

Durante o período áureo, a região do Alto Ribeira passou por rápidas transformações, gerando um grande fluxo de escravizados para a região, impulsionado pelas descobertas de novas jazidas. Inicialmente, a população estava dispersa pelo Vale, todavia, com a descoberta do Morro do Ouro, houve um movimento para integrar melhor os recém-chegados à região. Em 1771, foi criado o primeiro povoado da região, em Apiaí, enquanto que em Iporanga o ritmo populacional vinha numa crescente, influenciado pela mineração e pela agricultura, o que facilitou a elevação do atual município ao nome de freguesia, em 1832 (DIEGUES, 2007; GIACOMINI, 2010). Outras áreas foram ganhando destaque na corrida do ouro, como Xiririca (atual Eldorado Paulista) que, segundo Diegues, detinha uma quantidade expressiva de escravizados para o trabalho na mineração. A ocupação negra na região do Vale do Ribeira acompanhou o estabelecimento das atividades produtivas na região, com destaque no período aurífero, em que indígenas e, principalmente, negros, formavam a massa de trabalho braçal, constituindo-se em grande número pelos municípios da região. O crescimento populacional movido pelo ouro somente foi decaído no fim do séc. XVIII, com o descobrimento de jazidas em Minas Gerais, o que modificou a principal atividade produtiva na região do Vale e, consequentemente, o seu fluxo de migrações. Com o fim do ciclo aurífero, os produtores e comerciantes do Vale do Ribeira, necessitados em ter uma nova matéria-prima para ser explorada, beneficiaram-se das transformações geradas pela transferência da família real no Brasil. Com a chegada da realeza ao Rio de Janeiro, a demanda por arroz nos centros urbanos aumentou, impulsionando o cultivo do grão na região do Vale do Ribeira em contraposição ao declínio do ciclo aurífero (GIACOMINI, 2010). A produção de arroz rapidamente se apoderou da força de trabalho escravizada para sua expansão mercadológica na região, tornando-se o principal giro econômico para os municípios. Após o decaimento da atividade mineradora, houve, por parte dos donos de terra, uma concentração de investimentos na monocultura de arroz, o que reanimou a economia local, movimentando a massa de escravizados na região.

Em 1836 a região concentrava 100 dos 109 engenhos de beneficiamento de arroz instalados na província e em 1852 já eram 107 na região. Outra medida do crescimento econômico da região era a quantidade de escravos que, em 1836, representavam 28,9% da população total, um índice superior à média da Província, que era de 26,6% de população escrava. (MULLER¹, 1980, p.36, apud GIACOMINI, 2010, p.98).

A atividade produtiva de grãos seguiu sendo primordial para o estabelecimento e fluxo das populações negras pela região, dominando o mercado produtivo do Vale do Ribeira, até a metade do séc. XIX, quando foi perdendo espaço no comércio e, assim, entrando em um declínio que atingiu todo o quadro produtivo e populacional do Vale.

Na segunda metade do séc. XIX e início do séc. XX, o cenário produtivo de arroz já não se mostrava tão favorável aos produtores do Vale, que enfrentavam concorrência vinda de outras regiões do país. Somado a isso, o mercado brasileiro como um todo passava por transformações que inviabilizavam o modelo até então adotado no sudeste paulista, voltando-se cada vez mais à cafeicultura, contando ainda com a chegada de novos imigrantes, além dos avanços constitucionais ocorridos na época visando o fim da escravatura, como a aprovação da Lei Eusébio de Queiroz, o que encarecia a força de trabalho escravizada². A economia local do Vale do Ribeiro sofreu novamente um golpe que mudaria os rumos da população negra na região.

O declínio causado com o crescimento da cultura cafeicultora, catalisado com a construção da linha ferroviária que ligava São Paulo e as demais cidades produtoras de café ao Rio de Janeiro, gerou um efeito cascata para a desestruturação econômica e populacional das áreas sob a cultura do arroz no Vale do Ribeira. Houve um esvaziamento entre os habitantes, em que parte dos produtores migraram para a região litorânea de São Paulo, tornando-se comerciantes locais³; os escravizados, estando num contexto ocioso do uso de sua força de trabalho, aumentaram o número de ocupações de

¹MULLER, Geraldo. Estado, Estrutura Agrária e População: ensaio sobre estagnação e incorporação regional. Cadernos CEBRAP. Petrópolis, Vozes/CEBRAP, nº 32, 1980.

² GIACOMINI, 2010.

³ DIEGUES, 2007.

comunidades rurais pelo Vale do Ribeira (SOUZA, 2016)⁴, chegando em alguns casos a receberem as terras de seus antigos proprietários que, atingidos pela crise agrícola, abandonavam-as (ou as doavam para seus escravos)⁵. Os negros usufruíam das técnicas aprendidas nos afazeres agrícolas para adotar uma agricultura doméstica, que se tornou predominante na região como um todo após o declínio econômico. A manutenção do cultivo agrícola tradicional foi essencial, inclusive, para o estabelecimento de relações comerciais entre as comunidades e as cidades e vilas próximas, em que se negociavam excedentes da produção quilombola, integrando-se ao circuito econômico local⁶.

As comunidades, apesar da geografia isolada do Vale do Ribeira, não estavam, de fato, completamente isoladas. Ainda que tivessem grandes dificuldades quanto aos acessos externos, elas tinham internamente uma autonomia produtiva, além de trabalharem coletivamente, por meio de mutirões, o estabelecimento de pessoas na região (SOUZA, 2016; GIACOMINI, 2010). As relações parentais viravam um facilitador para este processo, sendo uma influência para que familiares se estabelecessem na região próximos uns dos outros, constituindo pequenas vilas e bairros⁷. A formação familiar também era impactada, com os relacionamentos sendo estabelecidos entre famílias próximas, o que contribuía para a consolidação de novas gerações já enraizadas no território (GIACOMINI, 2010)⁸.

Mesmo considerando as histórias diferenciadas dos bairros negros do Vale do Ribeira, podemos constatar que a origem familiar delineou os atuais limites territoriais desses bairros, nos quais nomes de determinados lugares se associam a certos grupos de parentesco. Ou seja, esse processo deu-se tanto por aposseamento como por compra. Os filhos se casam e vêm a construir suas casas próximas à moradia dos pais, formando vilinhas. Tal procedimento acontece nas comunidades de

⁴ Em alguns casos, os negros se apoderavam de sua alforria, ocupando o território como camponeses livres (FERREIRA, 2020).

⁵ GIACOMINI, 2010.

⁶ Apesar do estabelecimento de relações comerciais com cidades próximas, as comunidades não eram capazes de suprir grandes demandas, mantendo-se sobre o status de pequenas produtoras (SOUZA, 2016).

⁷ Giacomini (2010) aplica a nomenclatura de “bairro rural” ao se referir sobre as primeiras formações de comunidades negras no Vale do Ribeira.

⁸ Todavia, é preciso destacar que a formação de casamentos e uniões entre parentes não era uma totalidade, havendo também uniões entre diferentes famílias.

quilombos, em que se vê uma vilinha, centrinho ou patrimônio, como eles denominam, quando há concentração das casas próximas umas das outras, a escola, a igreja, um espaço de uso comum (lazer). (GIACOMINI, 2010, p. 265)

Em meados do séc. XIX, ao passo em que essas comunidades⁹ estavam se formando e ocupando seus lugares pelos planaltos do Ribeira, o processo para a obtenção e regularização de terras estava passando por transformações. A política fundiária tornou-se confusa após a proibição da concessão de sesmarias em 1822, uma vez que não houve, posteriormente, uma regulamentação que estruturasse a organização fundiária diante da posse de terras¹⁰. A Lei de Terras de 1850, neste sentido, buscava suprir esta demanda e adaptar a organização fundiária brasileira e, segundo Westin (2020), seria uma chance para formular um processo de reforma agrária que validasse a ocupação feita pela massa de pequenos proprietários. Todavia, a política formulada de posse e regularização foi condicionada à situação financeira do solicitante, interferindo negativamente no acesso de pobres e negros livres (WESTIN, 2020). Neste contexto, as Terras Devolutas estariam disponíveis para serem negociadas pelo Estado, havendo, inclusive, a proibição de qualquer meio de aquisição desses terrenos que não fosse pela compra¹¹. O Império brasileiro, influenciado pelo interesse de grandes proprietários de terras, entendia como benéfico para a administração de terras que o preço para venda de lotes fosse alto e que houvessem taxas para aqueles que quisessem regularizar sua situação, ampliando a desigualdade de acesso à terra tanto para a obtenção, como para sua regularização, o que propiciou condições adequadas para uma política voltada à concentração de terras em favorecimento aos grandes fazendeiros¹², fato este que iria chegar para os dias atuais.

A Lei de Terras serviu de base para que latifundiários recorressem ao governo e até aos tribunais para ampliar suas propriedades. No lado

⁹ Vale ressaltar que as comunidades não eram exclusivamente negras, tendo a presença de outros recortes étnicos compondo as primeiras ocupações.

¹⁰ MEMÓRIA DA ADMINISTRAÇÃO PÚBLICA BRASILEIRA. Lei de Terras, s/d.

¹¹ BRASIL. Lei N° 601, de 18 de Setembro de 1850.

¹²WESTIN, 2020.

oposto, sem dispor de informação, dinheiro ou influência, muitos sitiantes perderam suas terras. A anistia¹³ foi prorrogada várias vezes, beneficiando posseiros que invadiram terras públicas depois de 1850. Após a derrubada da Monarquia e a imposição da República, a elite agrária continuou no comando do país e a concentração fundiária, embora guiada por novas regras, pouco mudou. (WESTIN, 2020.)

Souza (2016), apesar de destacar a autonomia no desenvolvimento espacial destas comunidades, abordou para este processo a demanda do poder público quanto a uma melhor resolução sobre a regularização fundiária, desenvolvimento agrícola e melhorias no acesso a serviços essenciais, como saúde e educação, que apresentavam grande precariedade, expondo as comunidades a um quadro de vulnerabilidade social sensível¹⁴.

1.3. Conflito fundiário: regularização de terras no Vale do Ribeira

Giacomini (2010) destaca que o processo para discriminação e regularização das Terras Devolutas foi lento, iniciando-se após a instauração da República, sob a responsabilidade dos Estados da Federação. A autora pondera que, para o caso do Vale do Ribeira, o Estado de São Paulo foi ineficaz em suas primeiras ações, iniciando-as tarde, ao fim da década de 1930, e não conseguindo finalizá-las, gerando um cenário confuso quanto à definição de terras. A configuração das leis sobre a discriminação e regularização foi um ponto difícil para o prosseguimento das ações de regularização, sofrendo constantes alterações e atualizações quanto à política de concessão e a administração desses processos, o que acarretava na perda de terras públicas para setores fundiários privados (DUARTE, 2012). Um exemplo dessas alterações é a Lei de Revisão Agrária¹⁵, que foi criada numa proposta em favor do pequeno agricultor, estabelecendo uma política tributária progressiva, além de isenção e facilidades na compra de terreno para o pequeno proprietário. Todavia, a lei sofreu

¹³ Westin (2020) se refere ao processo de anistia concedido àqueles que haviam invadido terras e seriam penalizados pela Lei de Terras de 1850, denominando-os posseiros mais adiante na citação.

¹⁴ A região do Vale do Ribeira apresenta o desenvolvimento mais baixo em comparação às demais regiões do estado de São Paulo, sendo Barra do Turvo um dos municípios com um dos IDHs mais baixos da região (FERREIRA, 2020; SOUZA, 2016).

¹⁵ SÃO PAULO. Lei nº 5.994 de 30 de dezembro de 1960.

ataques da oposição e, posteriormente, teve modificado seu caráter inicial, havendo cortes em sua proposta tributária¹⁶ (DUARTE, 2012). A falta de clareza persistente abriu caminho para a fragmentação territorial, aumento de casos de abertura de posse irregular e conflitos de terra, gerando perdas para as comunidades rurais do Vale do Ribeira. Em meados da década de 1960, a Superintendência para o Desenvolvimento do Litoral Paulista (SUDELPA) e a Procuradoria do Patrimônio Imobiliário (PPI) se associaram para iniciar uma tentativa de regularização fundiária na região do Vale do Ribeira¹⁷. Segundo Giacomini (2010), durante o processo de demarcação, as instituições desconsideraram as áreas de uso comum, fragmentando a região em glebas e, com isso, gerando uma série de conflitos, o que fazia com que muitas famílias vendessem suas glebas para compradores de fora da comunidade já estabelecida na região. A comunidade Cangume, por exemplo, passou por um grande assédio de fazendeiros e pessoas de fora da região que buscavam áreas para aquisição mais baratas. A crescente entrada de novas pessoas nas comunidades trouxe desconforto para o grupo presente na região "pois este se viu obrigado a repartir individualmente e com precisão trechos de roças que eram usados de formas familiares, coletivas e com limites indefinidos, e não havia cercas no entorno" (GIACOMINI, 2010, p.283). Essa situação se repetiu em outras localidades, gerando perdas e disputas territoriais entre posseiros¹⁸ que, principalmente após a década de 1960, adentraram fortemente a região do Vale do Ribeira se utilizando das brechas institucionais e da falta de ação estatal em regularizar as posses na região. Foi neste contexto que aumentou o número de terrenos privados dentro das comunidades, como no caso da comunidade quilombola Praia Grande:

Enfim, todos esses fatos que aconteceram no desenrolar desse processo de ação discriminatória nos ajudam a entender como as pessoas "de fora" da comunidade entraram se apossando do território, gerando

¹⁶ Segundo Duarte (2012): "A proposta da "Lei de Revisão Agrária" era norteada pelas seguintes proposições: dar sentido social ao Imposto Territorial Rural (ITR), que seria cobrado em função do tamanho e da produtividade da terra, com taxação progressiva das terras: quanto maior a área da propriedade e menor a produção, maior seria o imposto cobrado, e isenção do pequeno proprietário (p.41)." Todavia, segundo o autor, o recurso do ITR foi retirado da Lei.

¹⁷ "O Vale do Ribeira era considerado uma das regiões do Estado em que havia muitas terras devolutas estaduais, motivando a ação titulatória dessas terras." (GIACOMINI, 2010, p.274).

¹⁸ É importante contextualizar que, dentre os posseiros, estavam também incluídas algumas comunidades atualmente reconhecidas como quilombolas.

conflitos, derrubaram as matas nativas para praticarem atividade da pecuária. Hoje, parte das terras da comunidade está em posse de pessoas “de fora”, de sorte que os moradores do quilombo de Praia Grande estão encurralados em pequenas glebas que restaram e à espera do Estado, para restituir suas terras. Dos 1.343 ha., 416 são devolutas e 868 ha. são particulares, num total de 26 famílias que moram na comunidade (GIACOMINI, 2010, p.285-286).

A região se tornou notavelmente conflituosa, chegando a atingir, no período entre 1982 e 1986, 75 focos de conflitos, o maior número de conflitos por posse de terra em São Paulo até aquele momento, envolvendo 1.759 famílias (DUARTE, 2012). No meio deste cenário, as políticas implementadas ainda apresentavam ineficácia, não conseguindo contornar o avanço das propriedades privadas, e muito menos agilizar a titulação de terras e a regularização das terras devolutas ocupadas ou não. Em seu estudo, Duarte (2012) destaca a lenta resolução da questão fundiária no Vale do Ribeira, evidenciando o baixo avanço na regulamentação das terras entre 1982-1986¹⁹.

No Vale do Ribeira está a maior concentração de terras devolutas do Estado de São Paulo. Além disso, 40% da região tem situação de posse irregular, o equivalente a 700 mil hectares. Desta área, 600 mil hectares o Estado não conseguiu determinar definitivamente seu título de propriedade, sendo que cerca de 335 mil hectares não possuem sequer ações discriminatórias propostas [...] Estes 700 mil hectares estão ocupados por posseiros e grileiros, bem como por proprietários que dispõe de títulos legítimos, outorgados pelo Estado, há muitos anos. (DUARTE, 2012, p.44-45)

¹⁹ A citação aborda um recorte de dados de 1982-1986 (DUARTE, 2012).

TABELA 1 - Situação fundiária do Vale do Ribeira em 1985

Situação Dominial	Áreas em hectares
A serem discriminadas (discriminação, demarcação e legitimação de posses)	640.000
Processos discriminatórios judiciais em curso (trabalhos topográficos de demarcação, e legitimação das posses)	220.054
Discriminação judicial encerrada (falta o Plano Geral de legitimação de posses conduzido pela PGE)	230.290
Terras discriminadas administrativamente (com implantação de núcleos de colonização)	160.000
Terras já discriminadas e legitimadas as posses (com expedição de título de domínio)	349.000
Total da área do Vale do Ribeira	1.600.000

FONTE: SÃO PAULO, 1986a apud DUARTE, 2012, p.45

A partir dos dados da TABELA 1, ficam expressas as consequências causadas pela falta de uma política efetiva quanto à resolução fundiária do Vale do Ribeira, que teria pela frente um grande desafio, já que quase metade do território da região estava pendente no processo de discriminação. A pressão popular foi inevitável e, dentre suas cobranças, estava a pauta da reforma agrária. Neste sentido, as demandas populares e o cenário confuso da organização judicial influenciaram na criação de novas políticas para tentar solucionar esta situação. Para contornar rapidamente a falta de organização, foi elaborado em 1985, a partir do Plano Diretor de Desenvolvimento Agrícola do Vale do Ribeira (MASTERPLAN) o Programa de Regularização, que tinha a responsabilidade de regularizar cerca de 700 mil hectares em até 2 anos. A medida cumpriria parte do seu papel, ainda que deixando rastros problemáticos, como casos de titulação e destinação de áreas em quilombos para pessoas externas às comunidades (DUARTE, 2012). O quadro de regulamentação ganha novas projeções com a Constituição de 1988, que

reconhece oficialmente a ocupação de comunidades remanescentes de quilombos e a responsabilidade governamental em prover tais direitos.

Art. 68. Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos. (BRASIL, 1988)

A partir deste reconhecimento, as estruturas estaduais e federais tiveram de se reorganizar para o cumprimento do artigo. Os órgãos federais do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), a Fundação Cultural Palmares (FCP) e, estadualmente, o Instituto de Terras do Estado de São Paulo (ITESP) levaram à frente os processos de identificação, reconhecimento e regularização em SP, com enfoque para o Vale do Ribeira, onde se encontra a maior concentração de quilombos no estado de São Paulo. A atuação do ITESP ganha destaque, tendo a responsabilidade de identificação e reconhecimento, além de assessorar as comunidades, elaborando os Relatórios Técnicos Científicos (RTC) para o andamento da titulação, de responsabilidade do INCRA conforme decreto nº 4.887 de 20 novembro de 2003. Todavia, é preciso salientar a lentidão quanto aos processos até a conclusão da titulação, pois desde 2003 o INCRA titulou apenas 1 comunidade em toda a região do Vale do Ribeira, a comunidade de Ivaporunduva²⁰, enquanto que, a partir de uma lista preparada pelo movimento quilombola, o ITESP identificou a existência de 51 comunidades, número este que pode chegar a 78 segundo o Movimento dos Ameaçados por Barragens (MOAB) e a Equipe de Articulação e Assessoria das Comunidades Negras (EAACOME)²¹.

1.4. Formação da comunidade Ribeirão Grande-Terra Seca

Após o declínio produtivo no Vale do Ribeira, a ocupação das comunidades se espalhou pelo espaço e, nesse sentido, os primeiros contatos entre a região que formaria futuramente Ribeirão Grande-Terra Seca e aqueles que seriam conhecidos como os

²⁰ O INCRA considera somente como titulada a comunidade de Ivaporunduva, todavia o órgão tem processos abertos com outras comunidades, tendo publicado o decreto de regularização em Diário Oficial (DO) da comunidade Pedro Cubas e lançando a portaria em DO das seguintes comunidades: Mandira; Galvão; São Pedro; Bairro do Porto Velho; Cangume; Pedro Cubas de Cima; Praia Grande. A comunidade Poça já teve sua RTID elaborada, enquanto que estão em processo de elaboração a RTID das seguintes comunidades: Ribeirão Grande/Terra Seca; Sapatu; Piririca; Pilões (INCRA, 2024).

²¹ GIACOMINI, 2010.

ancestrais fundadores²² se dá em torno desta transição. Nesse processo, destaca-se a memória de Miguel de Pontes Maciel, considerado o fundador da comunidade que viria a se tornar Ribeirão Grande, após migrar para a região junto com sua família (SILVA, 2008). Vale ressaltar que existem duas versões distintas sobre a trajetória da família Pontes Maciel na região. De acordo com a RTC, o pai de Miguel, Joaquim de Pontes Maciel, teria sido abandonado por seu senhor após a descoberta de minérios em Minas Gerais e, então, teria migrado para uma região próxima de onde se estabeleceria a comunidade. Já segundo os relatos de Nilce, Joaquim fugiu da senzala junto com sua família e se estabeleceu na região (BIASE, 2016; MARTINES, 2020). Independentemente de ter sido abandonado ou fugido, Joaquim buscou um novo território para se assentar e desenvolver um cultivo de autoconsumo, dirigindo-se para a região de Indaiatuba. Em 1817, ele migra para a região que futuramente daria lugar à comunidade Reginaldo, onde pôde se estabelecer junto de seus 11 filhos (sendo Miguel o quarto) (SILVA, 2008). Miguel, recordado no imaginário popular local como uma figura de coragem e liderança, muda-se para Indaiatuba, seguindo, posteriormente, para região onde se formaria a comunidade de Ribeirão Grande-Terra Seca.

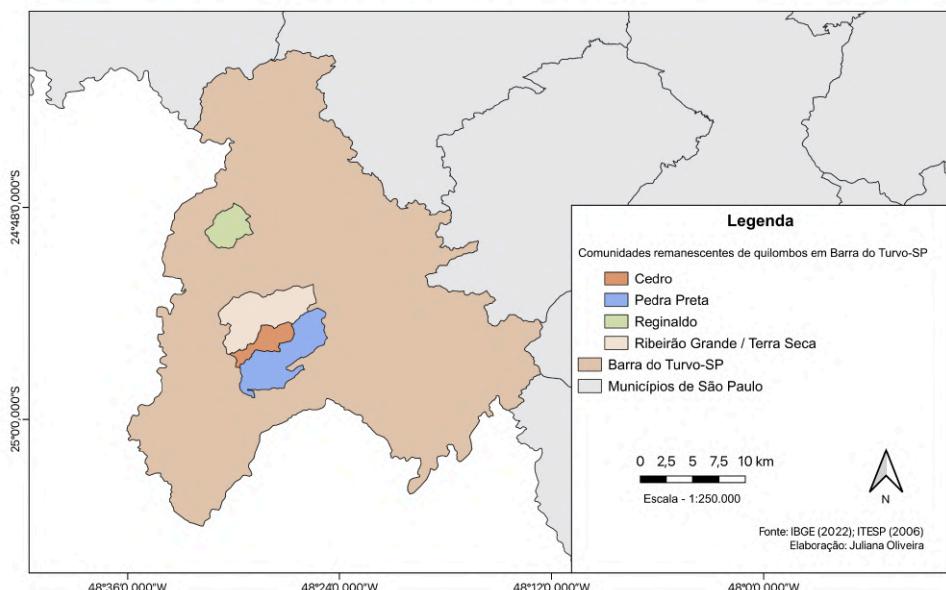
De acordo com o laudo, Seu Miguel deixa ainda jovem o Reginaldo e, tal como o pai, vive por um tempo específico em Indaiatuba. Lá, casa-se duas vezes e, no segundo casamento (com Josefa Xavier da Rocha), se torna grande amigo do seu cunhado, o Benedito Rodrigues de Paula, com quem futuramente funda o quilombo do Ribeirão Grande- Terra Seca. (MARTINES, 2020, p.36).

A partir do laço criado com Benedito, Miguel ganhou um parceiro para a produção do autoconsumo familiar. Em busca de novos terrenos para o plantio, o grupo nutria o costume de constantemente migrar para outros lugares, intercalando as áreas de roça. Mudam-se temporariamente para o Reginaldo, onde conhecem o terceiro ancestral, Pacífico Morato, com quem, seguindo o costume de constantes mudanças, migram para o

²² São reconhecidos como ancestrais fundadores de Ribeirão Grande-Terra Seca (e comunidades adjacentes) as seguintes pessoas: Miguel de Pontes Maciel, Benedito Rodrigues de Paula e Pacífico Morato de Lima (SILVA, 2008).

“Perovado” ou “lugar das perobas”²³, atual região da Terra Seca (SILVA, 2008) . O trio se dispersou após chegar na atual área da Terra Seca, sendo Benedito o único a ficar em “Perovado”, enquanto que Miguel se instalou na região onde atualmente fica Ribeirão Grande e Pacífico na região do Cedro, área que atualmente também forma uma comunidade quilombola em Barra do Turvo. Posteriormente, foi formada uma quarta comunidade em Barra do Turvo: Pedra Preta²⁴ (a partir do MAPA 2, é possível identificar a localização das regiões citadas).

MAPA 2 - Comunidades remanescentes de quilombos em Barra do Turvo-SP²⁵



FONTE: IBGE (2022); ITESP (2006). Elaboração: Juliana Oliveira (2025)

Seguindo com a ideia de se estabelecerem localmente, Miguel, Benedito e Pacífico formaram, por meio de seus descendentes, uma base comunitária densa (como exemplifica o diagrama presente na FIGURA 1). A descendência dos ancestrais segue presente no território, tendo como grande representante e ponte entre o passado e

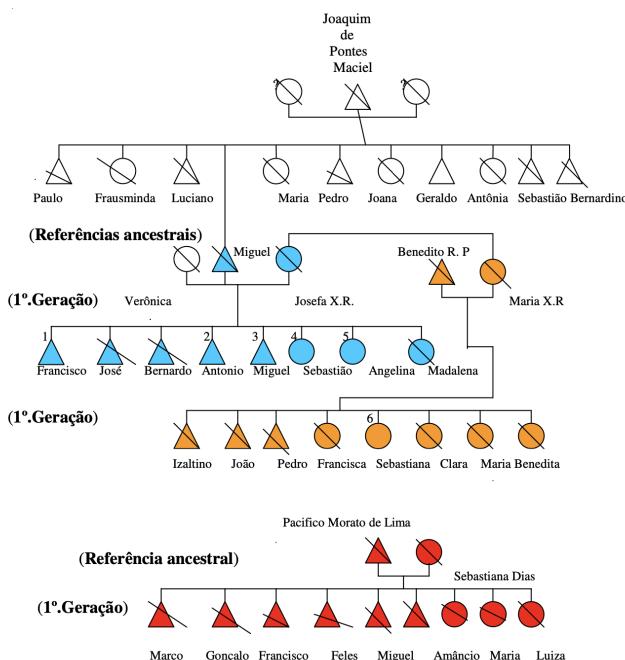
²³ Perovado ou Lugar das Perobas faz alusão à árvore Peroba, comum na região de Terra Seca. (SOUZA, 2016; SILVA, 2008)

²⁴ MARTINES, 2020; SILVA, 2008.

²⁵ Há divergências quanto à quantidade de comunidades presente no município, em que o Censo 2022 reconhece 5 territórios quilombolas (dentre estes, um é descrito como um conjunto de quilombos) ocupando a área de Barra do Turvo, enquanto que a FCP reconhece 6 comunidades, são elas: Paraíso e Pedra Preta, Cedro, Reginaldo, Ilhas, Ribeirão Grande e Terra Seca (sendo as duas últimas certificadas de forma separada). (FCP, 2024)

presente no quilombo a figura de Nilce de Pontes Pereira dos Santos, líder comunitária e bisneta de Miguel Pontes Maciel. Enquanto liderança, Nilce assume um papel de vanguarda, sendo a primeira e atual presidente da Associação dos Remanescentes dos Quilombos dos Bairros Ribeirão Grande e Terra Seca e representante da Coordenação Nacional das Comunidades Quilombolas (CONAQ) na Articulação Nacional de Agroecologia (ANA) (BIASE, 2016). Em sua atuação, Nilce carrega as principais demandas trazidas pela comunidade: o reconhecimento e titulação da comunidade, assim como a defesa do território e dos comunitários em si.

FIGURA 1 - Diagrama de referência aos ancestrais e à primeira geração dos Remanescentes de Quilombo dos bairros Ribeirão Grande - Terra Seca



Legenda: → Pessoa falecida; → Independente do sexo; → sexo feminino; → sexo masculino; → União (casado ou amigado); → Irmãos; → Falta informação; → Família de Benedito Rodrigues de Paula; → Família de Miguel Pontes Maciel; → Família de Pacifico Morato de Lima. FONTE: SILVA, 2008.

Segundo Giacomini (2010), a região de Ribeirão Grande-Terra Seca enfrentou grandes divergências entre a população local e o poder público. Havia um falta de alinhamento entre os objetivos e processos trabalhados pelas comunidades locais e os projetos estatais para região, o que gerava conflitos. A falta de alinhamento quanto às dinâmicas ambientais e rurais na região gerava penalizações ao modo de vida das comunidades, à medida que se intensificava a implementação de uma política de conservação baseada em UCs na região. Além de enfrentar a perda de terras e pressões institucionais, o quilombo também estava sujeito a episódios de violência. Um exemplo disso foi o assalto a um idoso da comunidade, que, segundo relatos, teve sua casa invadida e foi amarrado por criminosos em um dos cômodos enquanto seus pertences eram roubados (SILVA, 2008). Por meio da ação e do reconhecimento conjunto, somado à ação de lideranças, igreja e movimentos sociais, a comunidade conseguiu pressionar o poder público para terem seu território resguardado e sua cultura tradicional, utilizada no uso da terra respeitada. Atualmente, a comunidade está sob uma Reserva de Desenvolvimento Sustentável dos Quilombos de Barra (RDSQBT), o que traz um reconhecimento das autoridades sobre os modos tradicionais praticados pelos quilombolas para o plantio, mas que, não obstante, ainda não lhes permite terem uma completa autonomia sobre seu território, que ainda aguarda pela titulação do INCRA.

2. Expressões religiosas populares e cultura quilombola

2.1. A espiritualidade e a identidade de Ribeirão Grande-Terra Seca

Silva (2008), autor da RTC da comunidade de Ribeirão Grande-Terra Seca, correlaciona esta ideia de construção afetiva à cultura caipira abordada por Antonio Cândido em *Os Parceiros do Rio Bonito*, em que o senso de solidariedade, demonstrado principalmente nos mutirões, se mistura também à prática religiosa, com a participação comunitária para promoção de rezas e encontros pastorais. Essas características sintomáticas do laço emocional coletivo criado entre o grupo se reproduzem emocional e estruturalmente no espaço que ocupam, seja por meio da construção de capelas, realizações e organização de festas, assim como do desígnio de áreas e símbolos para o cultivo da fé. A solidariedade, abraçada ao senso coletivo, mistura-se a esses elementos sendo promovida por meio do preparo e compartilhamento da comida e pela celebração dos elementos sagrados.

[...] há nos bairros uma solidariedade que se exprime pela participação nas rezas caseiras, nas festas promovidas em casa para cumprimento de promessas, onde a parte religiosa, como se sabe, é inseparável das danças. Quando, por exemplo, é muito grande o número de inscritos para promover a festa mensal da capela, um morador que tem promessa a cumprir pode trazer a imagem a sua casa: há reza, distribuição de alimentos e, depois, fandango. Geralmente a primeira parte se desenvolve durante o dia, a segunda, à noite. (CÂNDIDO, 2003, p.98 apud SILVA, 2008, p.23-24).

Sob a visão de Cândido, a relação de fé construída nos bairros rurais se mostra ligada ao espaço. As práticas que intermediam essa relação, cultivadas sob forte influência católica, foram passadas na forma de rezas, festejos e promessas. Entre depoimentos e conversas com pesquisadores, como Biase (2016) e Ferreira (2020), os comunitários de Ribeirão Grande-Terra Seca detalham como essa relação com a religiosidade foi cotidianamente trabalhada em um campo afetivo, mas também enquanto uma ferramenta de relacionamento com o espaço. É interessante destacar que parte dos relatos vindos dos comunitários, já em fase adulta, retornam à infância, uma fase de

formação, introdução à cultura e criação de laços com o entorno que, misturando-se com brincadeiras e trocas fraternais, inconscientemente, trabalham o cotidiano da comunidade (FERREIRA, 2020). Nego Bispo, em sua obra *A terra dá, a terra quer* (2023), explora a brincadeira na relação entre a criança e o território como uma forma de se conectar à natureza do espaço e estabelecer uma comunicação com seu modo de viver e com a vida que há dentro do lugar, incluindo a fauna e flora. As brincadeiras, nessa relação, são meios de aprendizagem, em que a criança se prepara para viver sob aquele espaço, reproduzindo técnicas aprendidas com os mais velhos, numa lógica que foge de uma ideia de trabalho, mesmo que envolva o espaço de produção, como os roçados e os engenhos. Trata-se de uma integração, um caminho que une os afazeres e a cultura tradicional, vinda dos mais velhos para a vivência infantil. Neste contexto, sob a ótica adulta de Bispo, o período da infância atua como um lugar de encontro com a figura ancestral, em que esta assume um papel formativo para seu sucessor, como é possível notar a partir da fala de dona Nair, comunitária do quilombo, em entrevista com Ferreira (2020):

Antigamente, quando nós éramos criança, brincava de tanta coisa. Andava em cavalo em pelo mesmo. Nadava no rio quem sabia. Eu não aprendi a nadar. Cortava um cipó no mato, amarrava um pau no meio e saltava. [...] Em casa brincava de casinha, fazia taipinha, panelinha. As meninas brincavam de fazer colarzinho de semente, de flor de paineira, de outras coisas. Outra brincadeira era de corre-corre, gostava de brincar de bandeirinha. Nós não brincava de boneca comprada, fazia de sabugo de milho. (Nair em entrevista com Ferreira; FERREIRA, 2020, p.59)

Nota-se uma construção de infância em contato direto com o modo de viver quilombola, onde o cotidiano infantil conversa com o meio e utiliza alguns de seus elementos. O contato com a cultura dos mais antigos se torna, neste contexto, uma das pontes para o cultivo da devoção, que se difunde pelo espaço através de figuras de santos, comemorações e preceitos. Esta relação, em questão, é intensa, à medida que adentra a rotina da comunidade, trabalhando a própria identidade do sujeito quilombola pela

devoção. Nilce, em entrevista com Martines (2020), relata como a devoção se expressa de forma subjetiva, caminhando pelo campo emocional, onde os sentimentos, em conjunto com a rotina, são instigados.

[...] Então, devoção pra mim é mais sentido, sentimento, não é uma coisa assim que possa ser explicada em palavras. [...] quando eu sinto um propósito, por exemplo, vou fazer uma plantação e aquele feijão ali metade é meu, a outra metade eu vou oferecer a algum santo (...). Então, eu tenho que compartilhar aquele produto. A mesma coisa é na oração, às vezes, eu vou fazer as minha oração, mas assim... Em quatro paredes eu me sinto mal. Mas, se eu for pro mato, se eu for pras plantas, ficar lá, lá eu desarmo, sabe? [...]. Eu poder ir pra um espaço sagrado, a terra seja ele qual for, seja um cemitério, um espaço de uma plantação, ou numa floresta densa que seja, qualquer coisa assim [...] (Nilce em entrevista para Lucas Martines em abril de 2019).²⁶

Ao falar sobre esta relação, Nilce expõe o campo de suas emoções, onde a devoção se associa ao espaço. Esses pontos são indissociáveis em certa medida, pois vão influenciando diretamente um o processo do outro. O espaço da tradicionalidade e dos afazeres são trabalhados em conjunto com a devoção, sendo a mata associada a um espaço de reza e bem-estar, enquanto a plantação um meio de cumprir propósitos espirituais, servindo como oferenda para algum santo. Para além dos pedidos aos santos e as feituras de promessas, a natureza se torna mais uma ferramenta para a preservação de boa safra. As fases da lua, por exemplo, são lidas como auxiliadoras na identificação do melhor período a se fazer o plantio, enquanto que as sementes passam por um benzimento, a fim que proporcionem fartura de alimentos (FERREIRA, 2020).

Silva (2008) destaca como a recordação aos antepassados é recorrente e sempre que possível retomada para a festa, seja pela transmissão dessa cultura ou por homenagem aos mais antigos. Nilce, em conversa com Biase (2016), trabalha a figura da fé através dos ancestrais, associando os antepassados a figuras católicas, mas também aos Orixás,

²⁶ MARTINES, 2020, p.58

mostrando, sob o ponto de vista da liderança, uma múltipla influência religiosa compondo a figura dos seus antepassados.

TABELA 2 - Caracterização simbólica das comunidades Ribeirão Grande, Terra Seca e Cedro.

Bairro	Ribeirão Grande	Terra Seca	Cedro
Nome do fundador	Miguel	Benedito	Pacífico
Santo	São Sebastião	Nossa Sra. Aparecida	São Pedro
Característica do santo	Guerreiro	Purificação, limpeza	Força, pesca, caça
Orixá	Ogum	Oxum	Oxóssi
Oferenda	Feijão, mandioca, banana	Arroz, milho	Fruta, bode, cabrita, porco, galinha
Mês	Janeiro	Outubro	Junho
Característica do mestre	“Ele sempre foi do mato, sempre foi da terra. E ele sempre foi estratégico no grupo. É ele que é o “estratégia de guerreiro”.	“Ele sempre foi dengoso, sempre foi manhoso. Aquela coisa de quem sempre depende da mãe por perto para resolver os problemas. E sempre foi assim. Então Iemanjá sempre ali socorrendo eles, né? Nossa Sra. sempre socorrendo”.	“Ele sempre foi da devoção, da caça, da busca, do empoderamento”.
Função na comunidade	Cantoria das Almas	Acompanhar os companheiros - o	Oratória

		cuidado	
Fisionomia e personalidade do “mestre”	“Metidinho, arrumadinho, alto e negro”	“Altão, fortão. As roupas era uma coisa largada, nunca bem arrumada”	“Baixo, cabecinha chata e torrezinho”.

FONTE: Laura De Biase - baseado em informações de entrevista realizada com Nilce de Pontes Pereira do Santos, fevereiro/2015, Francisco Morato-SP. BIASE, 2016. p.141.

A causa para esta combinação pode se explicar como um modo de defesa cultural à histórica repressão sofrida pelas comunidades negras. O passado escravocrata é uma marca impactante para a comunidade, que ainda encontra dificuldades para lidar com o estigma de ser descendente de escravizados. Em conversas com Biase (2016), Nilce e dona Alexandra, comunitária do quilombo, expuseram situações de dor racial, em que tinham de lidar com o sentimento de vergonha por causa da ascendência negra. Durante o relato, o ambiente escolar foi trazido como um local de reforço à estereótipos pejorativos, onde os negros eram lidos como um povo açoitado, sem direitos e forjado no sofrimento, muito aquém das dinâmicas internas trabalhadas em Ribeirão Grande-Terra Seca, onde o ancestral é um dos pilares valorizados para a formação da identidade quilombola.

“você sabia que você tinha descendência de escravo mas você num sabia que você tinha direito. Você só tinha vergonha da sua história, né. Eu, como diz, eu sou negra mas... pera aí, ser negro é só pra apanhar, só pra...só o que a escola mostra, né. A gente sentia vergonha” (Nilce em entrevista concedida a Laura De Biase em outubro/2014, Barra do Turvo/SP. BIASE, 2016, p.80)

Quando Nilce trata da falta de entendimento sobre o direito do negro, há nessa fala um resquício histórico escravocrata quanto ao entendimento do negro como um ser provido de cultura, orgulho e digno de respeito perante a sociedade. Ao ser negada a compreensão sobre o negro enquanto um ser de relevância histórica, sem que para isso haja a repetição de esteriótipos ou leituras que só o permite ocupar um papel servil,

acobertado de sofrimento, há também um apagamento cultural quanto a sua identidade e memória histórica (NASCIMENTO, 1980). Em seu livro *O Quilombismo*, Abdias Nascimento (1980) retrata essa questão, expondo as lacunas educacionais deixadas pelas instituições brasileiras (sejam de nível básico ou superior) em não cobrir devidamente a cultura afro-brasileira. Segundo o autor, a falta de interesse quanto à história cultural afro-brasileira vem de um movimento pensado pelas camadas dominantes, que agem com interesse em causar um apagamento cultural afro, acarretando numa desarticulação identitária afro-brasileira e forçando os negros a terem seu modo de vida continuamente forjado e explorado pelos descendentes escravocratas. Sintetizando esta questão para Ribeirão Grande-Terra Seca, a hostilidade racial sofrida pela comunidade se tornou um grande empecilho para o processo de reconhecimento enquanto uma comunidade remanescente de quilombo. Havia uma dificuldade entre os quilombolas em se reconhecerem com o adjetivo “preto”, sendo considerado ofensa ligá-los a esta característica (BIASE, 2016). Biase chegou destacar que, durante a conversa com Nilce e Alexandra, enquanto falavam sobre a questão racial, havia um desconforto em falar a palavra “preto”, mostrando que o tópico raça ainda é uma ferida não cicatrizada e que, proveniente a este histórico, o autorreconhecimento conflitua com a vergonha do passado, como é possível perceber nessas falas: “Deus o livre se eu falasse que ela era preta, hiii... preto era ofensa” (Nilce), “Deus o livre... a gente se ofendia... a pessoa se ofendia se chamassem de... (pausa) de preto” (dona Alexandra). (Entrevista concedida a Laura De Biase em outubro/2014, Barra do Turvo/SP. BIASE, 2020, p.81).

Neste sentido, o autorreconhecimento ter promovido ganhos de direitos para os comunitários serviu de grande valia para facilitar esse processo em se reconhecer culturalmente e racialmente a negritude presente no território (BIASE, 2016). Todavia, o uso de sincretismos religiosos ficou como um resquício de resistência à identidade negra no território, adaptando-a culturalmente (FERREIRA, 2020).

A história da cultura afro-brasileira é principalmente a história de seu silêncio, das circunstâncias de sua repressão [...]. Por meio do sagrado,

os negros refaziam em terra brasileira uma realidade fragmentada, como uma autofundação (SODRÉ, 2002, p. 75 apud FERREIRA, 2020, p.53).

Historicamente, o culto africano sofreu com fortes rechações por parte de grupos católicos. Simas (2021) ao abordar o cultivo dos Calundus, expõe as pressões da Igreja Católica, através do Santo Ofício, para coibir e criminalizar atos religiosos de influência africana. O historiador compartilha o caso de Luzia Pinta, negra escravizada, vinda de Angola para Minas Gerais no começo do séc. XVIII. Conta-se que Luzia, por ser praticante dos Calundus, foi forçada a passar pelo confessionário da Santa Inquisição, onde foi vítima de tortura. Luzia declarou sofrer com a “doença dos calundus”, e posteriormente, para fugir do jugo de seus algozes, associou sua “cura” pela interseção de dois santos católicos: Santo Antônio e São Gonçalo Garcia. Nascimento (1980), ao falar sobre o papel desempenhado pelo catolicismo para as comunidades negras do Brasil, enfatiza um processo sincrético conflituoso. Neste sentido, os terreiros, fraternidades, nações²⁷, entre outros espaços, serviam aos afro-brasileiros como meios de preservação cultural, sendo mecanismos de resistência frente à usurpação sociocultural.

[...] A questão do catolicismo é muito complexa né, vejo assim, o cristão religioso tem várias formas. Os meus avós, tataravós, sempre foram ligados a usar os seus santos, os seus orixás e não se discute mais na comunidade, por ser uma questão mais de religião, né, o povo aqui sempre teve uma ligação com o sagrado, que a gente fala, que a terra, fogo, água e ar, e que hoje (risos) é meio complicado se discutir. O pessoal tem receio de falar sobre as práticas religiosas antes da Igreja Católica né, tanto assim, a mesma coisa é a questão da religiosidade como dos medicamentos, das ervas, são saberes que existiam, que existem até hoje, mas que é tabu né (Doralice, entrevista 3, p. 140 apud FERREIRA, 2020, p. 50)

Um outro fator que contribuiu para o estabelecimento do catolicismo popular no Vale do Ribeira foi a dificuldade de acesso de padres à região. Segundo Ferreira (2020), os bairros negros não tinham um contato constante com a Igreja Católica. A visita de padres ao quilombo, por exemplo, ocorria uma vez ao ano, o que dava abertura para que os

²⁷ As Nações são grupos de Candomblé, que podem trabalhar por diferentes linhagens, como Ketu, Angola e Jeje. As Fraternidades eram grupos ligados à Igreja Católica que cumpriam uma função de rede de apoio e amparo espiritual aos seus participantes (NASCIMENTO, 1980; MARTINS, 2020).

próprios quilombolas tomassem a frente quanto à realização de missas, rezas e celebrações. Além de seguirem os ritos autonomamente, promoviam a construção de espaços de fé, como no caso do santuário de dona Nair. Segundo Ferreira (2020), após a construção da BR-116, que liga Barra do Turvo à Régis Bittencourt, a presença católica aumentou.

Todavia, é importante ressaltar que a Igreja Católica teve um grande papel na luta pelo território e o reconhecimento do quilombo. Atuando por meio da Pastoral, a instituição se somou ao movimento negro, trabalhando massivamente para a conscientização política e coletiva quanto ao reconhecimento e organização de comunidades quilombolas em Barra do Turvo, a fim de provocar união entre os grupos para avançarem politicamente em suas lutas (SILVA, 2008). Martines (2020) reforça esta ideia destacando o papel da Igreja Católica no processo de reconhecimento formal da comunidade como um remanescente de quilombo, em que padres atuavam diretamente no desenvolvimento de debates e discussões e incentivavam uma postura mais consciente politicamente dos comunitários.

2.2. A influência banto no quilombo

Apesar do valor católico dentro das dinâmicas religiosas da comunidade, as referências aos cultos africanos se fazem presente e, inconscientemente, vão se misturando com a visão sacral da comunidade. Ferreira (2020) afirma que dentro da comunidade existem dois pontos de tradição católica, entretanto os dois funcionam sob influências completamente diferentes. Em um deles, a Igreja de São Sebastião, onde são celebradas comumente as missas da comunidade de acordo com o que pede a Diocese de Registro. Já no segundo estabelecimento é uma capela feita pela comunitária Nair, para reproduzir a capela histórica dos mais antigos. Sua entrada é rodeada por plantas de cunho medicinal (*comigo-ninguém-pode, espada-de-são-jorge, guiné*, etc²⁸).

²⁸ Essas plantas estão, inclusive, muito ligadas aos rituais de limpeza e proteção espiritual feitos por religiões de matriz africana (SIMAS, 2021).

FOTO 1 - Capela de Dona Nair²⁹



As plantas em frente ao santuário não são mera coincidência neste contexto, e servem de ponte para o conhecimento ancestral, a fim de afastar infortúnios e garantir proteção, constituindo um valor de cura.

Se eu falo que eu faço remédio, alguém vai falar lá com o médico, que vai botar a culpa em mim se der alguma coisa errada, e assim vai, então eu deixo de fazer algumas coisas. Mas tem gente aqui com diabetes, pressão alta, que recebe um monte de cartela de remédio, mas você vai na casa dela tá cheio de chá para tudo quanto é lado. O médico receita o remédio, mas ele não conhece como funciona a comunidade, aí a criatura toma dois tipos de medicação e dependendo uma atrapalha a outra e o médico não sabe. A mesma coisa é a saúde, a religião

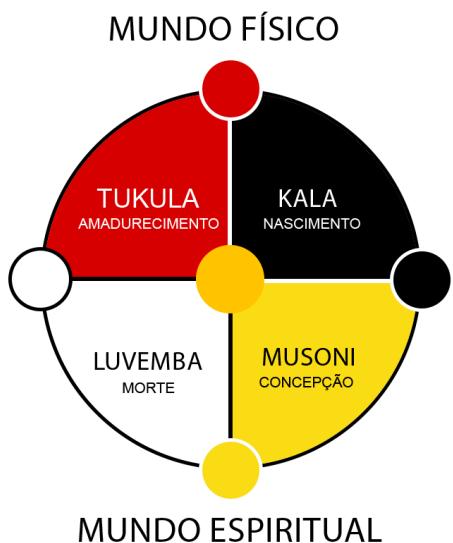
(Doralice, entrevista 9, p. 152. FERREIRA, 2020, p.40).

Além do uso de plantas, práticas como as benzeções, festas e cantos fazem parte dessa cultura, sendo estes elementos ligados ao antigo culto africano chamado de Calundu³⁰ que, vindo da África Central, trazia forte ligação ao uso de ervas medicinais, cultos com batuques e estados de transe, no qual o praticante saía de seu estado comum para dançar e cuidar dos demais participantes (SIMAS, 2021). O Calundu compõe parte da cosmovisão africana no cumprimento de ritos para evocação de espíritos e a busca por saúde e longevidade, todavia ele não é o único elemento referenciado na cultura quilombola. A passagem para a morte é um fator que também compõe os referenciais bantos utilizados nas dinâmicas espirituais do quilombo. Através da visão banto, a morte e a vida se tornam dois mundos, cuja linha tênue tem como nome *Kalunga*. Numa tradução, *Kalunga* significa o limite divisório entre a vida e a morte, ela é quem faz a separação entre o mundo dos vivos e dos ancestrais e, consequentemente, é uma das peças para a comunicação entre o quilombo e o seu passado que, dentro dessa simbologia, é visto como um ambiente dotado de comunicação e que apenas está sob um outro plano.

²⁹ FONTE: FERREIRA, 2020, p.62.

³⁰ Palavra de origem kimbundo, ligada ao povo banto e com o significado de: obedecer a um mandamento, realização de culto, evocação de espíritos por meio da dança e música (SIMAS, 2021).

FIGURA 2 - Cosmograma Kongo³¹



Na Cantoria das Almas³², culto quaresmal que evoca a figura dos antepassados falecidos, a Kalunga se apresenta como esse meio de passagem durante o rito, que se faz com a presença dos vivos e dos espíritos (FERREIRA, 2020), numa ideia semelhante ao depoimento de dona Izaíra, quilombola e mãe de Nilce, sobre sua visão sobre a morte:

[...] Deus sabe que as almas é um ser que também foi vivo, a mesma coisa de nós, né? Só que teve mudança. Mudou da vida para a morte, e da morte vai para a ressurreição. Para a vida, né? Esse é o nosso ensinamento, o que os mais velhos nos deixaram (MARTINES, 2020, p.114)

O atravessamento da Kalunga é uma simbologia para a conexão estabelecida entre o mundo das almas e o quilombo, apoiado sob o cosmograma Kongo³³, uma mandala representativa aos ciclos da vida, que une o mundo espiritual e físico.

O cosmograma apresentado na Figura 2 é separado em duas partes: a parte superior, que representa o mundo dos vivos compreendida como terra (*ntoto*), enquanto que a inferior é a representação do mundo dos mortos, representada pela argila branca (*mpemba*). A cruz (*yowa*) que recorta o símbolo representa cada fase da vida, desde a concepção (*musoni*) até a morte (*luvemba*). O topo do cosmograma é a representação de Deus³⁴, considerado também o ponto mais alto de força vital de um vivente sobre a Terra, enquanto que o fundo é representado pelos mortos, considerado ponto mais elevado de

³¹ FONTE: MAGALHÃES, 2018; THOMPSON, 2011. Elaborado por: Juliana Oliveira (2025).

³² Esta prática será abordada com maiores detalhes no capítulo 2.3.1.

³³ Também conhecido como Bakongo (MAGALHÃES, 2018).

³⁴ Apesar de se assemelharem com a visão cristã, Deus e a cruz (*yowa*) não fazem alusão ao cristianismo (THOMPSON, 2011).

força para os espíritos, e o meio é a água. Os círculos presentes em cada ponta da cruz simbolizam as fases diárias do sol, sendo o topo meio-dia e o fundo meia-noite (THOMPSON, 2011).

Os congos creem que a alma dos mortos atravessa uma massa de água para se encontrar com seus antepassados em outra dimensão. Elas, todavia, fazem isso sem abandonar inteiramente o mundo dos vivos, afinal o que pode aniquilar o ser não é a morte - ela apenas enfraquece a força vital -, mas sim o esquecimento. Celebrar os mortos, por isso, é renovar as forças vitais daqueles que se foram para que, desta maneira, eles retribuam isso auxiliando os vivos (SIMAS, 2021, p. 32).

Sob o olhar banto, a morte não se torna o fim da vida, mas sim uma parte do ciclo que levará a alma ao renascimento, seja através de uma nova vida humana, como também por uma força da natureza, um rio, montanha, árvore, etc, indicando não ter interrupções para o ciclo da vida (THOMPSON, 2011).

2.3 Os espaços e festejos do sagrado

Através do cosmograma Kongo, o culto aos antepassados se mistura à experiência da vida, integrando os espíritos dos antepassados ao convívio social e ao dia a dia da comunidade. No caso de Ribeirão Grande-Terra Seca, a porta de abertura para o estabelecimento desse convívio se encontra nos locais sagrados e nas celebrações religiosas. Durante a construção do RTC, o antropólogo Rubens Alves da Silva (2008) destacou o papel das celebrações espirituais para a construção identitária do quilombo, especialmente por ser um grande meio de conexão aos saberes ancestrais, através dos ensinamentos orais e das práticas em si, que envolvem a comunidade ao cumprirem, também, um papel de confraternização e engajamento coletivo. Por meio do relato de Nilce, Silva destacou cinco celebrações³⁵. Elas são: Dança de São Gonçalo, Reza de Terço,

³⁵ É perceptível, a partir dos nomes dessas festividades, uma influência católica evocada pela figura de santos, preceitos e rezas de terço.

Canto de Quaresma³⁶, Fandango, Festa de São Pedro, Festa do Divino e o Congo. Outra festa mencionada em outras bibliografias é Mesada dos Anjos, que será abordada com maior detalhamento durante este capítulo.

Conforme mostra a Tabela 3 logo abaixo, cada celebração pode ocorrer por fatores diferentes, com motivações associadas a pedidos e/ou cumprimentos de uma promessa, período preceitual ou em homenagem aos antepassados ou aos santos da celebração.

TABELA 3 - O núcleo da devoção quilombola nas práticas tradicionais

O núcleo da devoção quilombola nas práticas tradicionais			
	Motivação	Ação	Reação
1	Promessa feita especificamente a São Gonçalo (espírito festeiro)	A cura de uma enfermidade (promessa atendida pelo santo ou pela santa)	Dança de São Gonçalo
2	Promessa feita para santos variados (apego aos anjos)		Mesada de Anjos
3	A chegada da Quaresma e dos santos		Proteção espiritual
4	A necessidade de velar a alma de um(a) falecido(a) (funerais)	Cantoria das Almas	Celebrar/ contribuir com a passagem do(a) falecido(a) para o mundo dos mortos

FONTE: MARTINES (2020).

Durante os ritos, há certas similaridades, sendo costumeiro o uso de cantos e instrumentos musicais, bem como o preparo de alimentos para serem distribuídos entre

³⁶ É associado à *Cantoria das Almas* (BIASE, 2016).

os participantes. A participação da comunidade, inclusive, é um destaque para as festividades que, em alguns casos, adentram as casas dos comunitários, através de procissões animadas, acompanhadas sob o ritmo de música e cantoria (SILVA, 2008). Para maior aprofundamento às dinâmicas festivas, vamos abordar separadamente três festividades: A Cantoria das Almas, Mesada dos Anjos e Dança de São Gonçalo.

2.3.1. Cantoria das Almas

A Cantoria das Almas ou Canto da Quaresma é uma festa voltada ao reencontro dos vivos e dos espíritos ancestrais do quilombo. Esta celebração é uma procissão noturna, feita em período quaresmal, acompanhada por cânticos e rezas para as almas desencarnadas. Ao som de uma matraca, o grupo segue à luz de velas, passando por casas, igrejas, cemitérios (em especial o Cemiterinho³⁷), além de locais considerados sagrados para interceder pelas almas que estão no purgatório. Os cânticos que seguem o cortejo evocam a figura de Deus, Nossa Senhora, Jesus Cristo, entre outros santos para que intervenham em proteção aos que se foram, enquanto o som de uma matraca marca os intervalos entre as rezas, o silêncio e os cantos (BIASE, 2016; FERREIRA, 2020).

*Que na cruz morreu
As almas do purgatório
Foi quem padeceu
Me pesa me pesa
Me há de pesar
Que as almas benditas
Vem à nós abençoar*
(BIASE, 2016, p.182)

Apesar de não necessariamente ser exclusiva a um gênero, a presença de mulheres quanto à organização da devoção é expressiva em comparação à de homens³⁸. Biase (2016), ao compartilhar sua experiência em acompanhar a Cantoria de 2015, relata a baixa presença de crianças ao rito, que antes vinham acompanhadas de suas mães, mas que, ao decorrer do tempo, foram se desinteressando em participar.

³⁷ Cemitério destinado às crianças (FERREIRA, 2020).

³⁸ Não obstante, Martines (2020) enfatiza que a presença masculina é um elemento importante para realização da Cantoria.

FOTO 2 - Momento da Cantoria das Almas em frente à capela.³⁹

FOTO 3 - Cruzes da Cantoria da Almas⁴⁰



Durante a procissão da Cantoria das Almas, é importante destacar que, apesar de se basear em elementos católicos, essa ação tem a presença de elementos que podem ser associados ao cosmograma Kongo, como a evocação das almas justamente à meia-noite, hora de sua maior força vital, conforme o ensinamento banto indica; a ida aos locais sagrados, em parte ligados à natureza; o uso de uma bebida de efeito curativo e a simbologia da cruz, como uma representação ao próprio sofrimento do crucificado, mas também da *yowa*⁴¹, presente no cosmograma (FERREIRA, 2020; BIASE, 2016).

2.3.2. Mesada dos Anjos

A Mesada dos Anjos é uma celebração de agradecimento vinculada ao cumprimento de uma promessa de cura ou a uma graça alcançada por uma criança. A festa se concretiza por meio da oferta de um banquete dedicado aos “anjos” (crianças de até sete anos⁴² que estão na comunidade) e inclui homenagens ao santo relacionado à promessa. O uso do termo “anjos” remete à pureza infantil, reforçando a ideia de que as crianças são seres livres de maldade ou pecado, além de estabelecer uma conexão simbólica com as crianças falecidas do cemiterinho (FERREIRA, 2020).

³⁹ FONTE: BIASE, 2016, p.183. Autoria de Nilce de Pontes Pereira do Santos.

⁴⁰ FONTE: FERREIRA, 2020, p.111

⁴¹ Cruz do cosmograma Kongo (THOMPSON, 2011).

⁴² As mulheres grávidas também participam, por estarem carregando um *anjo* em sua barriga (BIASE, 2016).

Durante a celebração, são entoados cânticos e rezas de terço em devoção aos santos e anjos das festividades, além de apresentações realizadas pelas próprias crianças. Na Mesada dos Anjos de 2015, os participantes reuniram-se para homenagear Nossa Senhora de Aparecida (BIASE, 2016), oferecendo-lhe canções e ramos de flores. Ao término da cerimônia, as crianças dirigiram-se à casa de dona Alexandra, onde foram recepcionadas com uma farta refeição, disposta sobre uma toalha adornada com duas velas acesas. Enquanto se serviam, os mais velhos as abençoavam por meio de cantorias, em um coro conduzido pelas *avós*⁴³ (Ibidem). Um aspecto relevante a ser destacado é a relação entre as famílias e o envolvimento dos pais na organização do evento, evidenciando a valorização do núcleo familiar no contexto quilombola.

FOTO 4 - Mesada de Anjo, casa de Dona Alexandra, em outubro/2014.



FONTE: BIASE, 2016, p.176. Autoria: de Nilce de Pontes.

Há uma relação de cuidado e agradecimento aos anjos, por serem justamente a representação de continuidade da comunidade. As crianças simbolizam a perpetuação da cultura e dos ensinamentos ancestrais. A aura angelical evocada nos pequenos tem por motivações a ideia de pureza, mas também uma ligação ao sagrado. A ideia de morte para os pequenos historicamente se fazia como um cenário recorrente à comunidade que, sem a estrutura médica necessária, viam as crianças padecerem facilmente por comorbidades. Na falta médica, as estruturas restantes para salvaguardá-las estavam

⁴³ Mulheres mais velhas das comunidades de Ribeirão Grande-Terra Seca e Cedro (BIASE,2016).

centradas nos saberes medicinais ancestrais e no apoio espiritual, no apego aos santos para promover saúde às crianças necessitadas (BIASE, 2016).

A partir da narrativa das mulheres mais velhas, nota-se que o nascimento e a morte eram possibilidades mais próximas e frequentes. Muitas crianças nasciam e a ocorrência de óbitos, tanto das crianças como das mães, não era pequena durante os partos. Tradicionalmente na comunidade o momento do parto é compreendido como um momento sagrado, a abertura do canal de comunicação entre a vida terrena e espiritual, que pode resultar na chegada de “anjos” (as crianças) ou no retorno aos céus (Ibidem, p.62)

Por estarem em um estado de transição entre a vida e a morte, assim como exemplifica a travessia da Kalunga, as crianças recebem a identificação de anjos, como seres em formação que dependem do amparo dos mais velhos. Essa concepção confere aos anjos um tratamento diferenciado por parte dos adultos, permitindo-lhes maior liberdade, privilégio que, contudo, já não se estende às crianças com mais de sete anos. A distinção entre os anjos e os demais membros da comunidade está relacionada ao fato de que, por estarem em seu primeiro septênio de vida, seu comportamento é avaliado com maior flexibilidade. Sob a lógica da frase "Tá tudo bem, é criança", os pequenos desfrutam de uma maior liberdade, podendo transitar livremente por diferentes espaços, acessar a intimidade de outras casas e consumir alimentos fora dos horários estabelecidos. Essa permissividade é compreendida como parte essencial de sua formação, preparando-os para, ao ultrapassarem essa fase, assumirem responsabilidades comportamentais mais rigorosas (Ibidem).

2.3.3. Dança de São Gonçalo

A Dança⁴⁴ de São Gonçalo ou Festa de São Gonçalo, é uma celebração em homenagem ao santo homônimo, conhecido como o padroeiro dos violeiros. Sua popularidade, no entanto, transcende esse título, uma vez que é também associado à resolução de

⁴⁴ Dá-se o nome de dança, pois o grupo participante, ao caminhar no festejo, anda de forma ritmada, semelhante a uma dança. (FERREIRA, 2020).

problemas diversos, especialmente aqueles relacionados à saúde, além de ser considerado um santo festeiro. A ausência de uma estrutura médica adequada, conforme mencionado no subtópico sobre a Mesada dos Anjos, intensificava a recorrência aos santos para a solução de possíveis comorbidades, o que contribuiu para a difusão da tradição da Dança de São Gonçalo. A dinâmica do ritual ocorre da seguinte maneira: os participantes formam pares de homens e mulheres e, sob a orientação dos mestres, realizam as voltas de romaria, cuja quantidade varia conforme a promessa feita. Essas voltas consistem na ida do grupo a um salão onde há um altar adornado com a imagem de São Gonçalo e um vaso de flores. Em um gesto simbólico que remete ao matrimônio, os casais seguem dançando até o altar e, ao chegarem, beijam a imagem do santo de maneira sincronizada. O ciclo se completa quando todos os pares finalizam essa ação, concluindo uma volta da romaria. Ao final de todas as voltas, o grupo ainda rezava um terço, entregavam a promessa e, assim, finalizavam a celebração (MARTINES, 2020).

Na volta de romaria, tem um cantador, tem a cantadera, o mestre mesmo do canto, tem o contramestre, tudo na viola. O primeiro passo era combinar o local, qual a casa que o morador fez a promessa para São Gonçalo. Marcava a casa e precisava de pelo menos nove par. Aí tem casamento, tudo isso aí, par com par. Aí dá as volta, tem o altar que eles coloca pro santo ali, cada volta a pessoa passa ali, e faz um ritual de bejar o santo ali e passa (Jair em entrevista com Ferreira. FERREIRA, 2020, p. 79).

Na comunidade, a função de Mestre de Romaria, exclusiva aos homens, era desempenhada por Seu Bernardo, pai de dona Izaíra e avô de Nilce. Junto a seu filho, Seu Camilo, e a outro membro da comunidade, ele coordenava a organização do festejo, estruturando o espaço e distribuindo os participantes em pares.

2.3.4. Os espaços sagrados

Como abordado ao longo do capítulo 2, a comunidade de Ribeirão Grande-Terra Seca carrega uma grande ligação entre o espaço e o sagrado, com cultivo de seres divinos, festejos misturados aos elementos presentes na natureza. A partir dessa relação, há a constituição de lugares específicos que além de cumprirem com uma função cotidiana da comunidade, ganham uma identificação com o sagrado, principalmente os cemitérios. Os

cemitérios, por serem a morada dos espíritos ancestrais, são o ponto de encontro direto entre os vivos e os mortos. Por entenderem que dali os espíritos observam a comunidade, os quilombolas consideram esse um espaço santo. Os símbolos de cruz, presentes neste ambiente, são lidos como um símbolo sacral, indicando que ali deve haver respeito com o espaço. Ferreira (2020) traz como um exemplo o espaço do Cemiterinho, local onde estão enterradas as crianças da comunidade e, também, onde são feitas as rezas para a Cantoria das Almas. Além de servir como abrigo para os anjos⁴⁵, o Cemiterinho desempenha um papel fundamental no encaminhamento para o céu dessas almas. Nos casos de crianças falecidas antes de receberem o batismo, um aspecto considerado crucial pelos devotos da comunidade, os familiares retornam ao local posteriormente para realizar a cerimônia, garantindo-lhes a devida passagem espiritual. Nesses casos, o encaminhamento da alma é uma prioridade pelo fato dela estar relacionada ao espírito de um anjo, um ser sem maldade, que sem o batismo, correrá o risco de se afastar do sagrado (FERREIRA, 2020).

[...] E por causa que a criança é um vivente, um ser humano que tá gerano né, então batizava, porque os mais velho ensinava que a criança tem que ser batizada. A pessoa que não é batizada pra Deus, in comparano é a mesma coisa que uma criação, a criação também é um vivente que vive, só que a gente tem uma diferença, porque a gente tem que ser batizado pra ser um servo de Deus mesmo (Fala da comunitária Clarice, FERREIRA, 2020, p.109-110).

Segundo Biase (2016), um elemento que ganha destaque neste espaço é a árvore Cedro, pois o Cedro era um símbolo representativo das almas, já que a cada criança enterrada, uma árvore era plantada. Outros elementos ligados à natureza também estão presentes no campo sagrado. Em conversa com Martines (2020), Nilce participou de uma dinâmica proposta pelo pesquisador, na qual precisava identificar os locais que considerava sagrados. Durante o processo, ela resgatou memórias de sua infância, associando esses espaços ao sagrado e aos elementos da natureza, como a água, o fogo e a terra. Dentre os locais mencionados, destacam-se as áreas de produção, como monjolos, rios de pesca, pomares e casas de pilar arroz e milho. Esses espaços eram frequentados por Nilce na

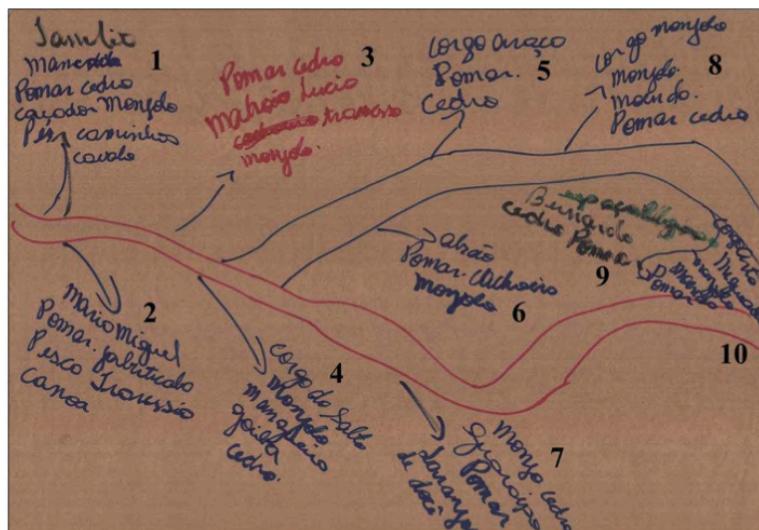
⁴⁵ A expressão “anjo” é usada para denotar crianças falecidas nos primeiros anos de vida (FERREIRA, 2020).

companhia dos mais velhos, onde também interagia com outros membros da comunidade, incluindo as crianças, com quem brincava e explorava o ambiente. Essa relação revela uma construção socioespacial que entrelaça o sagrado, a brincadeira e o cotidiano quilombola. Como criança, Nilce experimentava esses espaços com liberdade, vivenciando-os simultaneamente como espaços de diversão, força espiritual e transmissão de tradições. Por meio das brincadeiras, ela reproduzia práticas ancestrais nesses lugares, contribuindo para a perpetuação da cultura. Além disso, na condição de anjo, Nilce não apenas habitava esses espaços, mas também se tornava parte do próprio sagrado que os envolvia.

Fui criado brincando de fazer o que os mais velhos faziam. Eles passavam o dia no engenho produzindo rapadura, melaço, batida e beneficiando a cana-de-açúcar com tração animal. Nós, crianças, fazíamos a mesma coisa, de brincadeira. (BISPO, 2023, p.39).

A Tabela 4 e a Foto 5 apresentam os locais sagrados identificados por Nilce, evidenciando suas conexões com os elementos da natureza.

FOTO 5 - Espaços sagrados de Nilce



FONTE: MARTINES, 2020, p.87

Legenda: O rio destacado em vermelho representa o Rio Turvo, enquanto o rio em azul corresponde ao Ribeirão Grande. As setas azuis indicam os afluentes presentes em cada área identificada. Os números foram adicionados posteriormente para facilitar a correlação com os dados organizados na Tabela 4.

TABELA 4 - Os elementos constituintes dos espaços sagrados na perspectiva da Nilce

Nº	Morada (família)/ Córrego	Terra		Água		Fogo					Travessia		
		Árvore de Cedro	Pomar	Rio	Cachoeira	Monjolo	Moenda	Pesca	Mangueira	Escaçador	A pé	A cavalo	Por canoa
1	Maneada					■				■		■	
2	Maria Migué						■	■					■
3	Maria Lúcia					■					■		
4	Córrego do Salto/ Maria Izabel					■			■		■		
5	Córrego do Araço										■		
6	Abraão				■	■					■		
7	Guaraípo					■							■
8	Córrego do Monjolo					■	■				■		
9	Bernardo												
10	Miguesada/ Córrego do Arto				■	■	■				■		

FONTE: MARTINES, 2020, p.88.

A espacialidade dos elementos sagrados também chegou a ser explorada em outras dinâmicas. Souza (2016), durante seu mestrado, conduziu a construção de cartografias sociais dentro da comunidade. Utilizando-se da participação comunitária, o pesquisador construiu um mapa coletivo, além de georreferenciar elementos de saberes e ocupações na região. Os Mapas 3 e 4, frutos desta pesquisa, explicitam geograficamente os elementos constituintes das devoções presentes na comunidade, estando as festividades (Mesada dos Anjos, Devoção das Almas⁴⁶ e Dança de São Gonçalo) presentes. Outros elementos associados às crenças tradicionais, como as plantas medicinais e o cemitério são visíveis nesta análise.

Num segundo recorte, representado pelo Mapa 4, os elementos devocionais estão presentes através dos próprios comunitários e suas ocupações, enfatizando as figuras de liderança religiosa e o envolvimento com as práticas de cunho sagrado, conforme é possível observar nos mapas adiante:

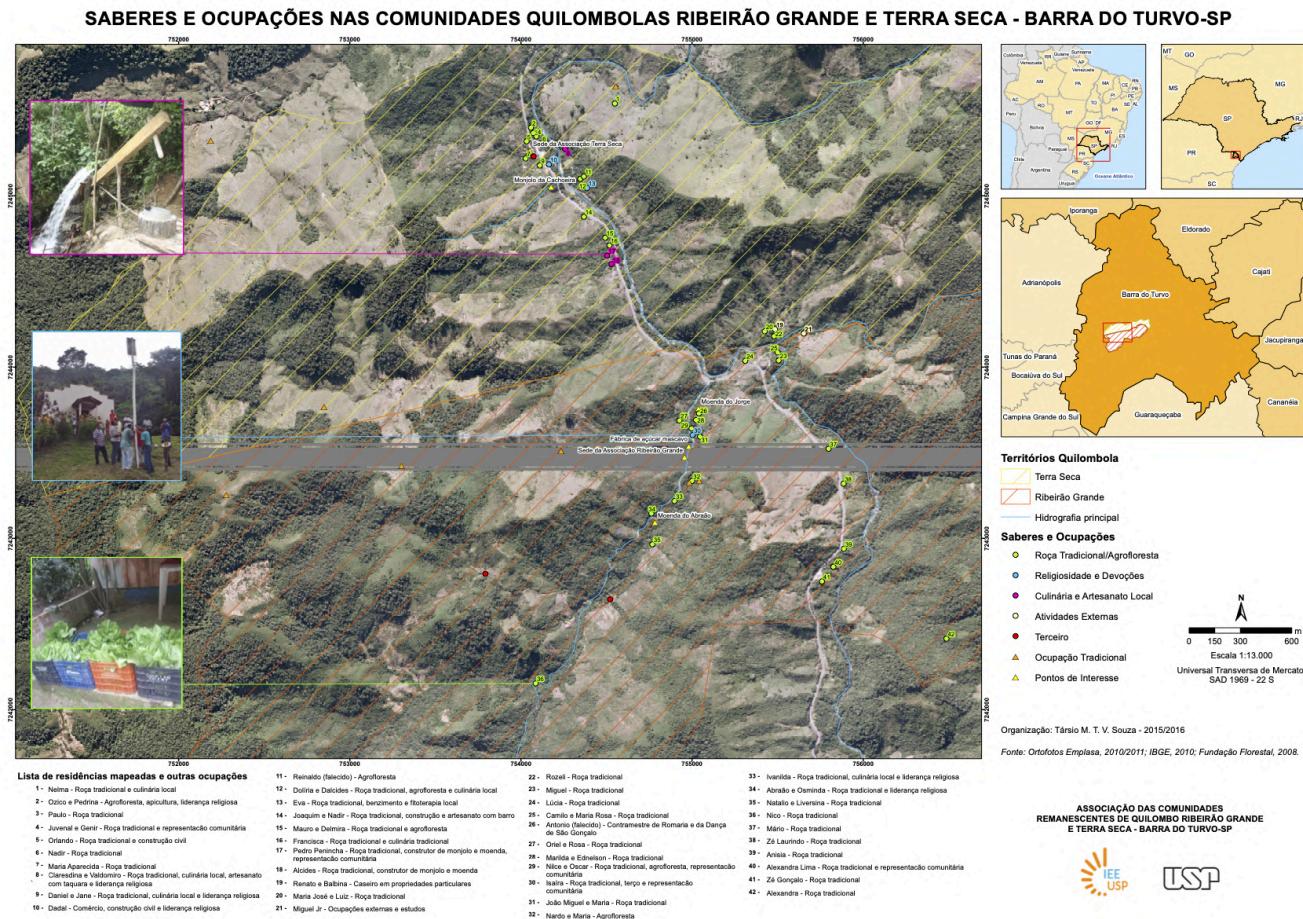
⁴⁶ Também conhecida como Cantoria das Almas.

MAPA 3 - Mapa coletivo da comunidade Ribeirão Grande e Terra Seca



FONTE: SOUZA, 2016.

MAPA 4 - Saberes e ocupações nas comunidades quilombolas de Ribeirão Grande e Terra Seca - Barra do Turvo-SP



FONTE: SOUZA, 2016.

3. O avanço evangélico sob a cultura quilombola a partir da comunidade Ribeirão Grande-Terra Seca

3.1. Evangélicos e raça: popularização pentecostal entre as camadas negras do Brasil

Nos últimos anos, os evangélicos estão vivenciando um boom nos números de fiéis e igrejas pelo Brasil afora. De forma surpreendente, esse grupo que, até a década de 80, era inexpressivo em comparação ao catolicismo, representando somente 5% da população, teve um crescimento nacional meteórico, alcançando um terço da população brasileira. Sua popularidade é disseminada entre as diversas camadas sociais brasileiras⁴⁷, podendo, inclusive, se tornar a maior religião do Brasil até 2032. Num recorte racial, os evangélicos⁴⁸ são considerados o grupo religioso mais negro do país, superando as religiões de origem afro. O pentecostalismo, nesse sentido, é um destaque, sendo considerada a única denominação cristã mundial a ser criada por um negro (SPYER, 2022). Partindo de um sincretismo entre elementos afro-americanos, católicos e metodistas, o pastor afro-americano William J. Seymour formou as bases do que conhecemos como pentecostalismo (MACEDO, 2007).

Ao chegar ao Brasil, o pentecostalismo trouxe consigo uma oratória acessível, a prática de cânticos e testemunhos e uma forte influência cultural afro, o que possibilitou sua rápida conexão com a comunidade negra. Além disso, diferentemente da Igreja Católica, que, alinhada à herança colonial, reproduzia comportamentos excludentes e relegava grupos marginalizados a uma posição inferior, as igrejas pentecostais adotavam uma postura mais aberta, especialmente em relação aos pobres e negros, sendo-lhes uma rede de suporte social e espiritual. Nesse contexto, a expansão do pentecostalismo foi favorecida por sua proximidade com as culturas populares e por sua ênfase em experiências místicas, em contato com espíritos, além de apresentar rápidas soluções aos adeptos que a procuravam para lidar com problemas cotidianos, o que deu base para sua consolidação no campo religioso brasileiro (Ibidem).

⁴⁷ Todavia, destacam-se entre as camadas mais pobres (SPYER, 2022).

⁴⁸ Seguindo o embasamento de Juliano Spyer, o termo *evangélico*, neste trabalho, irá abranger tanto protestantes como pentecostais.

[...] o Pentecostalismo brasileiro, embora tendo raízes protestantes, incorporou a crença em entidades sobrenaturais em práticas de possessões espirituais e na solução de problemas cotidianos através da magia, demonstrando a influência afro-brasileira. A glossolalia, a cura divina e a possessão espiritual nas denominações pentecostais brasileiras acabam permitindo ao adepto expressar mais livremente suas frustrações e anseios, solucionando seus problemas cotidianos e combatendo espíritos malignos que ameaçam sua vida. (MACEDO, 2007, p.121)

Apesar da aproximação com a população negra, é preciso salientar que esta relação carrega contradições quanto à aceitação de elementos culturais afro-brasileiros. Segundo Reina (2017), apesar de haver uma "certa aceitação da cor e da identidade negra pela comunidade evangélica, a visão sobre o negro não deixa de ser a de um negro exótico, e é carregada de preconceitos" (Ibidem, p.263). A autora, ao afirmar que ainda existe uma visão pejorativa ao negro, também expôs que, apesar da postura mais aberta e linguagem mais universal, as igrejas evangélicas ainda reproduziam situações de racismo em sua estrutura. Reina prossegue, compartilhando o relato da pastora Waldicéia Silva sobre uma experiência vivida por seus avós em uma igreja Assembleia de Deus. Segundo ela, seus avós, atraídos pelos cantos que remetiam às melodias dos quilombos, decidiram participar de um culto. No entanto, ao se manifestarem contra um episódio de discriminação racial, foram convidados a se retirar e incentivados a abrir uma nova congregação no bairro onde moravam. Apesar do caso relatado, Reina destaca que, ao longo do tempo, a presença negra nas igrejas pentecostais se fortaleceu, com estes ocupando o púlpito, assumindo cargos internos e universalizando a questão racial dentro dessas instituições. No entanto, a questão cultural afro ainda permanece um desafio, sendo ao mesmo tempo incorporada e rejeitada. Enquanto práticas como o uso de ervas e elementos da medicina tradicional são adaptadas à fé pentecostal, figuras e entidades espirituais de matriz afro, como Exu e Pombogira, são recusadas. Macedo (2007) explica que por terem semelhanças entre seus públicos, há, também, uma certa disputa de fiéis entre as religiões afro-brasileiras, principalmente Umbanda, trabalhada numa lógica mercadológica pelas igrejas. Esse movimento vem associado ao fato de

serem duas vertentes religiosas populares, de alta capilaridade entre as camadas marginalizadas, o que traz uma noção de "concorrência" de público. Balloussier (2024) complementa que, até a década de 90, não era interessante para os pentecostais ter uma competitividade direta com o catolicismo, "já que enfrentar a hipertrofia católica ainda não era uma hipótese plausível" (Ibidem, p.99).

Todavia, há uma preocupação social em alas evangélicas mais engajadas com os quilombos. Worrall (2012) ao abordar a relação entre as instituições evangélicas e as comunidades quilombolas, afirma que o modelo de igreja a ser desenvolvido dentro das comunidades deve ser pensado a partir de um conhecimento prévio sobre as demandas e direitos quilombolas, podendo, inclusive estar presente na "revitalização do patrimônio cultural, a manutenção das suas riquezas e da transformação integral dos seus membros".

De certo, é fato afirmar que a abordagem evangélica pode ocorrer por diversas vias. A comunidade evangélica é ampla, tendo dentro de si uma alta variação de subvertentes, que modificam completamente seu perfil e metodologia em desenvolver o seu ministério. O pentecostalismo se destaca por sua variedade de formas e abordagens. Justamente por isto, o próximo subcapítulo irá destrinchar essas diferenças para uma melhor análise quanto ao perfil pentecostal.

3.1.1. Origem e tipos de Igrejas Pentecostais

De acordo com Mariano (2021), as igrejas pentecostais podem ser classificadas em três categorias, ou "três ondas": pentecostalismo clássico, deuteropentecostalismo e neopentecostalismo, sendo a principal distinção entre essas vertentes a ênfase que cada uma delas atribui a determinados elementos em seus cultos. O pentecostalismo clássico chegou ao Brasil no início do século XX com a chegada da Congregação Cristã no Brasil (1910) e da Assembleia de Deus (1911), sendo estas as vertentes pentecostais dominantes no país até a década de 1950. Inicialmente, seu público era formado, em grande parte, por pessoas de baixa renda e escolaridade⁴⁹, frequentemente marginalizadas pelas igrejas católicas e protestantes tradicionais. Essa corrente se

⁴⁹ Atualmente, o perfil social teve mudanças, ainda que mantenha parte de seu público com as características citadas (MARIANO, 2014).

caracteriza pelo uso da glossolalia (falar em línguas estranhas) como forma de comunicação com o divino, pelo anticatolicismo e pela rejeição a contatos seculares⁵⁰.

A partir da década de 1950, o cenário começou a se transformar com a ascensão das igrejas deuteropentecostais, representantes da chamada "segunda onda". Esse grupo inclui denominações como o Evangelho Quadrangular, Brasil para Cristo, Deus é Amor e Casa da Bênção. Diferentemente dos pentecostais clássicos, os deuteropentecostais passaram a utilizar amplamente os meios de comunicação, como rádio e televisão, para a propagação de suas mensagens. Além disso, enfatizaram um evangelismo de massas centrado na promessa de cura, estratégia que impulsionou significativamente o crescimento e a disseminação dessas igrejas, tornando-se um poderoso recurso proselitista.

Na segunda metade da década de 1970, sob influência da Igreja Nova Vida, surgiram as igrejas neopentecostais, entre as quais se destacam a Igreja Universal do Reino de Deus, a Igreja Internacional da Graça de Deus, a Igreja Cristo Vive e a Igreja Nacional do Senhor Jesus Cristo. Diferenciando-se das ondas anteriores, o neopentecostalismo apresenta forte apreço à Teologia da Prosperidade, baixa inclinação ao ecumenismo e pouca tolerância religiosa. Embora compartilhe com os deuteropentecostais o uso de mídias e a ênfase nos ritos de cura, sua principal particularidade é a centralidade na ideia de uma intensa guerra espiritual contra demônios. Esse discurso fortalece a noção de libertação espiritual e contribui para o aumento da rejeição a religiões espíritas e de matriz africana entre seus fiéis. Mariano ressalta que, apesar dessas características gerais, não há homogeneidade teológica entre as igrejas neopentecostais. Algumas denominações incorporam elementos sincréticos, como o uso de ervas e cânticos em suas práticas, ainda que, paradoxalmente, rejeitem crenças de origem africana.

A origem do pentecostalismo está associada ao protestantismo histórico, filosofia religiosa criada a partir da Reforma Protestante, no séc. XVI. Criada como um contraponto à Igreja Católica, os protestantes reiteraram uma ideia de aproximação com

⁵⁰ Secular, numa leitura religiosa, indica tudo aquilo que é do *mundo*, ou seja, externo da prática religiosa (BALLOUSSIER, 2024).

a figura de Deus, focando sua experiência religiosa nas práticas cristãs e no contato com o divino, abdicando de tudo que pudesse atrapalhar ou distraí-lo nesse processo. Os protestantes chegaram ao Brasil em meados do séc.XIX e, apesar de serem a base formadora das igrejas pentecostais, foram se afastando, posteriormente, dessas vertentes⁵¹ (SPYER, 2022).

3.2. Dados sobre as Igrejas em Ribeirão Grande-Terra Seca

Em 2010, o município Barra do Turvo contava com 81 estabelecimentos religiosos⁵² (IBGE, 2010), sendo a Igreja Assembleia de Deus e a Igreja Católica as mais representativas, com 18 e 17 unidades, respectivamente. No entanto, a falta de informações completas sobre localização e coordenadas impede a espacialização precisa desses dados, tornando inviável uma análise assertiva para a área onde se encontra a comunidade de Ribeirão Grande-Terra Seca. Ainda assim, observa-se uma forte presença evangélica na área, com denominações relevantes como a Congregação Cristã, a Igreja Batista e a Deus é Amor, entre outras⁵³. Apesar de apresentar quedas no número de igrejas, os dados do Censo de 2022 confirmam um cenário marcado pela predominância de igrejas cristãs, abrangendo vertentes evangélicas pentecostais e protestantes, além da Igreja Católica. O número total de estabelecimentos religiosos caiu significativamente de 81 para 71⁵⁴, ao mesmo tempo em que novas denominações surgiram no município, como a Igreja Plenitude, a Igreja Testemunha de Jeová e a Igreja Apostólica de Jesus Cristo. A Figura 3 apresenta a variação no número de igrejas entre 2010 e 2022, enquanto o Mapa 3 ilustra a distribuição espacial dos estabelecimentos em 2022.

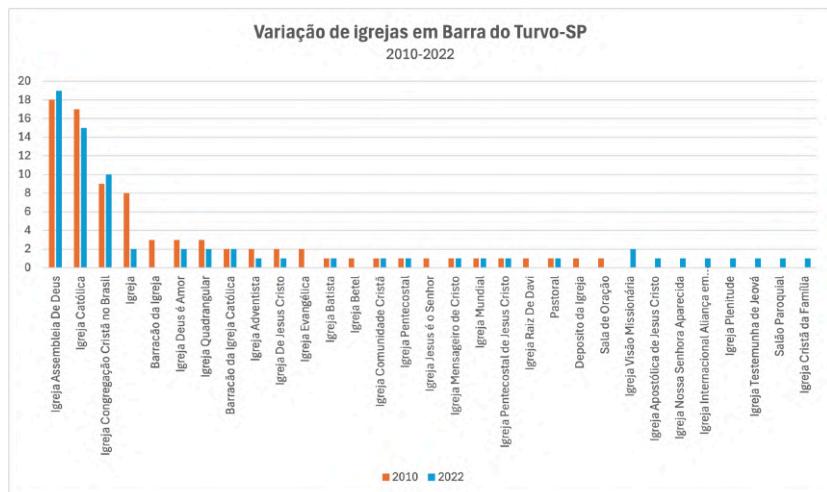
⁵¹ Buscando exemplificar a classificação das denominações evangélicas, Juliano Spyer (2022) elaborou um esquema representativo, mostrando a origem das tradições pentecostais. Esse esquema está presente no Anexo 4.

⁵² O Censo de 2010, diferente do Censo 2022, não tem uma categoria específica para estabelecimentos religiosos, todavia pela categoria *Tipo de Estabelecimento* é possível reconhecer o nome de igrejas ou de estabelecimentos vinculados à elas. Para uma melhor captação de dados, foram considerados nomes que se assemelhavam às nomenclaturas utilizadas no Censo de 2022 e/ou que dessem referências às práticas religiosas.

⁵³ Dados completos no Anexo 1.

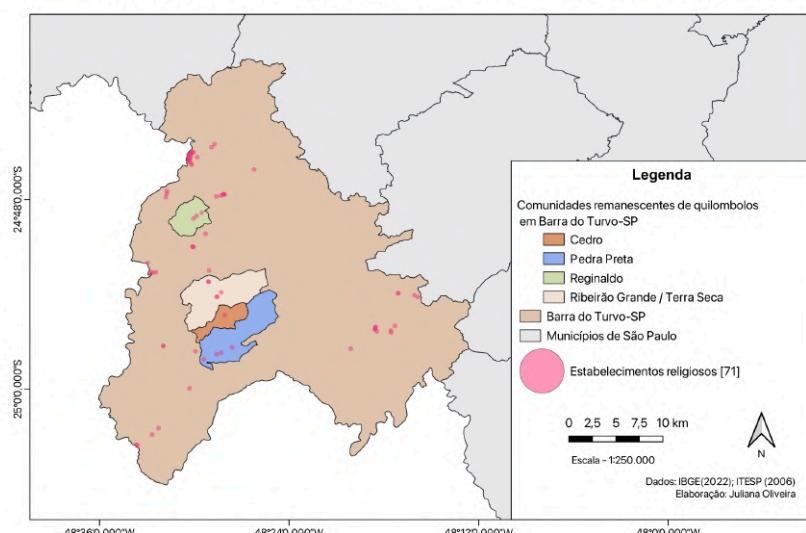
⁵⁴ Dados completos no Anexo 2.

FIGURA 3 - Variação de igrejas em Barra do Turvo-SP no período 2010-2022



FONTE: IBGE (2010, 2022). Elaboração: Juliana Oliveira (2025)

MAPA 5 - Estabelecimentos religiosos em Barra do Turvo-SP em 2022



FONTE: IBGE (2022). Elaboração: Juliana Oliveira (2025)

Conforme mostra o Mapa 3, todas as comunidades presentes em Barra do Turvo-SP apresentam estabelecimentos religiosos⁵⁵, sendo eles: 3 igrejas no Reginaldo (Igreja Deus é Amor; Igreja Assembleia de Deus; Igreja Católica); 1 igreja no Cedro (Igreja Católica do Cedro) e 4 igrejas em Pedra Preta (Igreja Cristã da Família; Igreja N.Sa.

⁵⁵ Neste caso, é preciso levar em consideração que muitas igrejas não apresentam registro oficial ou caracterização externa, sendo as chamadas “igrejas de garagem”, o que dificulta sua identificação e abre a possibilidade de incongruência entre os dados (SPYER, 2022).

Aparecida; Igreja Assembleia de Deus; Igreja Congregação Cristã no Brasil). Para Ribeirão Grande-Terra Seca, foram contabilizados 5 estabelecimentos de diferentes segmentos, conforme mostrado na Tabela 5. A presença evangélica é estabelecida nos quilombos, principalmente se tratando da Assembleia de Deus, que das quatro comunidades de Barra do Turvo, tem sedes em três. Em Ribeirão Grande-Terra Seca, a Assembleia está presente desde a década de 80 (MARTINES, 2020), sendo, inclusive, a primeira doutrina religiosa a se estabelecer no território. Nilce⁵⁶ confirma a presença das igrejas evangélica e católica nos quilombos, destacando, entre os quilombolas de Ribeirão Grande-Terra, a influência da Congregação Cristã e da Assembleia de Deus.

TABELA 5 - Tipos de estabelecimentos religiosos localizados na comunidade Ribeirão Grande-Terra Seca

Tipos de estabelecimentos religiosos localizados na comunidade quilombola Ribeirão Grande-Terra Seca	
Nome	Tipo de doutrina
Igreja Assembleia de Deus	Pentecostal clássico
Igreja Católica São Sebastião	Católica
Barracão da Igreja Católica	Católica
Igreja Católica	Católica
Igreja Visão Missionária	Pentecostal

FONTE: IBGE (2022); VISÃO MISSIONÁRIA (s/d); MARIANO, 2014. Elaboração: Juliana Oliveira (2025)

Embora compartilhem semelhanças doutrinárias, as instituições presentes no território estabelecem relações distintas com a comunidade. A Visão Missionária, por exemplo, atende majoritariamente um público sem vínculo direto com o quilombo, enquanto as demais mantêm uma conexão mais próxima com os moradores⁵⁷.

⁵⁶ Entrevista feita em fevereiro de 2025 para Juliana Oliveira.

⁵⁷ Informação trazida por Nilce, em fevereiro de 2025.

3.3. Vínculo pentecostal com a tradicionalidade com o quilombo Ribeirão Grande-Terra Seca

A entrada evangélica dentro da comunidade de Ribeirão Grande-Terra Seca acarretou mudanças para a manutenção dos ritos tradicionais e a relação entre os convertidos com os ritos tradicionais. Presentes na região desde a década de 80, os pentecostais vem crescendo continuamente na região, abarcando não somente os quilombos de Barra do Turvo, como também do Vale do Ribeira. Somado ao seu crescimento, a relação com a tradicionalidade vem sofrendo com interferências geradas pela nova expressão religiosa. Diegues (2007) analisando o contexto geral da região do Ribeira, afirma que o avanço das igrejas evangélicas, somado a outros fatores, vem desarticulando a promoção de manifestações tradicionais, que ainda são feitas, mas sem a relevância que tinham no passado. Além disso, Diegues enfatiza o aumento de conflitos nas celebrações, com brigas entre participantes, o que aumenta o declínio dessas festividades.

A festa dos Reis, o Divino, estão fracassando; crente não vai na festa. O povo está esquecendo as antiguidades. Agora é baile e só dá briga" (Pescador de Ubatumirim, católico, em entrevista com Antônio Diegues. DIEGUES, 2007, p.26).

A tradição quilombola, por estar associada à cultura afro e católica, tornou-se um elemento, em parte, a ser rejeitado por aqueles que decidiram se converter ao pentecostalismo. Por seguirem uma nova doutrina, o grupo de comunitários convertidos acaba não tendo tanto envolvimento com as festas e celebrações religiosas, o que gera um afastamento, como afirma Nilce:

[...] tem os irmãos (evangélicos), né? que num concordam muito, porque, no final tem o bailinho, né. [...] E mutirão sem bebida num existe, né. Pelo menos pra nós lá num... aí, com relação aos evangélicos, cria uma certa... distanciamento, né? (Nilce em entrevista em fev/2015. BIASE, 2016, p.68)

Esse afastamento, somado com a divisão de crenças, trouxe, no ponto de vista de Nilce, dificuldades para a organização e mobilização social, com divergências entre os lados para realização de atividades mais tradicionais, como os festejos e o mutirão (BIASE, 2016). Ao falar sobre essa questão, a liderança dá ênfase ao papel do espaço religioso para a organização sociopolítica da comunidade e relembra que a Pastoral, além de seu caráter religioso, serviu como local para os encontros e reuniões entre as lideranças do quilombo. Essa mistura de elementos religiosos e políticos, segundo Biase (2016), contribuiu para a ideia de devoção quilombola, uma das bases para definição identitária do grupo. Posteriormente, os encontros ficaram independentes à instituição católica, desprendendo-se do cunho religioso. Ao mesmo tempo, Nilce identifica o sagrado e a identidade quilombola por outros caminhos, nos quais a natureza, as celebrações e rezas feitas pelos mais antigos que carregam o semblante devoto e identitário (*Ibidem*). Durante a entrevista que tive com Nilce, em fevereiro de 2025, ela abordou o papel racial dentro da construção da fé na comunidade, mostrando uma preocupação quanto a possibilidade de apagamento cultural consequente à entrada das igrejas evangélicas e católicas. Nilce, apesar de reconhecer a influência afro aos cultos, nota o seu silenciamento, reforçado pelo fato de o quilombo se localizar próximo à divisa de São Paulo e Paraná, estados massivamente católicos e evangélicos⁵⁸ que apresentam altos índices de violência racial. Em 2023, São Paulo e Paraná ocuparam, respectivamente, o primeiro e o terceiro lugar entre os estados com o maior número de casos de racismo, com 2.304 registros em território paulista e 1.606 no Paraná.⁵⁹ Vale ressaltar que, em 2024, esses estados estiveram entre os 10 primeiros na lista de denúncias por violação de liberdade religiosa, sendo a maior concentração em São Paulo (cerca de 615 denúncias)⁶⁰. A partir desse contexto, é possível entender a tradicionalidade cultural e de crenças em Ribeirão Grande-Terra como elementos expostos, não somente ao apagamento, como também à intolerância religiosa e violações raciais.

⁵⁸ Estes grupos religiosos, quando somados, representavam, em 2010, 84% da população de São Paulo (sendo 14,75% em igrejas pentecostais) e 91% da população paranaense (sendo 13,4% em igrejas pentecostais). (CENSO, 2010).

⁵⁹ Anuário Brasileiro de Segurança Pública, 2024.

⁶⁰ Dados do Ministério dos Direitos Humanos e da Cidadania, 2024.

Aprofundando-se mais na temática afro, Nilce afirma não compreender a rapidez da mudança religiosa no quilombo, e retorna ao período de sua infância para contar sobre a participação da comunidade nas celebrações religiosas feitas por seu avô, Bernardo. Apresentando um tom nostálgico, a liderança recorda que seu avô reunia jovens, adultos e idosos para suas celebrações. Semelhante à tradição da Mesada dos Anjos, uma esteira com comidas era preparada e posta no chão, ficando à disposição dos convidados. Seu Bernardo ficava à frente, ajoelhado, e segundo Nilce, incorporava espíritos e falava em outras línguas. Ao recordar essa memória da infância, Nilce interliga as experiências espirituais cultivadas no quilombo com as que estão presentes nas religiões de matriz africana e conta que, ao ir pela primeira vez para uma celebração em um terreiro de umbanda, sentiu uma grande semelhança com as experiências religiosas praticadas no quilombo antecedentes à entrada da igreja católica:

Quando eu fui no terreiro pela primeira vez, eu falei "Cara, eu tô em casa". Sabe, assim, quando vem aquela memória... "Eu já vivi isso?" [...] "Ah, o vô falava em outras línguas" ... Não é questão de falar em outras línguas, como é que ele poderia ser mestre, benzedor e "remedieiro" ao mesmo tempo? Ele tinha que ter conhecimento, e por isso ele era chamado de macumbeiro, feiticeiro... (Nilce, em entrevista em fevereiro de 2025)

Voltando a falar sobre a igreja católica no território, Nilce relata que a instituição tem se relacionado de forma problemática com a comunidade, fazendo um movimento de afastamento, que se estende para a cultura tradicional e a presença de representantes quilombolas nas atividades religiosas. A igreja aumentou a participação de grupos internos de apoio nas missas e, concomitantemente, diminuiu a participação ativa dos comunitários. Cerca de 12 comunitários, incluindo a própria Nilce, foram afastados das atividades clericais sob a justificativa de estarem sem tempo hábil ou idade apropriada para seguir com as responsabilidades demandadas pela Igreja. Nilce conta que a partir de 2024, o padre proibiu a realização das celebrações tradicionais em Ribeirão Grande e no Cedro, com o argumento de que elas estariam estimulando a violência e o uso de álcool. Segundo Nilce, a decisão de proibição trouxe discordâncias para a comunidade, sendo apoiada pelos grupos evangélicos e por parte dos católicos, o que aumenta a

disputa religiosa e o enfrentamento a ser feito pelos o que querem a manutenção dos ritos e celebrações tradicionais. As proibições feitas pelo padre expõem uma relação conflituosa da instituição católica com a espiritualidade historicamente presente na comunidade, criando uma disputa religiosa entre os espaços da fé do quilombo, segundo Nilce. Os pentecostais demonstram uma maior abertura, todavia evitam envolvimento direto com as festas tradicionais e, em alguns casos, contribuem para as pressões pelo seu encerramento. Sob uma perspectiva sincrética, é possível identificar similaridades entre práticas pentecostais e as já presentes no quilombo. Nilce exemplifica essa relação ao mencionar as celebrações evangélicas realizadas nas residências de fiéis, que guardam semelhanças com os encontros de Romaria. Tanto essas celebrações quanto os eventos vinculados ao tradicionalismo envolvem a reunião em comunidade, o preparo de alimentos e a prática do acolhimento. Ferreira (2020), ao entrevistá-la⁶¹, aborda o sincretismo como um elemento ainda presente, mostrando que a igreja evangélica mescla suas atividades com elementos da cultura afro, mesmo que por outra nomenclatura:

De uns tempos pra cá vai ficando raro nosso jeito antigo de cultuar. Aí eu vejo hoje que tudo que a gente fazia quem faz é os evangélicos. Só que de uma forma moderna, com outro nome. Igual aqui mesmo, o Antônio [que é esposo de Doralice e evangélico da Assembleia de Deus] aquele dia que você viu ele ir pro retiro. Eles vão lá no monte e ficam lá adorando ao senhor, tudo mais no meio do mato, mas é uma coisa que a gente fazia, mas, hoje tem uma outra leitura, um outro formato. Estão fazendo justamente aquilo que quando criança eu visualizava na comunidade. Só que pra nós isso hoje é errado e pra eles é permitido, entendeu? (Comunitária Doralice em entrevista à Adilson Ferreira, em 2019. FERREIRA, 2020, p.55)

A partir das falas de Nilce, observa-se uma relação ambígua entre as igrejas e a tradição quilombola, onde se ocorre uma mescla das práticas religiosas, ao mesmo tempo em que há uma rejeição, abrindo espaços para uma disputa religiosa entre as vertentes. Os ritos tradicionais, por sua vez, mesmo que preservados por parte da comunidade, sentem o efeito dessa nova presença religiosa, o que acende um sinal de alerta para os devotos das celebrações quanto à continuidade das práticas e do rumo que o papel espiritual toma frente à disputa religiosa no território.

⁶¹ Em seu trabalho, Ferreira (2020) também adota o nome da Doralice para se referir à Nilce.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente trabalho buscou fazer uma análise aprofundada sobre as transformações culturais, religiosas e identitárias enfrentadas pelos comunitários em Ribeirão Grande-Terra Seca. A partir dos dados coletados e das referências bibliográficas utilizadas ao longo deste trabalho, foi possível mostrar que a ligação entre religião e identidade é complexa e multifacetada, refletindo tanto um histórico de tensões e adaptações. Se por um lado a espiritualidade tradicional desempenhou um papel de formação social e identitária da comunidade quilombola, por outro, o crescimento do pentecostalismo, somado às interferências católicas, tem gerado pressões para as tradições. Essas vertentes dividem o espaço com uma abordagem religiosa que tende a rejeitar elementos da cultura afro-brasileira, muitas vezes associando-os a práticas inadequadas ou incompatíveis com a doutrina cristã. Ao longo da pesquisa, ficou evidente que o campo religioso em Ribeirão Grande-Terra Seca vai além do aspecto espiritual, estando profundamente entrelaçado à construção da identidade negra e ao sentimento de pertencimento à comunidade. Os ritos não apenas reforçam essa identidade, mas também representam uma ponte entre o mundo físico e o espiritual, constituindo um elo com a ancestralidade. Nesse contexto, a disputa religiosa levanta incertezas sobre o futuro dos saberes ancestrais, pois ainda que alguns elementos da cultura afro-brasileira sejam trazidos sob novas formas para dentro do universo evangélico, isso não impede que os adeptos adotem uma postura de distanciamento à práticas religiosas ancestrais culturalmente estabelecidas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGÊNCIA GOV. Entenda como ocorre a titulação para reconhecimento e proteção das comunidades quilombolas. Agência GOV. 18/09/2024. Disponível em: <https://agenciagov.ebc.com.br/noticias/202409/reconhecimento-e-protecao-das-comunidades-quilombolas>. Acesso em: Jan/25.

ALMEIDA, Felipe. Lei de Terras. Memória da Administração Pública Brasileira. 3 mar. 2015. Disponível em: <https://mapa.an.gov.br/index.php/assuntos/15-dicionario/65-dicionario-da-administracao-publica-brasileira-do-periodo-imperial/279-lei-de-terras>. Acesso em: Jan/25.

AMORIM, Géssica. A conversão a última umbandista do quilombo Teixeira. Marco Zero Conteúdo. 24/04/2023. Disponível em: <https://marcozero.org/a-conversao-da-ultima-umbandista-do-quilombo-teixeira/>. Acesso em: Jan/25.

ARAÚJO, Victor. Surgimento, trajetória e expansão das Igrejas evangélicas no território brasileiro ao longo do último século (1920-2019). Notas Técnicas. Políticas Públicas, Cidades e Desigualdades - CEM. NT-20. 17/05/2023.

BALLOUSSIER, A. V.. O Púlpito: fé, poder e o Brasil dos evangélicos. I ed. São Paulo: Todavia, 2024.

BARROS, A. and Roberto, C. 2012. ‘Árvore evangélica.’ Infográfico. Revista de História do Museu Nacional 87(8): 22-3.

BIASE, L. Agroecologia quilombola ou quilombo agroecológico? Dilemas agroflorestais e territorialização no Vale do Ribeira/SP. 2016. Tese (Doutorado em Geografia

Humana) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

BRASIL. Lei N° 601, de 18 de Setembro de 1850. Casa Civil. Subchefia para Assuntos Jurídicos. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l0601-1850.htm. Acesso em: Jan/25.

CANDIDO, Antônio. Os parceiros do rio bonito: estudo sobre o caipira paulista e a transformação dos seus meios de vida. São Paulo: duas cidades; ed 34, 2003.

CENSO 2010. Cadastro Nacional de Endereços para Fins Estatísticos. Censo demográfico 2010. 17/08/2016. Disponível em : https://ftp.ibge.gov.br/Censos/Censo_Demografico_2010/Cadastro_Nacional_de_Enderecos_Fins_Estatisticos/SP/. Acesso em: Jan/25.

CENSO 2022. Cadastro Nacional de Endereços para Fins Estatísticos 2022. Censo demográfico 2022. 20/05/2024. Disponível em: https://ftp.ibge.gov.br/Cadastro_Nacional_de_Enderecos_para_Fins_Estatisticos/Censo_Demografico_2022/Arquivos_CNEFE/CSV/Municipio/35_SP/. Acesso em: Jan/25.

CENSO 2022. Quilombolas Primeiros Resultados do Universo. Censo demográfico 2022. 22/12/2023. Disponível em: https://ftp.ibge.gov.br/Censos/Censo_Demografico_2022/Quilombolas_Primeiros_resultados_do_universo/Arquivos_geoespaciais_vetoriais_2a_apuracao_20231222/. Acesso em: Jan/25.

DIEGUES, Antônio Carlos. O Vale do Ribeira e Litoral de São Paulo: meio-ambiente, história e população. São Paulo: CEPENC, 2007.

DUARTE, Mara Gazzoli. **Conflitos fundiários e meio ambiente: estudo de caso do Mosaico de Unidades de Conservação do Jacupiranga Vale do Ribeira - SP.** 2012. Dissertação (Mestrado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

ESTATÍSTICAS SOCIAIS. **Censo 2010: número de católicos cai e aumenta o de evangélicos, espíritas e sem religião.** AGÊNCIA IBGE. 29/06/2012. Atualizado em 23/06/2023. Disponível em: <https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-sala-de-imprensa/2013-agencia-de-noticias/releases/14244-asi-censo-2010-numero-de-catolicos-cai-e-aumenta-o-de-evangelicos-espirtas-e-sem-religiao>. Acesso em: Jan/25.

FÓRUM BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA. **18o Anuário Brasileiro de Segurança Pública.** São Paulo: Fórum Brasileiro de Segurança Pública, 2024. Disponível em: <https://publicacoes.forumseguranca.org.br/handle/123456789/253>. Acesso em: fev/2025.

GIACOMINI, Rose Leine Bertaco. **Conflito identidade e territorialização: Estado e comunidades remanescentes de quilombos do Vale do Ribeira de Iguape-SP.** 2010.

IBGE. **São Paulo - Malha municipal 2022.** Portal de mapas do IBGE. s/d. Disponível em: <https://portaldemapas.ibge.gov.br/portal.php#mapa223796>. Acesso em: Jan/25.

INCRA. **Acompanhamentos de processos de regularização quilombola.** 06/11/2024. Disponível em: https://www.gov.br/incra/pt-br/assuntos/governanca-fundiaria/Acompanhamentodosprocessosderegularizacaquilombola_06.11.24.pdf. Acesso em: Jan/25.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. **Inventário Cultural de Quilombos do Vale do Ribeira.** editores Anna Maria Andrade, Nilto Tato. -- São Paulo : Instituto Socioambiental, 2013.

IPEA. Crescimento dos estabelecimentos evangélicos no Brasil nas últimas décadas.

DISET No. 123. Novembro, 2023.

ITESP. Negros do Ribeira: reconhecimento étnico e conquista de território. Orgs. T.

Andrade, C.A. Claro Pereira, M.R. de Oliveira Andrade. 2a edição. São Paulo, 2000.

ITESP. Comunidades remanescentes de quilombos no estado de São Paulo. ITESP. Abril

de 2006. Disponível em:

<http://arquivo.ambiente.sp.gov.br/cpla/2012/01/14-Carlos-Henrique-Gomes.pdf>. Acesso em: Mai/2025.

REINA. Morgane L. 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.

RODRIGUES, D.; HEINEN, I.. Católicos, evangélicos e umbandistas: Diversidade

religiosa numa comunidade quilombola da Amazônia paraense. Religare, v.17, n.2,

dezembro de 2020, p. 505-536.

ROSENDAHL, Zeny; CORRÊA, Roberto L. Difusão e Territórios Diocesanos no Brasil:

1551–1930. Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales. Universidad de

Barcelona. ISSN: 1138-9788. Vol. X, núm. 218 (65), 1 de agosto de 2006

SÃO PAULO. LEI N° 5.994, DE 30 DE DEZEMBRO DE 1960. Assembleia Legislativa de

São Paulo. Disponível em:

<https://www.al.sp.gov.br/repositorio/legislacao/lei/1960/original-lei-5994-30.12.1960.html>. Acesso em: Jan/25.

SANTOS, Antônio Bispo. A terra dá, a terra quer. 3a reimpressão. São Paulo. Ubu Editora/

PISEAGRAMA, 2023.

SILVA, Rubens Alves da. **Relatório Técnico-Científico sobre as comunidades remanescentes de quilombos dos bairros Ribeirão Grande e Terra Seca**, SP.. 2008.

SIMAS, Luiz A. **Umbandas: uma história do Brasil**. Civilização Brasileira. 1°edição. Rio de Janeiro. 2021.

SOUZA, Társio Magalhães Tognon Vieira de. **Cartografia e aprendizagem social: a experiência de mapeamento participativo das comunidades quilombolas Ribeirão Grande e terra seca**, Barra do Turvo/SP. 2016.

SPYER, J.. **O Povo de Deus: Quem são os evangélicos e por que eles importam**. São Paulo: Geração Editorial, 2022.

NASCIMENTO, Solange A.; ABIB, Pedro. **O efeito da cruzada neoevangélica sobre remanescentes de quilombo: questões sobre educação e identidade quilombola**. Horizontes, v. 34, n. 1, p. 33-44, jan./jul. 2016.

NASCIMENTO, Abdias. **O Quilombismo: documentos de uma militância pan-africanista**. 3.ed. rev. São Paulo: Editora Perspectiva, Rio de Janeiro: Ipeafro, 1980.

MACEDO, Emiliano Unzer. **Pentecostalismo e religiosidade brasileira**. 2007. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

MAGALHÃES, Paulo. **Saberes da Kalunga – pensando o mundo contemporâneo a partir da epistemologia bakongo**. Edgardigital. UFBA. 16/02/2018.

MARIANO, Ricardo. **Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil**. 5a edi. São Paulo: Editora Loyola, 2014.

MARTINES, L.. **A comunidade do Ribeirão Grande-Terra Seca: devoção e territorialidade quilombola.** Trabalho de Graduação Individual - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2020.

MEDEIROS, Vítor Gonçalves Queiroz. **Ativismo negro evangélico no Brasil contemporâneo.** 2021.

MINISTÉRIO DOS DIREITOS HUMANOS E DA CIDADANIA. **Painel de Dados da Ouvidoria Nacional de Direitos Humanos.** 2024. Disponível em: <https://www.gov.br/mdh/pt-br/ondh/painel-de-dados/2024>. Acesso em: fev/2025.

MOURA, Cléo. **Obá “A amazona belicosa”.** 1a ed. 2a reimpressão. Rio de Janeiro. Pallas, 2020.

MOURA, Clóvis. **Quilombos: resistência ao escravismo.** 5a ed. - Teresina : EdUESPI, 2021.

MULLER, Geraldo. **Estado, Estrutura Agrária e População: ensaio sobre estagnação e incorporação regional.** Cadernos CEBRAP. Petrópolis, Vozes/CEBRAP, nº 32, 1980.

THOMPSON, R. F. **Flash of the Spirit. African and afro-american art and the philosophy.** New York:Vintage Books, 1984.

VISÃO MISSIONÁRIA. **Nossa história,** s/d. Disponível em: <https://gestaoweb.visaomissionaria.com.br/?t=/pagina/91>. Acesso em: Jan/25.

WESTIN, Ricardo. **Há 170 anos, Lei de Terras oficializou opção do Brasil pelos latifúndios.** Agência Senado. Ed. 71. Questão Agrária. 14/09/2020. Disponível em: <https://www12.senado.leg.br/noticias/especiais/arquivo-s/ha-170-anos-lei-de-terras-desp-rezou-camponeses-e-oficializou-apoio-do-brasil-aos-latifundios>. Acesso em: Jan/25.

WORRALL, Alison. **Quilombolas: um desafio para a Igreja. Aliança pró-quilombolas do Brasil.** 17/02/2012. Disponível em: <https://quilombolas.org.br/quilombolas-um-desafio-para-a-igreja/>. Acesso em: Jan/25.

FERREIRA, Adilson Mazeu. **O POVO AQUI SEMPRE TEVE UMA LIGAÇÃO COM O SAGRADO: A RELIGIÃO NAS NARRATIVAS DA COMUNIDADE QUILOMBOLA RIBEIRÃO GRANDE E TERRA SECA - VALE DO RIBEIRA/SP.** Dissertação de Mestrado - Universidade Metodista de São Paulo. 2020.

FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES. **CERTIFICAÇÃO QUILOMBOLA.** Fundação Cultural Palmares. 3/06/2024. Disponível em: <https://www.gov.br/palmares/pt-br/midias/arquivos-menu-departamentos/dpa/comunidades-certificadas/crqs-certificadas-03-06-2024.pdf>. Acesso em: Jan/25.

ANEXOS

ANEXO 1 - Quantidade de estabelecimentos religiosos em Barra do Turvo-SP em 2010.

Quantidade de estabelecimentos religiosos em Barra do Turvo-SP em 2010	
Nome	Quantidade
Igreja Assembleia De Deus ⁶²	18
Igreja Católica ⁶³	17
Igreja Congregação Cristã no Brasil ⁶⁴	9
Igreja	8
Barracão da Igreja	3
Igreja Deus é Amor	3
Igreja Quadrangular	3
Barracão da Igreja Católica	2
Igreja Adventista	2
Igreja De Jesus Cristo	2
Igreja Evangélica	2
Igreja Batista	1
Igreja Betel	1
Igreja Comunidade Cristã	1
Igreja Pentecostal	1
Igreja Jesus é o Senhor	1
Igreja Mensageiro de Cristo	1

⁶² Foram considerados estabelecimentos com diferentes nomenclaturas, elas são: IGREJA ASSEMBLEIA DE DEUS; IGREJA ASSEMBLEIA DE DEUS MINIS SANTO; IGREJA ASSEMBLEIA; IGREJA ASSMBLEIA DE DEUS.

⁶³ Foram considerados estabelecimentos com diferentes nomenclaturas, elas são: IGREJA CATEÓLICA; IGREJA CATEÓLICA RIO PARDINHO; IGREJA CATEÓLICA DO CEDRO; IGREJA CATEÓLICA SÃO SEBASTIAO.

⁶⁴ Foram considerados estabelecimentos com diferentes nomenclaturas, elas são: IGREJA CONGREGAÇÃO CRISTÃO; IGREJA CONGREGAÇÃO CRISTÃO NO BRASIL; IGREJA COGREGAÇÃO; IGREJA CONGREGAÇÃO CRISTÃO NO BRASIL; IGREJA CONGREGAÇÃO CRISTÃO; IGREJA CONGRAGAÇÃO CRISTÃO NO BRASIL; IGREJA CONGREGAÇÃO CRISTÃO DO BRASIL.

Igreja Mundial	1
Igreja Pentecostal de Jesus Cristo	1
Igreja Raiz De Davi	1
Pastoral	1
Deposito da Igreja	1
Sala de Oração	1
TOTAL	81

FONTE: IBGE (2010). Elaboração: Juliana Oliveira.

ANEXO 2 - Quantidade de estabelecimentos religiosos em Barra do Turvo-SP em 2022⁶⁵

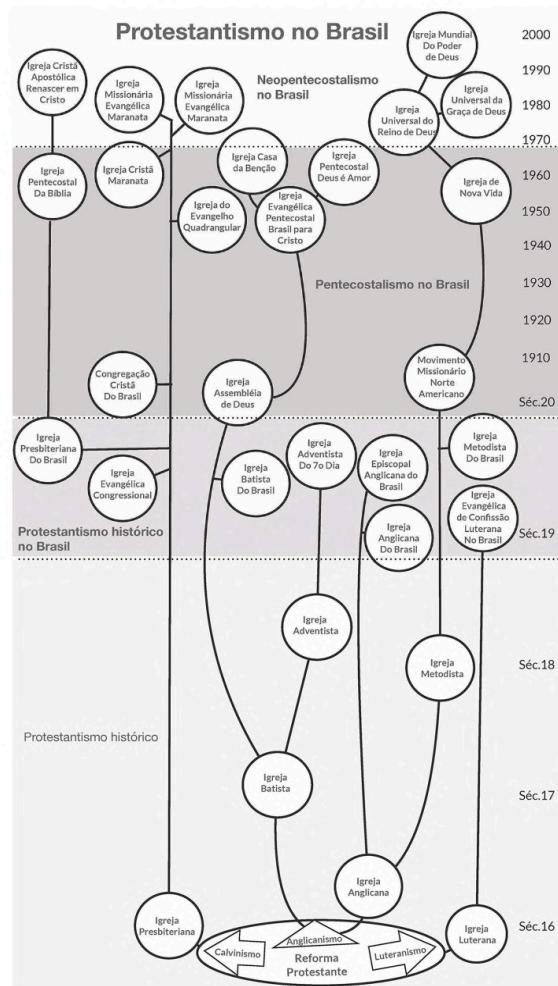
Quantidade de estabelecimentos religiosos em Barra do Turvo-SP em 2022	
Nome	Quantidade
Assembleia de Deus	19
Igreja Católica	15
Congregação Cristã	10
Barracão da Igreja Católica	2
Igreja	2
Igreja Deus é Amor	2
Igreja Mundial	2
Igreja Quadrangular	2
Igreja Visão Missionária	2
Comunidade Cristã	1
Igreja Adventista do 7º dia	1

⁶⁵ Foi marcada a denominação conforme as identificações dadas por Spyer (2022), Mariano (2014) e também pela autodenominação das instituições religiosas retratadas.

Igreja Apostólica de Jesus Cristo	1
Igreja Batista	1
Igreja Cristã da Família	1
Igreja de Jesus Cristo	1
Igreja Internacional Aliança em Cristo	1
Igreja Mensageiro de Cristo	1
Igreja Nossa Senhora Aparecida	1
Igreja Pentecostal	1
Igreja Petecostal de Jesus Cristo	1
Igreja Plenitude	1
Pastoral	1
Salão Paroquial	1
Igreja Testemunha de Jeová	1
TOTAL	71

FONTE: IBGE (2022). Elaboração: Juliana Oliveira.

ANEXO 3 - Árvore do Protestantismo⁶⁶



FONTE: SPYER, 2022, p.48.

⁶⁶ Dados coletados originalmente do Dossiê Evangélicos no Brasil da Revista de História do Museu Nacional, edição de dezembro de 2012, pp.22-23.