



INTERCÂMBIO

## Religiosidade protestante diante da união dos negros do Amapá: a experiência do afro-protestantismo

### *Protestant religiosity before the black union of Amapá: the experience of Afro-Protestantism*

*Elivaldo Serrão Custódio\**

**Resumo:** O presente texto objetiva discutir sobre a religiosidade protestante diante da união dos negros do Amapá: a experiência do afro-protestantismo, isto é, a experiência híbrida de cunho religioso afro com o protestantismo histórico e pentecostal de um quilombo localizado no município de Macapá-AP. Quilombo este de origem africana que surgiu em 1954, mas que, a partir de 1968, optou pela religiosidade protestante. O presente trabalho é parte integrante de um estudo etnográfico de natureza qualitativa que adotou a pesquisa bibliográfica, a análise documental, a entrevista semiestruturada no âmbito da tese de doutorado em teologia defendida em 2017 pela Faculdade EST, em São Leopoldo-RS. Os resultados da pesquisa apontam que a “nova identidade quilombola” da CRQMP é o resultado de uma junção de elementos ligados às raízes de sua ancestralidade com elementos e símbolos de doutrinas protestantes, ou seja, há um hibridismo cultural-religioso. Além disso, os resultados da pesquisa demonstram que, embora não haja essência de uma identidade negra pura e/ou autêntica, os traços de cultura negra estão presentes em seu cotidiano, nas formas de criar, saber e fazer, como pudemos perceber em suas celebrações religiosas afro-protestantes.

**Palavras-chave:** Religiosidade. Identidade. Afro-protestantismo. Amapá.

**Abstract:** The present paper aims to discuss Protestant religiosity before the union of blacks from Amapá: the experience of Afro-Protestantism, that is, the hybrid Afro-religious experience with the historical and Pentecostal Protestantism of a quilombo located in the municipality of Macapá-AP. Quilombo this one of African origin that arose in 1954, but that from 1968 opted for Protestant religiosity. The present work is an integral part of a qualitative ethnographic study that adopted the bibliographic research, the documentary analysis, the semistructured interview within the scope of the Doctoral Thesis in Theology defended in 2017 by Faculdade EST, in São Leopoldo-RS. The research results point out that CRQMP's “new Quilombola identity” is the result of a combination of elements linked to the roots of its ancestry with elements and symbols of Protestant doctrines, there is a cultural-religious hybridism. Also, the results of the research demonstrate that although there is no essence of a pure and/or authentic black identity, the traces of black culture are present in their daily lives, in the ways of creating, knowing and doing, as we could perceive in their religious celebrations Afro-Protestant.

**Keywords:** Religiosity. Identity. Afro-Protestantism. Amapá.

## Introdução

O crescente número nas pesquisas e estudos das chamadas Comunidades Remanescentes de Quilombos, nas últimas décadas, vem ganhando força nos estudos

---

\* Professor do PPG em educação da UNIFAP, e do curso de pedagogia da FAMAT. Vice-líder do Grupo de Pesquisa Educação, Interculturalidade e Relações Étnico-Raciais (UNIFAP). Doutor em Teologia (EST). ORCID: 0000-0002-2947-5347 – contato: [elivaldo.pa@hotmail.com](mailto:elivaldo.pa@hotmail.com)

das ciências humanas, principalmente devido às reivindicações do Movimento Negro Brasileiro e das Políticas Públicas de Ações Afirmativas por partes de órgãos governamentais e não governamentais. As comunidades remanescentes de quilombos no Brasil são o símbolo de resistência que, através de suas lutas, têm tentado preservar suas memórias e identidades. Além disso, é o testemunho vivo da população afrodescendente contra o processo de escravidão e opressão desde o início do processo escravista no Brasil (Custódio; Costa, 2018, p. 98).

É indispensável reconhecer que as comunidades remanescentes de quilombo de hoje ainda são verdadeiros espaços de luta contra a opressão, pela identidade coletiva mantida através dos tempos, assim como eram também os antigos quilombos. Acreditamos que a titulação das terras de remanescentes de quilombo não representa apenas o reconhecimento de que os quilombolas tiveram importante papel na formação da sociedade brasileira, mas, sobretudo, que hoje a existência de remanescentes de comunidades de quilombo teve e ainda tem, na atualidade, um papel importante nos destinos e identidade cultural brasileira.

Com o propósito de contribuir com a temática religião e cultura negra, este texto objetiva discutir sobre a religiosidade protestante diante da união dos negros do Amapá: a experiência do afro-protestantismo, isto é, a experiência híbrida de cunho religioso afro com o protestantismo da Comunidade de Remanescente de Quilombo do Mel da Pedreira (CRQMP), localizada no município de Macapá, Estado do Amapá. Quilombo este de origem africana que surgiu em 1954, mas que a partir de 1968 optou pela religiosidade protestante.

O presente trabalho é parte integrante de um estudo etnográfico de natureza qualitativa que adotou a pesquisa bibliográfica, a análise documental, a entrevista semiestruturada no âmbito da tese de doutorado em teologia defendida em 2017 pela Faculdades EST, em São Leopoldo-RS (Custódio, 2017).

A CRQMP é um quilombo que está sob a influência do protestantismo histórico, mais recentemente, pentecostal. Embora a adesão e/ou conversão ao protestantismo tenha ocorrido de forma “pacífica”, toda essa dinâmica social, cultural e religiosa envolve processos de resistência.

Sobre o conceito da palavra “conversão”, não aprofundaremos o termo neste estudo por compreendemos que o conceito é de difícil emprego, tendo em vista diferentes entendimentos. Além disso, esse conceito muitas vezes está ligado à religião como um fenômeno social. No entanto, ressaltamos que o conceito de conversão religiosa ou mudança religiosa, aqui entendido, parte do princípio de que “‘conversão’ em seu sentido mais comum parece presumir que as crenças e práticas religiosas formam um todo internamente coerente e abrangente que é apropriadamente assimilado (talvez sempre assimilado) em bloco pelos convertidos [...]” (Pollok, 1993, p. 170).

O conceito de conversão religiosa, quando é utilizado, refere-se mais à forma como a pessoa adere a uma cosmologia religiosa, e a partir daí, faz dela seu referencial, seja na sua conduta, tomadas decisões, opiniões e/ou procedimentos de vida. Entretanto, o conceito de conversão religiosa numa perspectiva protestante tradicional e contemporânea é muito distinto, pois, segundo o sociólogo Jessé Santos, na conversão protestante contemporânea como, por exemplo, na Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), a

pessoa não muda o seu interior, mas se apropria de um discurso para conseguir sobreviver, ou seja, adere sem mudar suas convicções (Souza, 2010).

Por isso, há uma grande distinção entre o termo “conversão” e “adesão”. Segundo Gomes (2011, p. 159), adesão é qualquer forma de participação em um movimento religioso, sem que haja alteração sistemática do estilo de vida. Enquanto que conversão envolve mudança no sistema de valores e visão de mundo. Além disso, o termo adesão vem sendo utilizado em oposição ao conceito de conversão. Para Campos e Gusmão (2013, p. 58), no caso de conversão na IURD, “[...] não existem convertidos de fato, mas apenas clientes”, porque não se trata de fato de conversão, mas de um trânsito religioso.

Diante desse contexto, o trabalho inicia sua reflexão trazendo uma discussão sobre sincretismo religioso e comunidades quilombolas. Em seguida, apresenta uma reflexão sobre religiosidade africana e afro-brasileira versus religiosidade cristã: encontros e desencontros. Depois, discute sobre religiosidade protestante diante da união dos negros do Amapá: a experiência do afro-protestantismo no evento “Encontro de Tambores”. E, por último, as considerações finais.

## Sincretismo religioso e comunidades quilombolas

Na história tradicional e contemporânea, verificamos que a maioria dos quilombos brasileiros tem sua base religiosa centrada no sincretismo religioso<sup>1</sup>. Diferente da CRQMP, que aparentemente não realiza mais os rituais tradicionais e sim, os cultos religiosos evangélicos, resultado de algumas trocas decorrentes de um processo sócio-histórico-religioso. Essas trocas culturais nos lembram da discussão do conceito de sincretismo de Ortiz (1980, p. 102) quando ele diz que este se realiza “quando duas tradições são colocadas em contato, de tal forma que a tradição dominante fornece o sistema de significação, escolhe e ordena os elementos da tradição subdominante”.

O sincretismo religioso no Brasil é um fenômeno social complexo. Segundo Sanches (2001, p. 69), o sincretismo religioso “valeu como uma poderosa arma que de início os negros habilmente manejaram contra a pressão esmagadora da cultura superior dos povos escravizadores”. Bobsin (2003, pp. 26-27) nos lembra de que:

[...] É indiscutível a influência de quatro séculos de escravidão na economia colonial; foram quase 400 anos de opressão cruel sobre os negros africanos, mas que não conseguiram aniquilar a identidade de milhões de africanos e de seus descendentes porque os seus sistemas religiosos, desde os primórdios do Brasil, desempenharam o papel de preservação do patrimônio cultural mutilado pela escravidão. Mas as implicações da escravidão não se restringem apenas aos negros e negras. Ela tingiu o tecido social brasileiro [...].

---

1 Para Boff (1982), todas as religiões são sincréticas e o sincretismo não ocorre apenas na religião, mas em outros aspectos da cultura. Já Serra (1995, pp. 197-198) discute longamente a problemática do sincretismo, analisando, sobretudo a situação na Bahia. Não concorda que sincretismo seja apenas mistura e confusão de religiões. Propõe “[...] que se chame de ‘sincretismo’, em sentido estrito, a todo processo de estruturação de um campo simbólico-religioso ‘interculturalmente’ constituído, correlacionando modelos míticos e litúrgicos ou gerando novos paradigmas dessa ordem que assinalem expressamente outros [...] de maneira a ordenar novo espaço intercultural”.

Para analisar o sincretismo religioso brasileiro, nos debruçamos em importantes pesquisas para ampliar nossa visão, como as de Ferretti (1995), Boff (1982) e Munanga (1989), entre outros/as. Ressaltamos que existe no Brasil uma tendência favorável aos estudos sobre o sincretismo, dentre os quais podemos destacar Seppilli (1955), Henry (1987), Motta (1982) e Ortiz (1980), entre outros/as. Apesar da polêmica e divergências conceituais quanto ao conceito de sincretismo religioso, verificamos que este fenômeno está ligado e/ou faz parte de muitas culturas e religiões.

Entretanto, não nos aprofundaremos em uma análise detalhada desse termo, até porque este não é o foco principal do objeto de pesquisa, mas somos conhecedores de que nos possibilita uma ampliação do campo desse conceito fundamental, saindo definitivamente da definição do senso comum sociológico, que faz simplesmente do sincretismo, como se fosse uma mistura de duas ou mais religiões; ou seja, o sincretismo não é uma mistura de “naturezas” substantivas (no plano ideativo, organizacional, ou até mesmo sistêmico). O processo de sincretismo não acontece somente no campo da religião, mas estende-se também ao campo da cultura.

Em *Repensando o sincretismo*, Sergio Figueiredo Ferretti, ao se referir ao pesquisador Roberto da Matta (1987), expressa que relacionar, sincretizar e conviver com estilos diferenciados fazem parte da facilidade e da capacidade de inventar relações, criando pontes entre espaços, unindo tendências separadas por diferentes tradições, ou seja, “ser todos e não ser ninguém” (Ferretti, 1995, p. 17). Segundo ainda Ferretti (1995, p. 22), os sincretismos se fazem com base em elementos constitutivos preexistentes, de acordo com o contexto histórico.

Embora o termo sincretismo não seja muito utilizado em algumas religiões, Ferretti (1995, p. 50) destaca que na religião católica, principalmente na liturgia, “a presença africana nos cânticos, nos instrumentos, nas danças, nas comidas sagradas, e que o altar dos santos católicos são englobados como influências secundárias pela liturgia afro-brasileira”. Para Prandi (2000, p. 58) os negros e negras escravizados/as “adotaram as imagens católicas e as cultuaram, mas, na verdade, sob as invocações dos santos católicos, adoravam os representantes da divina corte africana”.

Interessante destacar quanto ao cristianismo brasileiro é que, segundo Boff (1977, p. 53), “o cristianismo é um grandioso sincretismo”. Entretanto, o autor expressa que “a igreja em sua estrutura apresenta tão sincrética como qualquer outra expressão religiosa [...] o cristianismo puro não existe, nunca existiu nem pode existir” (Boff, 1982, p. 150).

No Brasil, costuma-se atribuir também o termo sincretismo quase que exclusivamente ao catolicismo popular e às religiões afro-brasileiras. Mas, em nossos estudos, observamos que segundo os/as autores/as pesquisados/as, o sincretismo está presente em qualquer religião, seja em tradições africanas e/ou afro-brasileiras, no catolicismo primitivo, popular ou atual.

Bastide (1971, p. 386), ao analisar o sincretismo religioso, enfatiza que existem duas formas de compreendermos o sincretismo. Primeiro seria do ponto de vista “religioso”, o qual busca correspondência entre sistemas diferentes. O outro seria do ponto de vista da “magia”, isto é, do mágico, que busca adição de elementos dos referidos sistemas.

Quanto ao sincretismo afro-brasileiro, este ainda hoje é tema que merece a atenção acadêmica, pois há misturas de santos católicos com orixás de matrizes africanas. No

decorrer dos anos, as religiões afro-brasileiras sofreram múltiplas formas de interpretação, apresentando assim, uma diversidade de rituais e de formas de transmissão do conhecimento. Assim, para Carneiro (2014, p. 131),

As religiões afro-brasileiras expressam a capacidade de uma nação plural, depositária de inúmeras etnias e culturas, em aproximar, sincretizar, reelaborar e construir possibilidades de religiosidade. Tais possibilidades não nasceram de forma pacífica [...] muita dor foi impingida aos negros, índios, pobres, iletrados e outros setores marginalizados da sociedade brasileira.

Para os/as autores/as citados/as anteriormente, o sincretismo foi também uma estratégia tanto de sobrevivência, de sabedoria, quanto de adaptação que os africanos e africanas trouxeram para o Novo Mundo. Ou seja, uma fusão de elementos diferentes como forma de resistência a opressão do colonialismo. Para Bobsin (2003, p. 27),

[...] Com a marca da diversidade cultural e religiosa desde a África, a escravidão a dissolveu acrescentando novos elementos pela incorporação de elementos do catolicismo ibérico e de práticas religiosas indígenas. Todavia, é esta capacidade de “sincretizar” que plasma as almas dos brasileiros [...], portanto, entre as diversas influências dos negros na constituição do Brasil, destacamos a religião [...].

Para Cacciatore (1988), o sincretismo afro-brasileiro seria uma mistura de pensamentos ou opiniões diversas para formar um único, isto é, um ecletismo, uma assimilação, uma integração. No caso dos cultos afro-brasileiros, seria a assimilação de um orixá, vodun ou divindade bântu a um santo católico, formando uma só divindade. Enfim, quando analisamos o sincretismo religioso brasileiro, observamos um espaço aberto para muitas qualificações e interpretações, ou seja, resultado de um processo de domesticação. Lembramo-nos neste momento, do pensamento de Motta (1982, p. 7) quando fala que “[...] o sincretismo não representa apenas concessão de escravos a senhores ou de senhores a escravos, disfarce de negros amedrontados. Ao contrário, possui um aspecto de legítima apropriação dos bens do opressor pelo oprimido”.

Nos estudos de Munanga sobre a arte africana e o sincretismo no Brasil, perceberemos distinções entre pensamentos de pesquisadores/as das religiões afro-brasileiras, pois há um grupo que crer no sincretismo entre religiões católica e afro-brasileiras e se apropriam do conceito, e outro grupo que nega e repudia o termo sincretismo<sup>2</sup>.

Na realidade, esse repúdio de sincretismo religioso nas religiões afro-brasileiras está muito ligado às formas de opressão, perseguição, discriminação, desvalorização e intolerância que a população negra sofreu e vem sofrendo ao longo dos séculos. Para Munanga (1989), ambos estão equivocados porque partem do conceito para a realidade, sem analisar adequadamente o conceito e a realidade. Já para Ferretti (1995, p. 91),

---

2 Esta discussão difundiu-se principalmente após a realização da II Conferência Mundial da Tradição dos Orixás e Cultura, que aconteceu em 1983 no Estado da Bahia/Brasil. Nessa conferência, Sergio Ferretti, em palestra proferida em 07/06/2001, em Recife, no Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco/Brasil, afirmou que “alguns líderes das religiões afro-brasileiras passaram a condenar o sincretismo afro-católico, afirmando não ser hoje mais necessário disfarçar as crenças africanas por trás de uma máscara católica colonial”.

O sincretismo ocorre na religião, na filosofia, na ciência, na arte, e pode ser de tipos muitos diversificados. Nas religiões afro-brasileiras podemos localizar vários tipos, conforme o aspecto que se esteja estudando ou a ênfase do estudo. Par evitar mal-entendidos e confusões, é preciso explicar exatamente o sentido que se quer dar ao termo que está sendo utilizado.

De acordo com Hoornaert (1991, p. 30), existem três sincretismos católicos, ou três realizações concretas do cristianismo dentro da cultura brasileira: os catolicismos guerreiro, patriarcal e popular, sendo que os dois primeiros pertenceriam ao mundo dos portugueses. Já o último pertenceria ao mundo dos índios, africanos e de seus descendentes. Assim, somos resultados de uma mistura de tantas expressões e manifestações religiosas que formam o universo religioso brasileiro. Nas palavras de Hoornaert (1994, p. 88):

Herdamos, pois, do passado uma igreja ideologicamente marcada por uma imagem errada da evangelização: ela aparece como obra de gente branca, bem-educada e formada, de classe privilegiada, sobre gente negra, morena e mestiça, pobre, ignorante e atrasada. Séculos de colonialismo formaram esta imagem que não corresponde de maneira nenhuma ao que nos ensinam os primeiros documentos da história cristã.

A propósito dessas afirmações, observamos que as dificuldades em desenvolver políticas públicas, ações, projetos relacionados à cultura e religiosidade africana, afro-brasileira e afro-ameríndia passam tanto pelos preconceitos raciais e sociais enraizados, quanto também pela visão negativa de alguns/mas religiosos/as em relação a essas atividades. Isso nos faz recordar os estudos de Mariano (1995, p. 98), que diz que “[...] há muito tempo os rituais, as crenças, os deuses e guias dos cultos afro-brasileiros e espíritas são percebidos e classificados como demoníacos pelos evangélicos e até por alguns expoentes da Igreja Católica”.

Segundo as pesquisas de Valente (1994, p. 39), na época da escravidão, por ocasião da conversão, além do batismo compulsório, os negros e negras eram orientados/as a servir através da catequese para o fortalecimento da fé católica, ou seja, os negros e negras passavam por uma doutrinação sutil e minuciosa. A autora ainda explica que, por existir uma crença de que o povo negro possuía uma incapacidade intelectual, a linguagem utilizada na catequese do povo negro e indígena era semelhante à desenvolvida com crianças e ainda com base em um sistema de perguntas e respostas para memorização da aprendizagem, em que os conceitos de “pecado, inferno e diabo” eram muitos frequentes (Valente, 1994, 40-41).

Sodré (2010, p. 15), ao abordar os estudos de Ana Lucia Eduardo Farah Valente, acrescenta que “tal lição – devidamente memorizada – era elemento eficaz na destruição da base psicológica dos escravos”. O autor ainda enfatiza que esses conceitos (pecado, inferno, diabo), foram termos que o povo negro só veio a conhecer com o seu contato com o colonizador.

É interessante observar que a materialização e/ou composição visual do conceito de “diabo” em inúmeras civilizações e principalmente entre os cristãos era, e ainda é, que o diabo é um ser negro. O próprio Concílio de Trento enfatizou o diabo, descrevendo-o como um ser de cor negra. Isso contribuiu de forma devastadora para que a imagem do negro e da negra fosse associada a algo negativo, ruim, obscuro, tornando-se, na maioria dos casos, uma representação social racista e discriminatória.

Essas questões ora levantadas nos demonstram que a construção de uma imagem negativa do negro e da negra tem marcas históricas profundas. Marcas essas que se consolidaram principalmente pelo contato dos europeus com o continente africano, pois, segundo Sodré (2010, pp. 42-43):

Exorcizar demônios e perseguir as práticas religiosas dos negros, diabolizando-as, eram formas utilizadas pelos europeus para aplicarem seus modelos de dominação política e ideológica sobre as categorias sócias subalternas. Como saldo dessas posturas, que sobreviveram para a posteridade, têm-se muitas ações repressivas que penetraram a República e seguiram avante, construindo bases sólidas para os estereótipos e preconceitos alimentadores das representações negativas. O fenômeno da “diabolização” instala-se e progride, ganhando representações e fundamentando o sendo comum.

Embora o campo protestante brasileiro seja caracterizado por uma grande heterogeneidade entre suas denominações religiosas, observamos que, em geral, que há um movimento de oposição e negação as práticas religiosas de matrizes africanas e afro-brasileiras. Já afirmava Lifchitzs (2011, p. 152) que:

O conflito de religiões afro-brasileiras e neopentecostais alcançou, em algumas regiões do país, tal grau de intensidade que alguns autores chegam a falar em “batalha espiritual”, “guerra religiosa popular urbana” ou ofensiva pentecostal, assumindo diferentes variantes que iriam da recusa ritual até ataque contra terreiros.

Fiabani (2008, p. 113) afirma que “em diferentes graus, o racismo e o preconceito sempre existiram na sociedade brasileira. O movimento negro nacional sempre lutou contra estas práticas”. Afinal, como afirma Silveira (2014, p. 84) “[...] o colonialismo e o sistema escravista são produtos diretos do pensamento moderno e do eurocentrismo”. Campelo (2006, pp. 144-145), ao publicar seu relatório de pesquisa desenvolvido no período de 2004 a 2005 em cinco regiões do Brasil, percebeu que

[...] a cultura e a religiosidade afro-brasileira ainda são tratadas pela mídia de forma carregada de imagens preconceituosas e estereótipos negativos pela sociedade mais ampla [...]. Essas imagens levam os jovens negros a rejeitar os valores culturais afro-brasileiros [...] como sendo negativos e irrelevantes na construção de sua identidade. Ainda se repetem estereótipos onde as imagens de homens e mulheres negras são consideradas exóticas e quase sempre descoladas de uma realidade [...].

Não há como negar que a nação brasileira é uma nação mestiça e sincrética em suas práticas religiosas. Assim, concordamos com Freyre (1999, p. 53), quando afirma que “todo brasileiro, mesmo o mais claro e louro, traz consigo, em sua alma, quando não no corpo também [...] a sombra, ou ao menos a marca de nascença do índio ou do negro”.

### **Religiosidade africana e afro-brasileira versus religiosidade cristã: encontros e desencontros**

Compreender a relação entre religiosidade africana, afro-brasileira, afro-ameríndia e religiosidade cristã significa imergir num sistema complexo de crenças, manifestações culturais e religiosas distintas e costumes diversos.

A propósito do cristianismo, Oliveira (2015, p. 69) destaca que “o cristianismo desde sempre teve que conviver e se relacionar com povos, marcados por culturas e experiências religiosas diferentes e variadas”, além disso, ressalta a autora que o cristianismo “[...] ao longo dos séculos tem se autocompreendido como uma religião universal, cujos valores, crenças, normas seriam válidas para todos os povos e culturas”. Entretanto, ao longo dos séculos, o cristianismo, como uma das dimensões da cultura ocidental, assim como outras religiões, também vem demonstrando que não está imune a outras manifestações religiosas e/ou culturais.

Quanto à definição de religião afro-brasileira, Silveira (2014, pp. 58-59) afirma que,

Religião afro-brasileira é o termo mais utilizado pelos estudiosos como um designativo geral para as expressões religioso-culturais africanas no Brasil [...] As religiões afro-brasileiras propriamente ditas seriam aquelas que têm grande influência das tradições africanas, mas que no processo diaspórico se amalgamaram com outras tradições religiosas (sobretudo com a indígena e com o catolicismo) gerando uma outra expressão religiosa como a umbanda, o catimbó, o babaçué, a jurema, etc. [...].

De acordo com prefácio do livro *Religiões afro-brasileiras: uma construção teológica* de Carneiro (2014, p. 11), Reginaldo Prandi enfatiza que “as religiões afro-brasileiras são religiões rituais, pouco afeitas à reflexão sistemática sobre si mesmas, baseadas fortemente na mitologia e sua representação ritualística”. Além disso, as religiões afro-brasileiras estão muito ligadas à tradição oral, pois a oralidade se constitui como um elemento fundamental nas tradições afro.

Berkenbrock (1999, pp. 63-64), em seus estudos sobre religião africana, nos afirma que as características destas religiões apresentam os seguintes aspectos:

a) A religião diz respeito mais à sociedade que ao indivíduo [...] ela é a origem de sentido para a ordem como um todo. b) A fé num ser supremo (Deus), que é caracterizado de formas muito diversas [...]. c) A crença numa existência após a morte – seja lá esta entendida como for – e, ligado a isto, o culto aos mortos são também patrimônio comum das religiões africanas [...]; d) Outra característica comum das religiões africanas é a crença na existência de espíritos. Estes são entendidos como seres ou forças intermediárias entre o ser superior e as pessoas [...] Estes não são entendidos basicamente como sendo bons ou maus [...].

Sobre as religiões no mundo, os países com mais religiosos/as, de acordo com uma pesquisa feita pela empresa WIN/Gallup Internacional em 2015 com 64 mil pessoas em 65 países, revelou que o Brasil está em 23º lugar com 79% e ocupa o quarto lugar na América Latina. Em se tratando de religião<sup>3</sup> em nosso país, observamos que os dados estatísticos apresentados pelo último Censo do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) em 2010 demonstram que 92% da população brasileira se declararam adeptas de algum tipo de religião. Custódio (2014, p. 76), ao analisar esses dados por ocasião de nossa pesquisa de mestrado no Estado do Amapá, verificou que eles demonstram que a questão religiosa no Brasil é muito complexa,

---

3 Não temos a intenção de fazer uma longa discussão sobre o conceito de religião neste trabalho. Entretanto, destacamos o pensamento de Eliade (2001), quando expressa que religião é um sistema infinitamente complexo, que pode ser apontado como uma referência primordial. Conforme o autor, a religião é o sistema de mundo das sociedades tradicionais, ao mesmo tempo, autônoma em relação à sociedade.



devido à sociedade ter a sua disposição uma fantástica multiplicidade de crenças e práticas religiosas.

O Censo 2010 revelou que 86,8% da população brasileira se declararam cristãos e que menos de 1% se declararam de religiões de matrizes africanas. Acreditamos que esse universo não condiz com a realidade, pois esses dados não expressam a quantidade de pessoas dessas religiões, bem como de outras religiões, que frequentam as comunidades de matriz afro.

Assim, entender essa relação sincrética requer uma apurada sensibilidade para compreender, sob uma perspectiva mítica e ao mesmo tempo sociológica, como os brasileiros e brasileiras lidam com sua espiritualidade/religiosidade. Entendemos que esse número não muito expressivo de declarantes de religiões de matrizes africanas e afro-brasileiras seja resultado de circunstâncias históricas nas quais estas religiões se encontraram e/ou se encontram e devido também ao sincretismo religioso, que serve como camuflagem de identidade religiosa devido às perseguições, ao racismo e à intolerância religiosa em nosso país.

### **Religiosidade protestante diante da união dos negros do Amapá: a experiência do afro-protestantismo no evento “Encontro de Tambores”**

Para Sacramento (2013, p. 72), a CRQMP passou por grandes transformações ao se tornar evangélica, não só no que diz respeito aos rituais religiosos, mas também por não mais fazer uso de bebidas como a gengibirra<sup>4</sup>, tão comum nos quilombos, nas festividades tradicionais. Observamos que essa particularidade da CRQMP de não manifestar práticas religiosas africanas e/ou afro-ameríndia tem levantado algumas discussões em torno das demais comunidades quilombolas no Amapá, que chegam a questionar a veracidade da titulação, do reconhecimento e real identidade como comunidade tradicional africana.

Detectamos, por exemplo, em nossas visitas *in loco*, que em algumas comunidades quilombolas de religiosidade de matriz afro<sup>5</sup>, há muitos questionamentos por parte dos quilombolas sobre os hábitos, os costumes e os rituais africanos em torno da CRQMP que não são mais praticados. Lembramos que as comunidades tradicionais no Amapá, além de valorizar sua cultura africana, têm conservado a matriz africana (candomblé e umbanda), a religiosidade afro-ameríndia e/ou o sincretismo religioso afro-católico como instrumento de tradição religiosa.

Assim, tendo como base esse contexto, perguntamos aos participantes da pesquisa na CRQMP se eles eram bem recebidos nas comunidades quilombolas de matriz afro, pelo fato de serem protestantes. Como resposta, o representante da igreja presbiteriana

---

4 A gengibirra é uma bebida popular feita com cachaça e gengibre que tem resistido ao tempo através das tradições culturais. Muito apreciada nas festas negras no Amapá.

5 Visitas realizadas em algumas comunidades quilombolas localizadas nos municípios de Macapá, Santana e Mazagão, no período de 2015 a 2016. Uma peculiaridade interessante e muito comum em algumas comunidades quilombolas de religiosidade de matriz afro no Amapá, é que, embora as práticas do candomblé e da umbanda ali aconteçam, não há, nestas localidades, registros de implantação ou fixação de terreiros.

(Participante A) respondeu que em algumas comunidades eram bem recebidas, mas em outras não, pois alegam que eles “perderam a identidade”. Já o representante da igreja Assembleia de Deus (Participante B) informou-nos que a receptividade em outras comunidades quilombolas é totalmente amigável, pois há uma certa curiosidade por partes dos quilombolas em assistir suas apresentações, que trazem manifestações de raiz protestante.

Por conta dessa particularidade e graças às grandes mudanças culturais e religiosas – por não atender mais aos preceitos africanos –, a CRQMP ficou de fora por muito tempo do evento realizado pelas Comunidades Negras do Amapá denominado “Encontro dos Tambores”, retornando somente no ano de 2013 com suas apresentações pautadas, agora, em sua identidade quilombola protestante<sup>6</sup>.

Segundo entrevista com os/as participantes sobre a participação no evento Encontro de Tambores, um respondeu que esse momento é uma oportunidade de eles mostrarem sua cultura quilombola através do evangelho; outro respondeu que nestas participações há discriminação pelo fato de serem protestantes. Já um terceiro entrevistado alega que houve muita resistência e que por muitos anos foram excluídos do calendário cultural do Estado do Amapá. Reforça um quarto entrevistado dizendo que foi um desafio muito grande até chegar à Unidade dos Negros do Amapá, pelo fato de ser um espaço de realização de manifestações de religiosidade africana e afro-brasileira.

Segundo Custódio e Costa (2018, p. 108).

Os entrevistados enfatizam ainda que no primeiro ano a resistência foi muito mais forte. Entretanto, a partir do segundo ano o relacionamento ficou mais amigável, pois eram aplaudidos quando cantavam em suas apresentações. Além disso, ressaltam que isso se deve também pela questão das leis brasileiras que os amparam por serem uma comunidade quilombola. Observamos, no discurso dos pastores entrevistados, certa ênfase e orgulho a situação relatada por eles, ou seja, da experiência da primeira participação no “Encontro de Tambores”, espaço voltado para as celebrações e manifestações de religiosidade africana e afro-brasileira.

Observamos ainda nos relatos expostos pelos entrevistados por ocasião da pesquisa de campo que, no momento de suas apresentações no evento Encontro de Tambores, “os espíritos não baixaram”, o que normalmente acontece quando é uma apresentação de matriz afro. Essas afirmações reforçam o que já foi discutido anteriormente, da forma negativa e diabólica que a CRQMP vem caracterizando as comunidades de matriz afro.

O evento do Encontro dos Tambores é um dos mais tradicionais do Amapá, reunindo comunidades de todo o Estado que têm como principal expressão cultural a dança do Marabaixo<sup>7</sup>, o Batuque<sup>8</sup>, a Zimba<sup>9</sup>, o Tambor de Crioula e o Sairé. A capoeira

6 O evento faz parte da programação da Semana da Consciência Negra realizada no mês de novembro no Estado do Amapá.

7 De acordo com o Calendário de Festas Populares do Estado do Amapá, em 16 de junho comemora-se o Dia Estadual do Marabaixo.

8 É a segunda manifestação cultural tradicional no Amapá. Dança praticada com mais intensidade na zona rural de Macapá-AP. Ao contrário do Marabaixo, que é o lamento do povo negro através dos seus “Ladroses”, o Batuque é alegria, é festa com ritmo forte, em que o homem, na dança, protege a sua parceira, sempre cortando-a. A influência religiosa, assim como o marabaixo, está na ladainha, seguida da folia (Silva, 2014, p. 92).

9 Dança típica do município de Calçoene, no Estado do Amapá. Praticada principalmente no distrito de Cunani. É uma dança de matriz africana que utiliza tambores confeccionados pela própria comunidade.

é outra manifestação cultural negra que faz parte dos festejos do Marabaixo. Em 2018 foi realizado a 24ª edição do evento no Centro de Cultura Negra do Amapá (CCNA), localizado no município de Macapá-AP. Para Silva (2014, p. 48),

[...] a Cultura Negra é praticada durante o ano todo nas Comunidades Afrodescendentes e Quilombolas, através das festividades, religiosas ou não, realizadas nessas Comunidades. Sempre regadas com uma boa gengibirra, bastante caldo de carne e muita alegria proporcionada pelos festejos tradicionais amapaenses.

É pertinente destacarmos que a dança do Marabaixo no Amapá, segundo Videira (2014, pp. 19-20)

[...] uma tradição afroamapaense festivo/religiosa que une ciclos geracionais num período anual chamado de Ciclo do Marabaixo, que acontece logo após os festejos religiosos da Quaresma e Semana Santa dentro da religião católica [...]. O ritmo da dança é marcado pelas cantigas entoadas pela cantadeira e ou cantador que formam um conjunto de versos de nome ladrão. O verso ladrão é retirado de improviso, é rimado e tem o intuito de satirizar, exaltar, criticar e elogiar pessoas e fatos ocorridos no cotidiano local, nacional e mundial. Os instrumentos de percussão que ditam o ritmo da dança recebem a denominação de caixa [...].

Em relação ao significado do nome Marabaixo, Videira (2009, p. 99) expressa que “[...] os depoimentos deixam claro que pouco se sabe a respeito de sua origem, muito embora possa lembrar a penosa travessia dos africanos nas naus escravistas mar – a baixo, daí havendo a aglutinação entre as sílabas e originando-se a palavra Marabaixo.”

Para Silva (2014, p. 85, grifos do autor), o Marabaixo:

[...] tem significado de mar acima mar/abaixo, dando a ideia do movimento dos navios negreiros vindos para o Brasil; no caso os escravos vinham nos porões abaixo do nível do mar; ou o termo *Marabaixo* é provavelmente uma palavra com escrita variando de região como, *marabuto* ou *marabut*, do árabe *morabit* – Saudar os deuses.

É pertinente destacar que uma particularidade interessante do quilombo do Mel da Pedreira é que, a partir do momento que aderiu ao protestantismo, continuou utilizando o Tambor e as Caixas de Marabaixo em suas manifestações religiosas. Quando perguntamos aos participantes da pesquisa (pastores) sobre qual é o significado ou a simbologia desses instrumentos musicais de matriz afro utilizado nos cultos, em especial a caixa de marabaixo e o tambor, obtivemos como respostas que antes da conversão ao protestantismo esses instrumentos eram direcionados aos orixás, mas na atualidade eram direcionados e consagrados a Deus. Sobre o ritmo, um dos entrevistados relata que continua o mesmo do marabaixo e do batuque, e que a diferença está na letra das canções, pois hoje são elaboradas de acordo com a Bíblia Sagrada e antigamente eram baseadas em algum santo católico e/ou espírito da floresta.

A religiosidade é um fenômeno que está presente em todas as sociedades, pois é tida como suporte para convivência; entendemos que, embora a CRQMP apresente princípios protestantes em sua forma de vida, nos hábitos e nos costumes não podemos desconsiderar seu reconhecimento como comunidade quilombola, pois ela demonstra, em sua essência, uma herança cultural negra. Jesus e Katrib (2012, p. 414), ao tratar da religiosidade e culturas africanas entendem que:

Valorizar a religiosidade e cultura africanas são imprescindíveis para a implementação de novos olhares sobre a nossa prática pedagógica, para a construção da identidade do aluno, e para se pensar um espaço escolar capaz de lidar com as diferenças e valorizar a riqueza cultural brasileira, regional ou local, na qual se insere a escola e sua comunidade [...].

As religiões de matrizes africanas fazem parte da formação cultural brasileira. Mesmo aqueles que não sejam adeptos, acabam se relacionando de alguma forma com as práticas culturais, sociais e simbólicas dessas religiosidades.

Para Geertz (2008), o conceito de cultura se mostra essencial para a explicação de toda a simbologia presente nas manifestações culturais de uma comunidade. Segundo o autor, a cultura seria um sistema de significações dos fenômenos culturais, tornando-se responsável por produzir o saber popular. Ou seja, a cultura é uma teia carregada de significados que se manifestam em forma de símbolos, sinais, rituais, signos e códigos interpretados pelo sujeito a partir do seu referencial teórico e de sua vivência cotidiana. Assim, na concepção de Geertz (2008), p. 6, a cultura

[...] denota um padrão de significados transmitidos historicamente, incorporado em símbolos, um sistema de concepções herdadas expressas em formas simbólicas por meio das quais os homens comunicam, perpetuam e desenvolvem seu conhecimento e suas atividades em relação à vida.

Geertz (2008) explica ainda que a religião está intimamente relacionada à construção do saber popular e, portanto, por meio desta construção, homens e mulheres justificam as suas vivências: quando se executa um samba, ao comer uma feijoada, ao receber os cuidados de uma benzedeira, ao tomar um chá de erva medicinal, ao usar plantas e objetos como amuletos ou para afastar mal olhado, etc. Essas e outras práticas, relacionadas diretamente ou não com as religiões, fazem parte das nossas tradições e foram influenciadas pelas práticas e costumes de diversos povos africanos. E, como o modo de vida das populações africanas esteve sempre ligado ao sagrado, à maioria dessas práticas possuem simbologias relativas ao religioso.

## Considerações finais

Através desta pesquisa, verificamos a relevância da pluralidade cultural e religiosa em sua amplitude, trazendo a compreensão de que as crenças, valores culturais, memória, história e costumes de cada grupo são decisivos para a autoafirmação de suas identidades. Nesse sentido, mesmo com as mudanças que veem ocorrendo na CRQMP, seus valores, costumes e ideais sejam históricos ou contemporâneos, não podem ser desconsiderados.

Os discursos presentes nas falas dos entrevistados e demais moradores do quilombo contribuem para a ressignificação da identidade local. Embora a autenticidade dessa ressignificação e autodeclaração como identidade protestante venha sendo motivo de questionamentos e discussão no seio de outras comunidades quilombolas no Amapá, que têm visto na CRQMP “uma identidade negra de alma branca” e também por parte algumas comunidades evangélicas que não veem com “bons olhos” o fato de incorporarem instrumentos e a musicalidade de matriz afro em suas celebrações religiosas.

Apesar do autorreconhecimento como comunidade quilombola ser uma estratégia para facilitar o acesso às políticas públicas, não podemos afirmar que a CRQMP perdeu sua identidade negra quando se autodeclarou protestante, pois as evidências simbólicas observadas de matriz negra no espaço social, econômico e religioso são muito fortes. Além do mais, os conhecimentos, os valores ancestrais, a linguagem dos quilombolas da CRQMP nos leva a crer que as práticas culturais e religiosas atuais nada mais são que uma releitura, ressignificação e/ou recriação que foram sendo feitas ao longo desse processo de conversão, inclusive práticas como estratégias de evangelização, sobrevivência e manutenção da cultura negra na região.

Concordamos com Araújo (2016, p. 141), quando afirma que os quilombolas do Mel da Pedreira desenvolveram uma espécie de “identidade contrastiva bilateral”, ou seja, a CRQMP “se opõe simultaneamente a romper com as práticas religiosas africanas e com o rito religioso protestante tradicional buscando um espaço autêntico de manifestação de sua identidade étnica exclusiva”. Portanto, a “nova identidade quilombola” da CRQMP é o resultado de uma junção de elementos ligados às raízes de sua ancestralidade com elementos e símbolos de doutrinas protestantes.

Em virtude disso, foi possível chegar à compreensão de que manifestações sincréticas em comunidades quilombolas significam imergir num sistema complexo de crenças, manifestações culturais e religiosas distintas e costumes diversos, ou seja, requer uma apurada sensibilidade na sua compreensão.

Em face aos dados apresentados, verificamos o quanto é comum em comunidades quilombolas e/ou tradicionais, vivências de práticas religiosas. E em muitos casos, essas práticas se apresentam como um dos elementos fundamentais para manutenção e reprodução de práticas culturais. Aliás, constatamos na fala dos moradores da CRQMP que o território quilombola do Mel da Pedreira guarda – de uma forma ressignificada – algumas de suas tradições, histórias, costumes e memória negra. Tais evidências respondem alguns de nossos questionamentos durante o decorrer desta pesquisa, pois demonstram situações concretas de que nesta comunidade quilombola há um hibridismo cultural-religioso.

Segundo Burke (2003, p. 91), essa situação e/ou reação é muito comum entre o encontro de culturas ou de um povo com itens de outra cultura, pois, como resultado, normalmente acontecem adaptações, isto é, “[...] um movimento duplo de descontextualização e recontextualização, retirando um item de seu local original e modificando-o, de forma a que se encaixe em seu novo ambiente”. Podemos afirmar, com base nos estudos de Bhabha (2008) e Hall (2003), que na cultura da CRQMP, embora não haja essência de uma identidade negra pura e/ou autêntica, os traços de cultura negra estão presentes em seu cotidiano, nas formas de criar, saber e fazer, como pudemos perceber em suas celebrações religiosas.

## Referências

ARAUJO, Marcos José Martins. O batuque e o marabaixo protestante: panorama musical do Quilombo do Mel da Pedreira. Dissertação (Mestrado) - Universidade Presbiteriana Mackenzie, Ciências da Religião, 148f. 2016. São Paulo, 2016.

BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil*. v. 1-2. São Paulo: Pioneira, 1971.

BBC Brasil. Os países mais e menos religiosos do planeta. 14 de abril de 2015. Disponível em: <[http://www.bbc.com/portuguese/noticias/2015/04/150414\\_religiao\\_gallup\\_cc](http://www.bbc.com/portuguese/noticias/2015/04/150414_religiao_gallup_cc)>. Acesso em: 08 jan. 2017.

BERKENBROCK, Volney J. *A experiência dos Orixás: um estudo sobre a experiência religiosa no candomblé*. Petrópolis, Vozes, 1999.

BOBSIN, Oneide. Etiologia das doenças e pluralismo religioso. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo-RS, v. 43, n° 2, 2003. pp. 21-43. Disponível em: <[http://www3.est.edu.br/publicacoes/estudos\\_teologicos/vol4302\\_2003/et2003-2obob.pdf](http://www3.est.edu.br/publicacoes/estudos_teologicos/vol4302_2003/et2003-2obob.pdf)>. Acesso em: 12 jan. 2016.

BOFF, Leonardo. *Igreja, Carisma e Poder*. Petrópolis: Vozes, 1982.

BOFF, Leonardo. Avaliação teológico-crítica do sincretismo. *Revista de Cultura*. Vozes, n° 7, 1977.

BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: UFMG, 2008.

BRASIL. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). *Censo Demográfico 2010*. Disponível em: <[ftp://ftp.ibge.gov.br/Censos/Censo\\_Demografico\\_2010/Caracteristicas\\_Gerais\\_Religiao\\_Deficiencia/tab1\\_4.pdf](ftp://ftp.ibge.gov.br/Censos/Censo_Demografico_2010/Caracteristicas_Gerais_Religiao_Deficiencia/tab1_4.pdf)>. Acesso em: 30 jun. 2016.

BURKE, Peter. *Hibridismo cultural*. São Leopoldo: Unisinos, 2003.

CAMPELO, Marilu Márcia. Cultura, religiosidade afro-brasileira e educação formal no Pará - os valores culturais afro-brasileiros chegam às salas de aula? In: BRAGA, Maria Lúcia de Santana; SOUZA, Edileuza Penha de; PINTO, Ana Flávia Magalhães (Org.). *Dimensões da inclusão no ensino médio: mercado de trabalho, religiosidade e educação quilombola*. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, 2006. pp. 144-145.

CAMPOS, Roberta Bivar Carneiro; GUSMÃO, Eduardo Henrique Araújo de. "Reflexões metodológicas sobre conversão na IURD: colocando em perspectiva alguns consensos". *Estudos de Sociologia*. Araraquara. São Paulo, v. 18, n° 34, 2013.

CARNEIRO, João Luiz. *Religiões afro-brasileiras: uma construção teológica*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

CACCIATORE, Olga Gudolle. *Dicionários de cultos afro brasileiros*. Rio de Janeiro. Forense Universitária, 1988.

CUSTÓDIO, Elivaldo S. *Políticas públicas e direito ambiental cultural: as religiões de matrizes africanas no currículo escolar no Amapá*, 2014, 198f. Dissertação (Mestrado em Direito Ambiental e Políticas Públicas) - UFAM, Macapá, 2014.

CUSTÓDIO, Elivaldo Serrão. *Comunidade Quilombola do Mel da Pedreira no Amapá: Protestantismo como eixo de identidade religiosa*. 2017. 324f. Tese (Doutorado em Teologia) – Faculdades EST, São Leopoldo-RS, 2017.

CUSTÓDIO, Elivaldo Serrão; COSTA, Célia Souza da. Religião, ética e educação: experiências e vivências do Quilombo do Mel da Pedreira. *Conjectura: Filos. Educ.*, v. 23, p. 96-117, n. especial, dossiê Educação, Ética e Religião, 2018. Disponível em: <<http://www.ucs.br/etc/revistas/index.php/conjectura/article/view/6401/pdf>>. Acesso em: 29 ago. 2019.

ELIADE, Mircea. O sagrado e o profano. Tradução de Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

FERRETTI, Sérgio Figueiredo. Repensando o sincretismo. São Paulo: Edusp/FAPEMA, São Luiz - MA, 1995.

FREYRE, Gilberto. Casa-grande & senzala. Rio de Janeiro: Record, 1999.

FIABANI, Adelmir. Os novos quilombos: luta pela afirmação étnica no Brasil [1988 – 2008]. 2008. 275 f. Tese (Doutorado em História). Universidade do Vale do Rio Sinos – UNISINOS, São Leopoldo/RS, 2008.

GEERTZ, Clifford. A interpretação das culturas. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GOMES, Antônio Máspoli de Araújo. Um estudo sobre a conversão religiosa no Protestantismo histórico e na psicologia social da religião. *Ciências da Religião – História e Sociedade*, n° 9, volume 2, 2011.

JESUS, Romilda Maria de; KATRIB, Cairo Mohamad. Nós da memória: saberes africanos, vivências e (Re) significação identitária. In: RODRIGUES FILHO, Guimes; BERNARDES, Vânia Aparecida Martins; NASCIMENTO, João Gabriel do (Org.). Educação para as relações étnico-raciais: outras perspectivas para o Brasil. Uberlândia, MG: Gráfica Lops, 2012.

HALL, Stuart. Da diáspora: identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: Ed. UFMG; Brasília: UNESCO, 2003.

HOORNAERT, Eduardo. Formação do catolicismo brasileiro. Petrópolis, Vozes, 1991.

HOORNAERT, Eduardo. A igreja no Brasil - Colônia [1550-1800]. São Paulo: Brasiliense, 1994.

LIFSCHITZ, Javier Alejandro. Comunidades tradicionais e neocomunidades. Rio de Janeiro: Contracapa, 2011.

MARIANO, Ricardo. Neopentecostalismo: os pentecostais estão mudando. São Paulo, 1995. Dissertação (Mestrado em Sociologia) - FFLCH/USP, 1995.

MOTTA, Roberto. Bandeira de Alairá: a festa de Shangô - São Jorge e problemas do sincretismo, 1982. In: MOURA, Carlos Eugenio Marcondes de (Org.) Bandeira de Alairá: Outros Escritos sobre a Religião dos Orixás. São Paulo, Nobel, 1982.

MUNANGA, Kabengele. Art Africain et syncretisme religieux au Brésil. *Dédalo*, São Paulo, n. 27, 1989. pp. 99-128.

- OLIVEIRA, Irene Dias de. *Religião e as teias do multiculturalismo*. São Paulo: Fonte, 2015.
- ORTIZ, Renato. *Do sincretismo à síntese*. In: *A consciência fragmentada: ensaios de cultura popular e religião*. São Paulo: Paz e Terra, 1980.
- PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos Orixás*. São Paulo: Cia das Letras, 2000.
- POLLOCK, Donald. Conversion and 'community' in Amazonia. In: HEFNER, Robert W. (ed.). *Conversion to Christianity: historical and anthropological perspectives on a great transformation*. Berkeley: University of California, 1993.
- SACRAMENTO, Sonia Maria da Silva. *O impacto das trocas culturais nas comunidades quilombolas: do tambor a guitarra*. Dissertação (Mestrado) - Universidade da Amazônia, Programa de Mestrado "Stricto Sensu" em Comunicação, Linguagens e Cultura, 107 f. 2013. Belém, 2013.
- SANCHES, Pierre. *Percursos de sincretismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Ed. Verj, 2001.
- SERRA, Ordep. *Águas do Rei*. Petrópolis/Rio de Janeiro: Vozes/Koinonia, 1995.
- SILVA, Alci Jakson Soares da. *A Cultura Negra no Amapá: História, Tradição e Políticas Públicas*. Lê & Arte Editora, 2014.
- SILVEIRA, Hendrix Alessandro Anzorena. *Não somos filhos sem pais: história e teologia do batuque do Rio Grande do Sul*, 2014, 135f. Dissertação (mestrado) – Escola Superior de Teologia. Programa de Pós-graduação. Mestrado em Teologia. São Leopoldo: EST/PPG, 2014.
- SODRÉ, Jaime. *Da diabolização à divinização: a criação do senso comum*. Salvador: EDUFBA, 2010.
- SOUZA, Jessé. *Os batalhadores brasileiros: nova classe média ou classe trabalhadora?* Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2010.
- VALENTE, Ana Lucia Eduardo Farah. *O negro e a Igreja Católica: o espaço concedido, um espaço reivindicado*. Campo Grande, CECITEC, 1994.
- VIDEIRA, Piedade Lino. *Marabaixo, dança afrodescendente: significando a identidade étnica do negro amapaense*. Fortaleza: Edições UFC, 2009.
- VIDEIRA, Piedade Lino. *O Marabaixo do Amapá: encontro de saberes, histórias e memórias afro-amapaenses*. *Revista Palmares. Cultura afro-brasileira*. Ano X, edição 08 – novembro de 2014, p. 19-20. Disponível em: <<http://www2.unifap.br/neab/files/2016/03/Revista-PALMARES-2014.pdf>>. Acesso em: 04 dez. 2017.

Recebido: 14 de novembro de 2018.

Aprovado: 3 de outubro de 2019.