

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO NORTE FLUMINENSE DARCY RIBEIRO

BÁRBARA HILDA CRESPO PRADO DE CARVALHO

COMUNIDADE REMANESCENTE DE QUILOMBO DA RASA: UMA ABORDAGEM DAS
RELAÇÕES DE IDENTIFICAÇÃO ÉTNICA E RELIGIOSA

CAMPOS DOS GOYTACAZES, RJ

2015

BÁRBARA HILDA CRESPO PRADO DE CARVALHO

COMUNIDADE REMANESCENTE DE QUILOMBO DA RASA: UMA ABORDAGEM DAS
RELAÇÕES DE IDENTIFICAÇÃO ÉTNICA E RELIGIOSA

Trabalho de conclusão de curso para obtenção do título de
mestre em Sociologia Política apresentado à Universidade
Estadual do Norte Fluminense – UENF.

Orientadora: Wania Amélia Belchior Mesquita.

CAMPOS DOS GOYTACAZES, RJ.

2015

BÁRBARA HILDA CRESPO PRADO DE CARVALHO

COMUNIDADE REMANESCENTE DE QUILOMBO DA RASA: UMA ABORDAGEM DAS
RELAÇÕES DE IDENTIFICAÇÃO ÉTNICA E RELIGIOSA

Trabalho de conclusão de curso para obtenção do título de
mestre em Sociologia Política apresentado à Universidade
Estadual do Norte Fluminense – UENF.

Orientadora: Wania Amélia Belchior Mesquita.

Aprovada em:

Banca examinadora:

Professora Wania Amélia Belchior Mesquita (Orientadora)
PPGSP - UENF

Professor André Videira de Figueiredo
PPGCS - UFRRJ

Professor Fábio Reis Mota
PPGA - UFF

Professora Maria Clareth Gonçalves Reis
PPGSP - UENF

RESUMO

O presente trabalho tem como objetivo compreender e interpretar a relação entre a identificação étnica e os sentidos da religião entre os remanescentes de quilombo da comunidade da Rasa, localizada no município de Armação dos Búzios. A investigação se debruça sobre mecanismos de ação coletivas através da Associação da Comunidade Remanescente de Quilombo da Rasa, local onde o religioso e o étnico se encontram pois os agentes que se articulam por meio desse dispositivo em prol das demandas étnicas são pertencentes da Assembleia de Deus, Ministério de Madureira. Nesse sentido, buscou-se entender a construção da identidade local e a dinâmica social a partir dos discursos operados publicamente.

Foi observado que esses agentes que se mobilizam pelo reconhecimento da identidade remanescente de quilombo e que são pentecostais incorporam em seu discurso e em suas ações as expressões culturais de matriz africana como meio de articulação política. Esse fato entra em conflito com a bibliografia que aponta como característica do pentecostalismo a intolerância aos elementos culturais que remetam as matrizes africanas. Além disso, os agentes que cruzam essas duas identificações não identificam qualquer incoerência ou conflito em serem pentecostais e assumirem a identidade de remanescentes de quilombo que os vinculam aos elementos afro-brasileiros.

Palavras-chaves: Quilombo; Pentecostalismo; Reconhecimento; Comunidade Remanescente Quilombola; Comunidade da Rasa; Associação.

ABSTRACT

This study aims understand and interpret the link between ethnic indentification and senses of religion among quilombo memnants from Rasa Community, located in Armação dos Buzios Municipaly. This research focuses on mechanisms of collective actions through Remmant Community from Rasa Quilombo Association, where religious and ethnic meets cause agents articulated through this device in favor of ethnic demands belong to Assemblies of God Madureira Ministry. In this way. It aimed to understand the contruction of local identity and social dynamics os publicly operated speeches , bearing in mind both emergency issues identified in Rasa Community: Material and Self-Steem.

It was observed that these agents who mobilize for recognition of the remaining quilombo identity and are Pentecostal incorporate in his speech and in his actions the cultural expressions of African origin as a means of political articulation. This fact conflicts with the literature that points as Pentecostalism feature intolerance to cultural elements that refer African matrices. In addition, agents that cross these two identifications do not identify any inconsistency or conflict in being Pentecostal and assume the identity of quilombo remnants linking them to the african-Brazilian elements.

Key-words: Quilombo; Pentecostalism; Recognition, Quilombola Remainder; Comunity of Rasa; Association.

SUMÁRIO

I. Introdução.....	p.1
1. Considerações sobre a Comunidade Remanescente de Quilombo da Rasa e a sua localidade.....	p.06
1.1. Da Fazenda Campos Novos ao bairro da Rasa: implicações históricas.....	p.06
1.1.1. O bairro da Rasa em relação com Armação dos Búzios.....	p.09
1.2. A Comunidade Remanescente de Quilombo da Rasa.....	p.13
1.3. Meandros burocráticos para titulação das terras.....	p.17
1.4. Notas metodológicas e experiências no campo de pesquisa.....	p. 18
1.5. O reencontro com a comunidade da Rasa: primeiras impressões no campo de pesquisa.....	p.20
2.Compilações sobre reconhecimento, identidades quilombola e religiosa no contexto nacional.....	p.25
2.1. Implicações sobre as conceituação de quilombo no Brasil.....	p.25
2.2. Implicações sobre o pentecostalismo no contexto brasileiro.....	p.37
2.3. Reconhecimento: o contexto quilombola no Brasil	p.43
3. Associação da Comunidade Remanescente de Quilombo da Rasa: espaço de articulação política e construção da identidade quilombola na comunidade da Rasa.....	p.52
3.1. A Associação no Brasil e no contexto de mediação para a comunidade da Rasa.....	p.52
3.2. Associação da Comunidade Remanescente de Quilombo da Rasa: construção a partir dos remanescentes de quilombo da Rasa.....	p.54

3.3. Implicações sobre a relação da Associação da Comunidade Remanescente de Quilombo da Rasa com quem não é quilombola.....	p.63
3.4. Associação da Comunidade Remanescente de Quilombo da Rasa, Prefeitura de Armação dos Búzios e agentes religiosos: implicações sobre a comemoração do Dia da Consciência Negra.....	p.66
4. Considerações sobre a Assembleia de Deus, Ministério de Madureira, na comunidade remanescente de quilombo da Rasa.....	p. 74
4.1. Assembleia de Deus, Ministério de Madureira, na Rasa: origem e continuidades.....	p.74
4.2. Assembleia de Deus e suas lideranças religiosas na Rasa.....	p. 76
5. Considerações finais.....	p. 90
Referências bibliográficas.....	p. 93

LISTA DE SIGLAS

ABADÁ: Associação Brasileira de Apoio e Desenvolvimento da Arte-Capoeira.

ACUIA: Acervo Comunitário dona Uia.

AD: Assembléia de Deus.

FUNAI: Fundação Nacional do Índio.

INCRA: Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária.

IPHAN: Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional.

ONG: Organização Não Governamental.

RTID: Relatório Técnico de Identificação e Delimitação.

SEPPIR: Secretaria Especial para Políticas de Promoção de Igualdade Racial.

SPU: Secretaria de Patrimônio da União.

LISTA DE FIGURAS:

- Figura 1: Digitalização de parte do mapa da área da Fazenda Campos Novos.....p.06
- Figura 2: Área do que seria hoje a Fazenda Campos Novos, de Cabo fio a Campos Novos.....p. 09
- Figura 3: Mapa que mostra o bairro da Rasa em relação ao pórtico que sinaliza a entrada de Armação dos Búziosp. 10
- Figura 4: Localização da casa de dona Vera em referência a praça da Rasap75

LISTA DE FOTOS

- Foto 1: Caminhada do dia da Consciência Negra, 20/11/2014p.67
- Foto 2: Estátua na futura praça Quilombola, 20/11/2014p.69
- Foto3: Bonecas pretas de pano com motivos étnicos, 20/11/2014p.72
- Foto4: Assembleia de Deus, Ministério de Madureira, na Rasa, 01/08/2015p.78

Introdução

A presente dissertação objetiva, a partir de uma pesquisa sociológica, compreender e interpretar a relação entre identificação étnica e os sentidos da religião pentecostal entre moradores da comunidade remanescente de quilombo da Rasa, que atualmente está em processo de titulação de terras emitido pelo INCRA (Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária). A comunidade se localiza no bairro da Rasa município de Armação dos Búzios, estado do Rio de Janeiro.

A comunidade da Rasa tem passado por transformações nos últimos anos, desde a expansão exacerbada do bairro da Rasa por um contingente de migrantes oriundos de diversas partes do país, até o reconhecimento do grupo enquanto sujeitos de direito por identidade diferenciada. Esse reconhecimento traz tanto novas possibilidades de permanência física frente as ameaças territoriais e simbólicas, quanto novas formas de existência diante do mundo, influenciando na relação daqueles que se articulam politicamente, por meio da Associação da Comunidade Remanescente de Quilombo da Rasa, com suas identificações religiosas.

O projeto inicial da pesquisa de mestrado foi elaborado como desdobramento de uma incursão e interesse de estudo ocorrido a partir de um primeiro contato com a comunidade da Rasa através de um projeto de extensão ACUIA, (2008), vinculado ao curso de Serviço Social da Universidade Federal Fluminense. O projeto propunha a construção de um acervo de memória viva dos remanescentes de quilombo. Na ocasião era graduanda do curso de Produção Cultural e permaneci nesse projeto cerca de pouco mais de um ano.

Ao ingressar no mestrado em Sociologia Política na UENF tive a oportunidade de desenvolver o projeto de dissertação, e com uma base teórica e metodológica iniciei o processo de pesquisa de abordagem qualitativa. Partindo de uma concepção de maior aproximação da pesquisa empírica e da problematização teórica, a partir dos dados de campo privilegiei a observação participante, a produção do diário de campo e realizações de entrevistas semiestruturadas com os agentes que cruzam tanto a mobilização por demanda étnica quanto a pertença à igreja pentecostal Assembleia de Deus, possibilitando a compreensão e interpretação dos processos que convergem as identificações étnica e religiosa na Rasa.

A escolha dessa instituição religiosa não foi aleatória. Desde o projeto de extensão ACUIA, já havia indícios que a maioria dos remanescentes de quilombo eram da Assembleia de Deus, sobretudo aqueles que estavam mais próximos das articulações políticas como remanescentes de quilombo na comunidade da Rasa. Essa relação entre pentecostalismo e identificação quilombola foi a motivação para entender como seria possível tal relação.

Um dos primeiros desafios do processo de pesquisa foi o mapeamento conceitual e analítico de alguns conceitos relacionados ao tema e a problemática da pesquisa. Nessa perspectiva foi fundamental a abordagem de Arruti (1997) sobre a temática quilombola. Para o autor o movimento quilombola possui suas próprias características que são oriundas de meios distintos: uma ligada ao movimento de reforma agrária e outra ao movimento racial negro. Entender o significado de quilombo é pensar em referenciais plurais, que juntos formam um “objeto em disputa”, seja pela ordem que o defina ou por “[...] quanto de realidade social o conceito será capaz de fazer reconhecer” (p.2).

O’ Dwyer (2007) afirma que os remanescentes de quilombo fazem parte de um grupo de sujeitos que reivindicam o reconhecimento de suas peculiaridades culturais e dos seus direitos sociais através da autoidentificação como identidade étnica articulada ao reconhecimento dessa identidade pelo Estado.

No entanto, é importante destacar que as demandas quilombolas não se resumem a apenas uma questão de redistribuição dos bens públicos a partir de tal reconhecimento, há também o que Honneth (2003) entende por inserção dos indivíduos e grupos sociais na sociedade através da luta pelo reconhecimento. O não reconhecimento desses grupos, além de representar um desrespeito embaraça a autorrealização dos indivíduos.

Honneth (2003) salienta que só é possível essa autorrealização quando os indivíduos, através do amor, desenvolverem a autoconfiança, através do direito o autorrespeito e através da solidariedade a autoestima. Somente através desses três níveis de experiência de reconhecimento, nas esferas pessoal, jurídica e social, que há a obtenção de estima pelas diversas formas de ser no mundo.

Nancy Fraser (2007) elucida que há uma falsa antítese entre política de redistribuição e política do reconhecimento. A autora explicita que ambas são necessárias a justiça social e o que provoca essa duplicidade é um conceito limitado de justiça. Para Fraser, a política do reconhecimento não diz respeito a política da identidade, ou seja, o não reconhecimento de

determinada identidade não significa desrespeito e sim “[...] subordinação social no sentido de ser privado de participar como um igual na vida social” (p.107).

Os remanescentes de quilombo passam a existir a partir do art. 68 da Constituição de 1988, o que caracteriza esse grupo como a reinvenção de novos sujeitos sociais por parte do Estado (O'DWYER, 2007). O direito territorial conferido a essa categoria representa um enorme ganho democrático no sentido redistributivo, uma vez que no Brasil o direito a propriedade sempre esteve vinculado as elites, e também no sentido de reconhecimento cultural, admitindo nessa população, enquanto comunidade tradicional, elementos constituintes da identidade nacional (ARRUTI, 1997).

O'Dwyer (2007, p.44) salienta que os direitos evocados a esses grupos étnicos não ficam restritos a uma mobilização de evocação história, “[...] Assim, qualquer invocação ao passado deve corresponder a uma forma atual de existência, que pode realizar-se a partir de outros sistemas de relações que marcam seu lugar num universo social determinado”.

Para encontrar no presente os referenciais do passado, com características que resistam ao tempo e que sejam capazes de delimitar quem faz ou não parte do grupo em questão, é necessário que o grupo primeiro se autorreconheça, para que depois especialistas relatem se essa autoatribuição é pertinente. Os relatórios antropológicos são construídos para que haja aplicação dos direitos constitucionais garantidos a esses grupos que se diferenciam.

O processo de identificação étnica no Brasil se coloca sob o contraste estabelecido pelos próprios grupos, e entendendo as estruturas sociais e culturais de maneira fluida, sem fronteiras totalmente fechadas, fica a cabo dos próprios agentes em questão delimitarem as diferenças entre eles e outro:

Os critérios e sinais de identificação implicam a persistência dos grupos étnicos, como também em uma ‘estrutura de interação’ (BARTH, 2000:35), a qual permite reproduzir as diferenças culturais ao ‘isolar’ certos segmentos da cultura de possível confrontação e, ao mesmo tempo, sua interação em outros setores. (O'DWYER, 2007, p.45).

Dessa forma, o que demarca um grupo étnico de um que não é está estreitamente ligado ao próprio território, ao uso e ao significado desse espaço. Disso decorre a titulação das terras como fator central nas demandas desse grupo, pois todo o sentido de sua configuração cultural está atrelado a todos os processos vividos em determinado local.

Nesse sentido, pensando território como o domínio sobre o espaço, a presença da Igreja Assembleia de Deus (Ministério de Madureira) na comunidade da Rasa alcançou ao longo do

tempo de sua existência na localidade uma importante dimensão que ultrapassa a esfera religiosa. Algumas de suas lideranças locais se mostram centrais nas dinâmicas políticas e nas mobilizações em prol do reconhecimento de direitos diferenciados junto a outras organizações e movimentos sociais.

Concomitante a esse fato das mobilizações das lideranças pentecostais em prol das demandas étnicas, a bibliografia tem apontado como característica marcante do pentecostalismo a intolerância e o desrespeito as demais confissões religiosas. Esse comportamento da doutrina pentecostal se evidencia nos investimentos contra o demônio, em que no caso brasileiro se traduz nos elementos culturais que remetam a África, explicando o negro no estrato social, uma vez que para o pentecostalismo o pecado é hereditário (MARIZ, 1999). Frequentemente os líderes pentecostais ignoram o contexto histórico para a interpretação das desigualdades, em que todos os males vivenciados são reduzidos a uma única causa: o diabo (ORO, 1996).

Dessa perspectiva, mesmo com a perspectiva que ser quilombola tem mais a ver com um posicionamento político contemporâneo que evoca o passado para garantir reconhecimento e direitos sociais enquanto grupos étnicos remanescentes (ARRUTI, 1997), é inegável a centralidade que a religião ocupa na ordenação do mundo (GEERTZ, 1989) e que a religião é uma atividade racional, não apenas por uma relação de causa e efeito, mas sobretudo por uma relação de confiança, de fé em determinada experiência ou crença (WEBER, 1967).

Nesse sentido, o objetivo dessa pesquisa é orientado na direção de pensar quais implicações que essa identificação religiosa traz a identificação étnica, se há existência de algum conflito para os remanescentes de quilombo da Rasa quanto a forma de se posicionarem no mundo, visto que a identificação étnica efetiva a cidadania daqueles que a Constituição de 1988 reconhece como sujeitos de direito.

Essa dissertação está organizada em quatro capítulos. O primeiro capítulo tem por finalidade focalizar a perspectiva metodológica e apresentar a comunidade remanescente de quilombo da Rasa sob o viés das rupturas e continuidades desde a sua origem, quando ainda fazia parte da Fazenda Campos Novos, até a configuração atual do bairro da Rasa, na cidade de Armação dos Búzios.

Esse capítulo objetiva situar a comunidade da Rasa no contexto nacional, expondo a situação de baixa autonomia do território que impera aos remanescentes de quilombo, bem como elucidar a relação dessa população com a religião pentecostal, especificamente com a igreja Assembleia de Deus.

No segundo capítulo busquei coadunar uma maior pluralização das demandas sociais com os processos de conceituação do quilombo no Brasil, até chegar na perspectiva antropológica do termo que leva em consideração as fronteiras étnicas e os sinais diacríticos que as marcam (BARTH, 1998). Dessa forma, foi pensado discutir a relação de um possível conflito entre a religião pentecostal e as expressões diacrítica na construção da identidade étnica a partir das articulações políticas dos agentes que se mobilizam em prol dos direitos diferenciados.

Nessa direção, ainda no segundo capítulo, ampliei o debate para discutir como que a relação entre a teoria do reconhecimento e a perspectiva de sociedades multiculturais se refletiram no Brasil e conseqüentemente nos processos de identificação religiosa no interior da comunidade da Rasa, a partir da mudança de perspectiva do negro no imaginário nacional por meio do reconhecimento desse grupo enquanto comunidade quilombola (ARRUTI, 1997).

O terceiro capítulo objetivou-se os mecanismos de ação dos comunitários para demonstrar a dinâmica social a partir do reconhecimento dessa comunidade enquanto remanescente de quilombo. Foi possível demonstrar como é a prática daqueles que articulam as categorias pentecostal e étnica. Sob esse aspecto, a Associação da Comunidade Remanescente de Quilombo da Rasa ganha centralidade, pois é a partir dela que se originam todas as mobilizações em prol do reconhecimento de direitos diferenciados e também onde há o cruzamento entre as esferas religiosas e étnica.

No quarto capítulo é exposta a relação entre a articulação política pelos remanescentes de quilombo e a pertença religiosa, uma vez que os agentes que se mobilizam em prol das demandas étnicas são, em sua maioria, membros da Assembleia de Deus, Ministério de Madureira, que fazem uso dos sinais diacríticos como expressão de etnicidade que delimitam fronteiras.

Capítulo 1: Considerações sobre a Comunidade Remanescente de Quilombo da Rasa e a sua localidade

1.1: Da Fazenda Campos Novos ao Bairro da Rasa: implicações históricas

Traçar uma perspectiva do contexto histórico para a comunidade remanescente de quilombo da Rasa, que se localiza no bairro da Rasa em Armação dos Búzios, torna possível a dimensão das rupturas e continuidades do que corresponde hoje a esse grupo, quais as dinâmicas que ajudaram a sua atual configuração social.

O percurso histórico dessa população está intrinsecamente atrelado a história da Fazenda Campos Novos, a Campanha de Jesus no Brasil e ao processo colonizador de Portugal nas Américas (AMANTINO, 2010). Dessa forma, o local que conhecemos hoje como o bairro da Rasa remonta há mais de trezentos anos, e os acontecimentos locais estão inseridos dentro de parte dos acontecimentos mais importantes do Brasil, seja no período da colonização da região norte litorânea do Rio de Janeiro até a nova perspectiva constitucional oriunda da abertura democrática datada em 1988, que reconhece o país como multicultural.

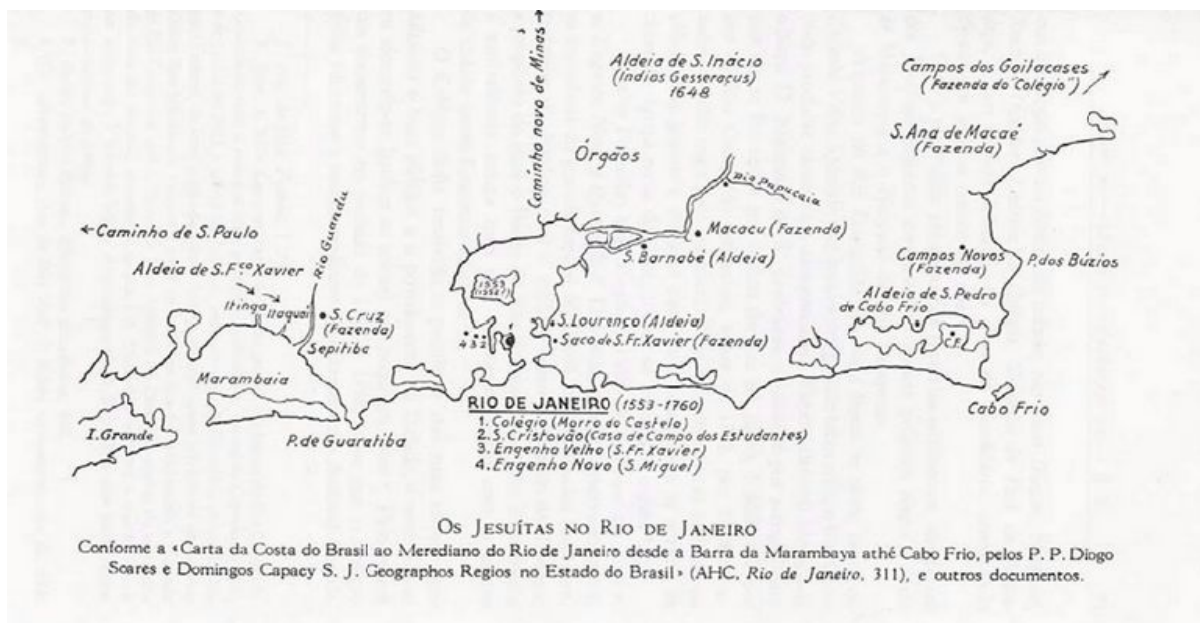


Figura 1: Digitalização de parte do mapa da área da Fazenda Campos Novos no passado. Fonte: LEITE, Serafim. História da Companhia de Jesus no Brasil. Belo Horizonte: Itatiaia, vol.206, p.130, 2000.

A trajetória histórica da Rasa tem relação com diversos períodos da história nacional: a passagem do Brasil colônia para república, as relações de poder e resistência nas tensões agrárias nacionais, a ditadura militar, a redemocratização nacional, e o movimento global em torno do reconhecimento do particular e da diversidade como diretriz para a organização social, configurado como a Constituição de 1988.

Em Amantino (2010) está exposto que o inventário feito pelo Estado de Portugal, no ano de 1755, na Fazenda Campos Novos haviam 188 escravos distribuídos em 50 senzalas. Em 1759, quatro anos depois, com a expulsão dos Jesuítas, o número havia subido para 323 escravos que ocupavam 53 senzalas. Além disso, não foi apenas o número de escravos e senzalas que mudaram, a configuração familiar dos escravos também, transformando-se em organizações mais complexas, com mais de duas gerações e mulheres que criavam seus filhos sozinhas. Parte dessas mulheres tinham suas crianças com pais fugidos ou não identificados que iam para regiões mais distantes da sede da Fazenda Campos Novos, o que hoje corresponde a região da Rasa (CUNHA, 1994).

Esses dados inserem a comunidade da Rasa no contexto de conceituação histórica do termo quilombo, ou seja, terras afastadas que servem de abrigo para os escravos fugidos. Esse passado deixou um acervo arqueológico, que não é preservado e que pode ser encontrado ainda hoje dentro dos limites do território local.

Quando a Lei Áurea foi promulgada, a Fazenda Campos Novos transformou suas áreas cultiváveis em pasto, incentivando os negros a permanecerem na área como lavradores de mandioca. Essa área corresponde hoje a maior concentração desses negros que se transformaram em agricultores, são as atuais comunidades remanescente de quilombo de Caveira e Botafogo, localizadas na parte da Fazenda Campos Novos que hoje corresponde a Cabo Frio.

Soninha tem algumas lembranças de infância que se unem ao que foi exposto. Soninha é a tesoureira da Associação da Comunidade Remanescente de Quilombo da Rasa, pedagoga e trabalha como professora em Armação dos Búzios e Rio das Ostras, casada e mãe de dois filhos. Nascida e criada no bairro da Rasa, e por influência da mãe uma parte da sua infância foi católica e a outra evangélica, também da Assembleia de Deus, Ministério Madureira, igreja que faz parte até hoje. É prima da Beth por parte de pai e totalmente envolvida com as demandas quilombolas. Hoje rememora com pesar, pois não sabia em sua infância que diversos objetos que encontrava pelos chãos da Rasa teriam valor no futuro:

[...] onde hoje é um condomínio eu me lembro que quando nós chegamos eu fiquei assim parada porque quintal assim de barro,

onde se tem casa, onde se circula não nasce vegetação né, ai quando a gente chegou assim do mato alto a gente viu assim os quintais, eram mais ou menos de três a quatro quintais assim em forma de círculo e não tinha vegetação ali naquela parte e a gente encontrou caneca feito assim de ferro batido, frigideira feita de ferro batido, mas nem me passava pela cabeça ai depois conversando minha mãe falou que realmente morou pessoas que os escravos já começou a fugir e ai já ia pra dentro do mato, que isso que a gente encontrou era dentro do mato [...] Ai, me lembro que num lugar chamado bambuzal, dentro do mato morava uma senhora idosa chamada dona Josefa, numa casa de barro enorme que ela tinha um monte de cachorro no quintal e eu ficava pensando “como que pode, ela mora aqui sozinha” era viúva, era filha de escravos, ai eu ficava pensando que essa casa dela era pertinho de onde a gente encontrou os objetos, ai eu comecei a pensar “nossa, três ficaram aqui e um desceu”, comecei a pensar nisso, não sei se existe uma ligação, ai do outro lado da rua, dentro do mato já, quase na beira do brejo morava a família dela (Entrevista com Soninha, dia 01/08/2015).

Amantino (2010) destaca que atualmente a região passa por um período de decadência e reestruturação. O que um dia foi a sede da Fazenda Campos Novos hoje sobrevive as mudanças temporais a partir da sua valorização cultural, buscando manter seu prestígio através das citações registradas nos livros dos naturalistas Darwin, Lucock e Sanit-Hilaire ou da memória da passagem de D. Pedro II com sua comitiva no local.

Na sede da Fazenda Campos Novos fica em Cabo Frio, no ano de 2002, foi iniciado pela prefeitura dessa cidade o projeto Refazendo Campos Novos com o objetivo de transformar o local em um centro turístico. Dessa maneira, deu-se início uma articulação para o tombamento como patrimônio histórico e artístico nacional pelo IPHAN (Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico), que obteve o título provisório em 2011¹ e o definitivo veio no ano de 2014.

Além disso, toda a região Costa do Sol - São João da Barra, Campos dos Goytacazes, Quissamã, Carapebus, Macaé, Rio das Ostras, Casimiro de Abreu, Armação de Búzios, Arraial do Cabo, Cabo Frio, São Pedro da Aldeia, Iguaba, Araruama, Saquarema e Maricá - está sendo investigada pela Universidade de Zurique junto a UFRJ, órgãos federais e estaduais para o estabelecimento de um geoparque da UNESCO: Geopark Costões e Lagunas, abrangendo elementos geológicos, ecológicos, arqueológico, histórico e cultural.

Essa iniciativa visa não só proteger o que se entende pela UNESCO como um patrimônio mundial, mas também apoiar o desenvolvimento socioeconômico local, embora não seja claro os

¹ Texto diário oficial da união – nº224 de 23 de novembro de 2011: “[...] tombamento federal do sítio da antiga Fazenda de Santo Inácio de Campos Novos a ser escrita nos livros do Tombo Histórico, Livro do Tombo de Belas Artes, livro do Tombo Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico”

parâmetros que definem desenvolvimento socioeconômico. Dessa maneira, a comunidade da Rasa faz parte de um movimento regional que visa a valorização do espaço por suas peculiaridades históricas e culturais.

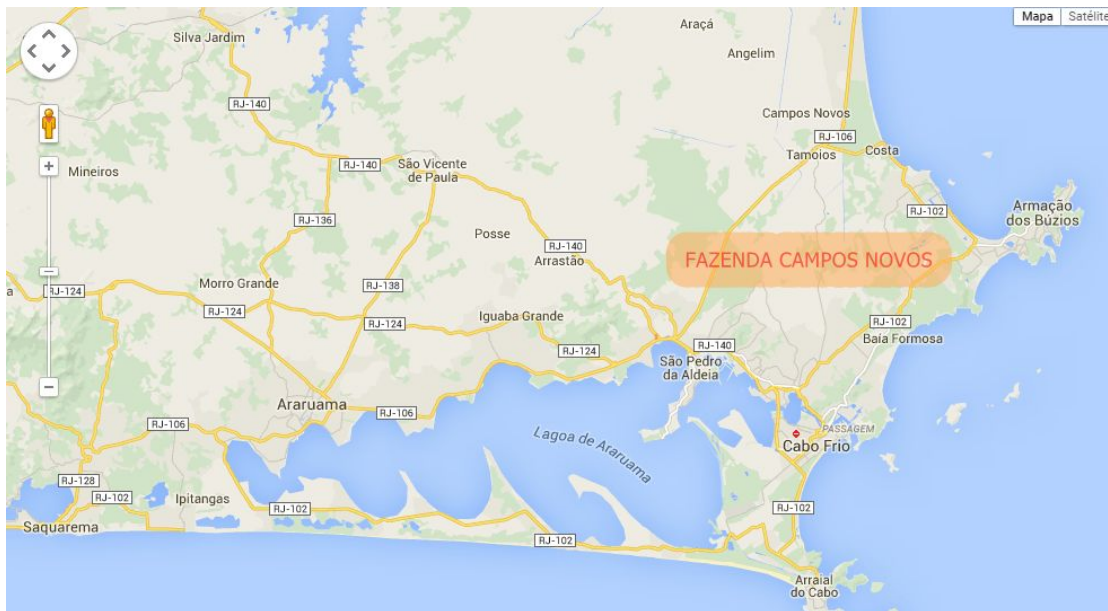


Figura 2: Área do que seria a Fazenda Campos Novos hoje, de Cabo Frio até Campos Novos. Imagem retirada do Google maps (10/09/2015):<https://www.google.com.br/maps/place/B%C3%BAzios,+RJ/@-22.7667905,-41.8939209,11.71z/data=!4m2!3m1!1s0x96550bc40c9ad9:0x28af1671de12ca2>

1.1.1: O bairro da Rasa em relação com Armação dos Búzios.

O bairro da Rasa tem esse nome em referência a praia Rasa e se localiza na cidade de Armação dos Búzios, cidade frequentada pela elite carioca nos anos 50 e que se divide em área continental e peninsular. Essa divisão se caracteriza em um abismo, seja relativo a infraestrutura, urbanização, ou identidade (XAVIER, 2006). O pórtico que sinaliza a entrada da cidade de Búzios se estabelece após do bairro da Rasa, como se o mesmo não fizesse parte do município.

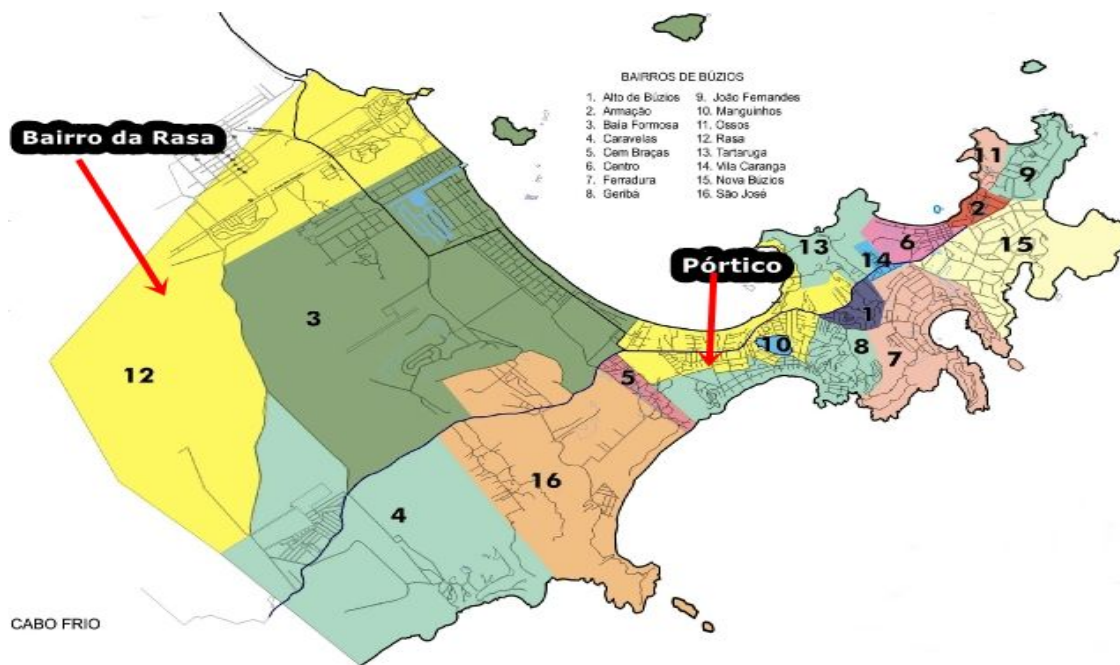


Figura 3: Mapa que mostra o bairro da Rasa em relação ao pórtico que sinaliza a entrada de Armação dos Búzios. Fonte: Plano diretor do uso de solo de Armação dos Búzios, 2002.

O município de Búzios começou a assumir uma vocação turística ainda mesmo quando sua parte peninsular se resumia a uma vila de pescadores, e sua parte continental se quer existia para quem visitava a cidade. Dessa maneira, em consonância com o processo turístico que a cidade sofreu e a imigração argentina, a cidade encarnou de vez uma determinada perspectiva identitária.

Em 1995, Armação de Búzios se emancipa da cidade de Cabo Frio e passa a se sustentar quase que inteiramente pela exploração turística (XAVIER, 2006). Essa autora também afirma que parte da construção da identidade buziana se dá por meio da diferenciação com Cabo Frio. Enquanto Cabo Frio é apontado como um município vocacionado ao turismo de massa, de caráter popular, Búzios se afirmava enquanto cidade de um turismo elitizado e internacional, forjando o “mito Búzios” (XAVIER, 2006, p. 222).

Esse elemento possui uma função explícita de atribuir significado ao local, cujo “O processo de configuração de um turismo internacional relaciona-se à seleção social, de caráter elitista, dos visitantes e novos moradores do lugar” (XAVIER, 2006, p.42). Essa autora (XAVIER, 2006) salienta que bairro da Rasa não representa idealmente esse ideário que se constrói em cima da cidade de Armação dos Búzios, que projeta sua identidade como uma cidade chique, voltada para o turismo seletivo.

O espaço de Armação dos Búzios começou a se modificar a partir da década de 1970, em concordância com a inauguração da ponte Rio-Niterói, exibindo um aumento considerável em sua taxa populacional. Aliando esse fator a fama internacional que o balneário ganhou a partir de

Brigitte Bardot, os antigos moradores que formavam a vila de pescadores na península buziana não tiveram recursos para resistir a pressão econômica da elite local, que objetivavam investimentos na formação de espaços turísticos, e boa parte migrou para área continental, com grande concentração no bairro da Rasa (XAVIER, 2006).

Ainda na questão da migração local, essa área também recebeu, e recebe ainda hoje, muitas pessoas em busca de trabalho em Armação de Búzios, mas que não tem condições de habitarem a península. Talvez grande contingente de trabalhadores que se dirigem a estas áreas, são atraído pela própria projeção da imagem da cidade, veiculada como “chique, charmosa, rica e próspera” (XAVIER, 2006, p.89).

A grande parte da população do bairro da Rasa se deu pela migração. No passado, meados dos anos de 1970, parte desses migrantes eram oriundos do Norte Fluminense, com destaque para Campos dos Goytacazes, e se estabeleceram no local para trabalharem no corte de cana-de-açúcar, pois nessa época a agricultura ainda era difundida. Mais recentemente, com a necessidade turística, essa população migrou de diversas regiões do país, principalmente do nordeste, atraídos para a construção civil. No entanto, foi a partir dos anos de 1990 que o território da Rasa foi ocupada por um contingente descontrolado de migrantes.

Em um levantamento feito a partir do campo foi possível descobrir que o bairro da Rasa possui sete unidades de ensino público: duas creches, quatro escolas municipais e uma estadual; um posto de saúde; não possui unidades culturais; possui um quiosque que funciona como centro de informações turísticas, embora até o momento não se tenha observado movimento nesse local.

De acordo com observações feitas a partir dos relatos de moradores durante a pesquisa, foi demonstrado que antes da onda de migração de 1970 para a localidade da Rasa a população que ali vivia era constituída basicamente por negros, proveniente dos escravos, e brancos oriundos da família dos arrendatários da fazenda Campos Novos.

Há claramente um corte racial entre a zona peninsular e continental de Armação dos Búzios (XAVIER, 2006). No bairro da Rasa há predominância de negros e pardos oriundo dos escravos que povoaram o local após a abolição da escravatura e posteriormente pelos migrantes, enquanto na zona peninsular a maioria é de brancos, com grande quantitativo de estrangeiros, em especial argentinos. Os mais abastados também se localizam na península, caracterizando o bairro da Rasa como periferia de Búzios:

[...] A cidade assume, na nossa perspectiva, um aspecto dual, inscrito no uso / apropriação do território, com reflexos na construção da imagem de Búzios. Trata-se da fragmentação

do território em porção peninsular e porção continental e, assim, da ruptura da solidariedade sócioterritorial do lugar. (XAVIER, 2006, p.89).

Com isso, é possível afirmar que o território de Búzios é fragmentando, primeiro por seu espaço ser apresentado de duas formas, península e continente, depois pelo fato da maioria dos recursos investidos pela administração da cidade se destinar a dimensão peninsular. Xavier (2006) também salienta que é na península - que representa apenas 18% de toda a área buziana - que ao longo de todas as administrações se percebe a maior concentração de investimentos, seja material ou representativo através da projeção da identidade de Armação de Búzios.

Um dos relatórios técnicos do Documento Técnico do perfil do Município, inscrito no Plano Diretor de Desenvolvimento Sustentável de Armação dos Búzios nos diz:

[...] característica da cidade é a nítida segregação socioespacial existente entre a península e a parte continental e, em ambas, entre bairros distintos. Mesmo sem uma análise dos padrões socioeconômicos da população, apenas pela visualização de sua configuração urbana e das edificações, é possível distinguir as diferenças de estratificação economicocultural da população (XAVIER, 2006, p. 163).

Nesse mesmo documento de Armação dos Búzios também é detalhado que a porção continental da cidade possui um elevado grau de ocupações desordenadas, geradas através de negociações e divisões informais do espaço, com falta das devidas documentações para esses fins, atravancando a regularização fundiária da comunidade remanescente de quilombo

Nesse sentido, é possível entender a situação dos remanescentes de quilombo da Rasa como dramática, não apenas por terem seus bens arqueológicos ameaçados mas também por verem seu espaço, fundamental para a significação da vida dessas pessoas, ameaçado pela urbanização descontrolada, além da disputa pelos serviços públicos com um número absurdo de pessoas, imprimindo uma deficiência na qualidade de vida dos remanescentes de quilombo:

[...] a gente tá pra marcar com o secretário de saúde, nós queremos que tenha aqui no posto o que é de fato nosso, que é o número de agente comunitário de saúde pra PSF dentro de território quilombola. É o número de enfermeiro, fisioterapeuta, clínico geral, dentista, porque a gente tem que disputar isso com esse bairro que cresceu de uma forma assustadora e muita das vezes eu vou ao postinho e não consigo mais fichas, saio daqui 5 horas da manhã com meu esposo e quando chego a gente não consegue mais ficha, entendeu? (Soninha, 01/08/2015).

Além disso, pela expansão turística e pelo contingente migratório frente ao próprio crescimento da cidade de Armação dos Búzios foi possível observar a presença constante da ameaça de invasões aos territórios demarcados pelos INCRA como área de quilombo.

1.2: A comunidade remanescente de quilombo da Rasa.

A Comunidade Remanescente de Quilombo da Rasa se localiza no bairro da Rasa e dispõe de 700 famílias cadastradas pelo INCRA². Até 2013 a comunidade da Rasa também englobava o bairro da Maria Joaquina (que embora faça limites com o bairro da Rasa pertence a cidade de Cabo Frio) e o bairro de Baía Formosa.

Segundo relatos de alguns moradores a separação ocorreu por uma questão estratégica. A lógica apresentada foi que ambas (Maria Joaquina e Baía Formosa) como comunidades independentes teriam mais recursos políticos. No entanto, certa vez, Soninha (tesoureira da Associação da Comunidade Remanescente de Quilombo da Rasa) falou que Maria Joaquina, Baía Formosa e a Rasa são a mesma comunidade e que a comunidade da Rasa é a maior comunidade quilombola da Região dos Lagos.

A fragmentação da comunidade da Rasa em mais duas pode ter sido mais vantajosa para as que se destacaram, pois a articulação política para elas se tornou muito mais localizada. Isso seria mais explícito no caso da comunidade da Maria Joaquina, que pelo fato de ser de Cabo Frio teria mais recursos para expandir, já que a prefeitura local já está investindo na sede da Fazenda Campos Novos com o intuito de transformar todo o local em polo turístico de cunho histórico-cultural. Contudo, penso que essa separação não foi tão vantajosa para a comunidade da Rasa, que perdeu número de remanescente e área quilombola.

Na Rasa os remanescentes de quilombo contam que a gênese do reconhecimento da comunidade enquanto remanescente de quilombo está atrelada a Henrique, que foi vereador pelo bairro da Rasa e é filho de dona Joana, irmão de dona Vera. Quando Henrique estava em mandato foi a Portugal e constatou que as histórias que sua mãe contava sobre o tempo da escravidão eram verdadeiras. Teve acesso ao livro de movimentação de escravos no Arquivo Nacional Torre do

² Essa informação foi disponibilizada por Soninha, tesoureira da Associação da Comunidade Remanescente de Quilombo da Rasa. Sônia também informou que nem todas as 700 famílias estão residentes no bairro da Rasa e que esse número aumentou desde a última contagem do INCRA, visto o número de casamentos tem ocorrido entre quilombolas e não quilombolas.

Tombo e viu registrado os negros enviados para o local que nasceu. Por ter sido vereador, Henrique teve mais recursos e acessos - até mesmo em relação a internet e computador, que segundo Beth é coisa recente na Rasa - começando as primeiras articulações relacionadas a obtenção de direitos enquanto quilombola. Quem deu prosseguimento a essa movimentação foi dona Vera. Beth, conta um pouco desse processo vivido por eles:

Em 1999 foi quando descobrimos , porque sempre minha avó falava que aqui era um quilombo, não, não falava assim que aqui era um quilombo, falava as coisas assim, que aqui antigamente o pessoal é, tinha os negros que vinham pra cá fugidos, que a mãe dela não foi escrava né, só que a vó dela, nasceu na lei do ventre livre, entendeu? Ai contava essas histórias [...] ai meu tio ouvindo que minha vó sempre falava disso, mas nunca a palavra quilombo, só falava assim de negros fugidos, falava que tinha escravo, a Fazenda Campos Novos e tal, minha vó falava que os negros vinham fazer batizado na igreja Santana, no centro da cidade, ai meu tio teve a oportunidade de ser vereador e ele foi em Portugal pra pesquisar essa história pra ver se era verídico mesmo e achou a história que os negros vieram pra Búzios [...] Ai quando o INCRA veio fazer os estudos, ai é quilombo por causa disso, é chamado de quilombo, remanescente de quilombo, ai que surgiu o nome [...] a Fundação Cultural Palmares tinha que realmente fazer um estudo pra comprovar que aqui realmente era um quilombo, num tinha como a gente falar “é um quilombo vamos lá reconhecer” e mesmo porque tem, nós somos a filial, tem a matriz, que é a Aquilerj³, que é a mãe, é a mãe de todas as associações, do estado do Rio de Janeiro, então através da Aquilerj, entramos em contato com a Aquilerj no caso, ai juntamente com a Aquilerj entramos em contato com a Fundação palmares que eles vieram fazer o levantamento (Entrevista, 25/07/2015).

No caso da comunidade da Rasa eles relatam que não sabiam ser remanescente de quilombo até o momento que tomaram conhecimento que existia essa categoria criada a partir do artigo 68 das disposições transitórias da Constituição de 1988. O que os membros da comunidade da Rasa conheciam era o próprio passado, o vínculo direto com a escravidão impressa na memória e no espaço habitado pela comunidade, nas histórias contadas pelos avós, pais e tios.

Esse vínculo familiar (da história ter sido contado pelos avós, pelos pais) é tão presente na comunidade da Rasa que todas as entrevistas feitas trazem esse tipo de referência: o passado que os unem a serem quilombolas hoje só existe porque essa memória foi passada de geração em geração

³Associação das Comunidades Remanescentes de Quilombos do Estado do Rio de Janeiro.

oralmente por suas famílias, foi o núcleo familiar que manteve viva e guardada as características necessárias para que eles pudessem se autorreconhecer enquanto remanescentes de quilombo, visto tamanhas mudanças que o local que residem sofreu ao longo dos anos. Beth, inclusive atribui ao fato dela se identificar como quilombola a isso, disse em relato que é quilombola porque sua mãe é quilombola, porque sua vó é quilombola, seu pai foi quilombola, porque ela cresceu cercada por essas histórias que hoje são atribuídas a ser quilombola.

Certa vez, andando pela Rasa fomos até a ponta do Pai Vitório (um trecho da praia), Beth, filha de dona Vera, contou que ali havia aportes de escravos e que mesmo depois da abolição da escravatura era naquele local que chegavam os navios para comercializá-los ilegalmente. Por muitos anos o tráfico negreiro continuou existindo as escondidas na Rasa.

Em ocasião de entrevista Soninha, tesoureira da Associação da Comunidade Remanescente de Quilombo da Rasa, contou que hoje muito se fala da ponta do Pai Vitório, que existem inúmeras teorias que explicariam o nome do local ou quem foi o pai Vitório. Dessa forma, ela sente que sua história é amputada, sendo contada de maneira errada. Diz que pai Vitório foi um escravo velho que adorava pescar no lugar e rememora sua infância quando em ocasião achou uma rede de pesca que talvez tenha sido do pai Vitório:

Lá no alto do morro, de vista pra ponta do Pai Vitório [...] a gente ia por dentro do mato ai chegou certo ponto de dentro do mato, eu não sei porque que essas coisas ficaram gravadas na minha mente, a gente chegou a certo ponto de dentro do mato e tinha uma pedra grandona, e dentro daquela pedra lisa, nesse formato oval assim inclinado, deitado, tinha uma rede de pesca que tava ali presa há muitos anos né, dai eu fiquei pensando “como que essa rede veio parar aqui” era um pedaço de rede normal, não tinha boia nem nada. Tudo bem, ai depois essa dona Meire contava pra minha mãe e a minha mãe contava pra gente e hoje em dia eu vejo um monte de gente querer inventar uma história que não existiu, eu até já publiquei isso no face, “ah Pai Vitório, que num sei o que” Pai Vitório nada mais é do que um escravo mais velho e aquele cantinho de pedra era o local predileto que ele pescava, então por isso que tem o nome, Ponta do Pai Vitório, muita gente não sabe, inventa um monte de coisa (Entrevista, 01/08/2015).

O termo “quilombola” que define um grupo de pessoas foi construído exógenamente a esse grupo, pois foi concebido pelo corpo teórico, por antropólogos, historiadores e movimentos negro e agrário. Pela necessidade de uma autodeterminação esses grupos de remanescente de quilombo

passam a se reconhecer, ou seja, a conhecer de novo sua história com o olhar de serem sujeitos de direitos por terem uma trajetória em comum e diferenciadas dos demais negros do Brasil.

A identidade quilombola contemporânea se articula com as demandas territoriais, em que o domínio desse espaço significa manter controle sobre um ambiente sociosimbólico que, no caso da Rasa, referencia a trajetória e a coesão dos comunitários enquanto remanescente de quilombo. É a relação diferenciada com o espaço que diferencia quem é quilombola da comunidade da Rasa e quem é apenas mais um morador do bairro da Rasa. Nesse sentido, entender onde a comunidade remanescente de quilombo da Rasa se localiza é interessante para visualizar como os fenômenos humanos e espaciais se inter-relacionam. Com isso, é possível dimensionar alguns aspectos sobre o modo de vida dos comunitários e os fatores que atuam na construção de seu território.

Nesse sentido, as ações da Associação da Comunidade Remanescente de Quilombo não se limitam as demandas de titulação territorial dos remanescentes de quilombo, há também uma movimentação na direção dos direitos da minoria negra, práticas culturais da comunidade, resgate da memória, geração de renda, assistência social, e demandas ambientais, estando envolvida na manutenção do Monumento Natural do Mangue de Pedra, a ponta do pai Vitório e a praia Gorda, áreas que fazem parte da titulação e que representam demarcações importantes dentro do contexto turístico de Armação dos Búzios.

Além disso, tudo que foi exposto aqui a respeito tanto da Rasa enquanto bairro de Armação dos Búzios e da Rasa enquanto comunidade remanescente de quilombo, é possível perceber que articulação política dos remanescentes não é uma medida isolada na região, está dentro de uma série de movimentos de toda Costa do Sol e todas os locais que hoje correspondem a antiga Fazenda Campos Novos, visto que assim como a Rasa outras comunidades remanescentes de quilombo se articulam politicamente em prol de seus direitos diferenciados na Região dos Lagos, como Caveira, Botafogo, Maria Joaquina, Baía Formoso, Preto Forro, Maria Romana e Sobara⁴.

⁴Koinonia:<http://koinonia.org.br/noticias/quilombolas-da-regiao-dos-lagos-participam-de-oficina-para-fortalecimento-politico/2216> . Acessado, 15/08/2015.

1.3: Meandros burocráticos para a titulação das terras.

No Brasil para uma comunidade ser reconhecida como remanescente de quilombo ela precisa se autorreconhecer e abrir um processo na Superintendência do INCRA, mas esse órgão também pode iniciar esse movimento.

Com a finalidade de dar início ao processo de titulação é necessário obter junto à Fundação Cultural Palmares a Certidão de Registro de Cadastro Geral de Remanescente de Comunidades de Quilombos para, por meio do Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID), identificar o território como área remanescente de quilombo. Cabe ao antropólogo elaborar esse relatório.

Vale ressaltar que o Decreto 4887 de 2003, atribuiu como principal elemento para a identificação de uma comunidade enquanto étnica a autoatribuição, sem prevê a necessidade de estudos antropológicos para atestar a identidade quilombola de uma determinada comunidade. No entanto, logo após a promulgação o Partido da Frente Liberal (PFL) entrou com uma Ação Direta de Inconstitucionalidade contra o Decreto 4887.

O livro de O'Dwyer, de 2002, *Quilombos: identidade étnica e territorialidade*, publicado pela ABA (Associação Brasileira de Antropologia) serviu como argumento de defesa do Decreto 4887 para desbancar a ação do PFL, imprimindo a importância do critério da autoatribuição para a construção da identidade étnica. Dessa maneira, a ABA voltou a participar do processo de reconhecimento territorial por meio de relatórios:

A perspectiva antropológica adotada pela ABA passa, assim a ser um elemento fundamental do Decreto e por extensão, do próprio artigo 68 do ADCT. Após a ADIN impetrada pelo PFL, o MDA e o Incra contrataram a ABA para novamente contarem com a participação de antropólogos no bojo dos processos de reconhecimento territorial das comunidades remanescentes de quilombo e editaram a Portaria n. 20, que prevê a elaboração de estudos e relatórios antropológicos. (O'Dwyer, p.108, 2005).

Se o RTID não for revogado pelo Comitê de Decisão Regional do Incra, seu resumo é publicado no Diário Oficial da União e encaminhado para Fundação Palmares, IPHAN, SPU, FUNAI, Conselho de Defesa Nacional, Instituto Chico Mendes e órgãos ambientais estaduais, para que se manifestem em trinta dias, caso haja algo errado.

A comunidade da Rasa está inserida em outra particularidade desse processo de titulação: tem parte do seu território incindida em área de conservação ambiental, como é o caso do Mangue de Pedra. Nesse sentido, os trâmites preveem que o Incra junto ao Instituto Chico Mendes deverão se associar para que haja um acordo e dar continuidade ao estabelecimento dos direitos quilombolas.

O Incra deverá realizar a demarcação física dos limites territoriais. Se o local for ilhas, várzeas ou praias, o processo é encaminhado à Secretaria de Patrimônio da União que emitirá o título para a comunidade, e se estiver sobreposta a áreas fronteiriças e de segurança nacional, a Secretaria-Executiva do Conselho Nacional deverá ser ouvida.

Quando a comunidade é reconhecida como território quilombola se inicia as desapropriações das terras particulares que ocuparem o local. O Incra deve indenizar os proprietários para então proceder a titulação em nome dos quilombolas, que é concedida a Associação da comunidade. O processo de regularização fundiária só se encerra com o título no cartório da comarca onde se localiza o território.

Dessa forma, frente a todos os fatores que se relaciona com a comunidade da Rasa, e influem em sua realidade, é possível atribuir importância as articulações políticas e o autorreconhecimento dos moradores da Rasa enquanto remanescentes de quilombo para a permanência desse grupo no local, tanto no sentido simbólico quanto físico.

1.4: Notas metodológicas e experiências no campo de pesquisa.

No caso dessa pesquisa qualitativa a maior preocupação foi coletar e analisar os dados imponderáveis como crenças, valores e rituais, ou seja, uma gama de significados que revelam de forma mais aprofundada e substantiva os códigos e formas de relação da comunidade. Assim, é possível obter meios para entender a dinâmica social, compreender e interpretar a relação entre identificação étnica e os sentidos que a religião assume para os remanescentes de quilombo.

Essa investigação foi construída em um primeiro momento com acesso a dados secundários de pesquisas anteriores que tem relação com os elementos do tema, com o território da comunidade remanescente quilombola ou da Rasa enquanto bairro de Armação dos Búzios.

A observação participante foi realizada na atividade religiosa do culto, no cotidiano e instantes de sociabilidade dos remanescentes de quilombo, além de momentos de mobilização política e coletiva na Rasa, relativas ao processo de reconhecimento das demandas territoriais da comunidade remanescente de quilombo, em que “[...] a observação participante permitiu o

estabelecimento de um determinado tipo de relação na qual o antropólogo se colocava como um instrumento de pesquisa, propiciando a antropologia a perspectiva intersticial” (SILVA, 2000, p.13).

O diário de campo através do detalhamento de tudo que foi observado, das impressões e vivências tornou possível visualizar algumas variações entre os dados extraídos da observação participante e das entrevistas semiestruturada. Além de ter sido o fio condutor da pesquisa, tornou-se norteador por amplificar a visão do campo. Também foi observado que nos dados das entrevistas há narrativas recorrentes de determinados acontecimentos, fazendo com que sejam encarados como indicadores de relevância pelas vezes e pela forma que o fato foi contado. O cruzamento destes dados deixa claro o que é ou não concreto e substancial para ser levado em consideração (POLLACK, 1992).

Apesar das vivências em campo terem se ampliado para as convivências cotidianas de maneira geral, dentro do contexto religioso da igreja ou nos espaços de sociabilidade não religiosos, ou ainda nas casas de alguns comunitários, foi na Associação da Comunidade Remanescente de Quilombo da Rasa que se tornou possível a maior apreensão do ponto de inferência tocante a questão desse trabalho, pois os membros da diretoria em maioria são fiéis da Assembleia de Deus.

A todo o momento fui acompanhada por intensas reclamações e desabafos relativo ao assédio que essa população vive, sejam eles moral, identitário, religioso ou político. Porém o que me tocou e que representou boa parte dos meus conflitos foi o que tange o assédio acadêmico, com inúmeros relatos de pesquisadores sem tato, que perguntam qualquer coisa sem se importar se determinada memória quer ser lembrada, o abuso de sua imagem, de suas falas e histórias de vida, em que tantas vezes surpreenderam essas pessoas ao ver tudo isso exposto sem autorização, sem qualquer controle ou respeito sobre suas vidas.

Diante disso, me vi no dilema de como não ter uma postura colonizadora, que chega invade, toma e reproduz como bem deseja a vida daqueles que estavam diante de mim. Como me sentir à vontade e fazer um trabalho de campo qualificável frente a esse desconforto? A resposta para isso não consegui obter, simplesmente continuei caminhando com muito tato e busquei participar ativamente das atividades sejam elas quais fossem.

Além disso, na tentativa de minimizar o impacto negativo que foi explicitado pelos remanescentes de quilombo da Rasa em relação aos demais pesquisadores procurei sempre que possível uma relação interessada como pesquisadora no local, além de buscar o máximo de

transparência nas intenções, socializando algumas ideias, impressões e textos, baseando-me na premissa de que:

[...] não se trata de submeter a ‘lógica da pesquisa’ à ‘lógica do nativo’ (ou vice-versa) e nem de tentar fazer coincidir os interesses desses dois universos, desconsiderando suas posições. Ao contrário, trata-se de sondar essas lógicas e posições através de “modelos discursivos de práticas etnográficas” nos quais o próprio diálogo etnográfico seja um importante *locus* do conhecimento produzido, isto é, que permita revelar também o significado das perguntas para as quais não existem mais tartarugas suficientes (SILVA, 2000, p. 58).

Nesse sentido, busquei um equilíbrio interior e as coisas só fluíram sem desgastes internos quando entendi a reciprocidade como o ingrediente necessário para eu ficasse à vontade diante dessa mútua interpretação, para estar entre os comunitários sem me travestir de quilombola e sem ser encarada como uma potencial ameaça. Desse modo, estabeleci uma aliança cooperativa e com o passar do tempo também observei que para eles é vantajoso esse contato comigo, pois ficam felizes em terem sua história como interessante para os externos à comunidade. Todos ganhamos, eles por esses e outros motivos e eu por prazer pessoal.

1.5: O reencontro com a comunidade da Rasa: primeiras impressões do campo de pesquisa.

Passados seis anos do último contato com a comunidade remanescente de quilombo da Rasa, voltei ao local num dia de sábado a tarde, pois de acordo com as experiências que tive no projeto ACUIA⁵ com certeza haveria alguém para me receber, pois sábado é um dia dedicado a limpeza da casa, das roupas, do quintal. Fui visitar a família da dona Vera pra sinalizar minhas intenções de pesquisa, pois eu já observava nela uma figura de liderança.

Fui diretamente a dona Vera⁶ porque no ano 2008 ela já era uma figura que apresentava uma trajetória nas articulações políticas da comunidade, além de ter sido muito presente nas etapas no projeto ACUIA. Na época, ela era presidente da Associação da Comunidade Remanescente de Quilombo da Rasa, cargo que exerceu por mais um mandato⁷, seguindo as regras da Associação -

⁵ Projeto de extensão vinculado ao curso de Serviço Social do Polo Universitário de Rio das Ostras – UFF, 2008.

⁶ Todas as pessoas citadas nesse texto dissertativo estão representadas por nomes fictícios com a finalidade de preservar a identidade dos informantes.

⁷ Essa norma da Associação foi informada por Beth em conversa informal, quando me explicava sobre a trajetória da Associação da comunidade da Rasa.

máximo de dois mandatos. Quando dona Vera deixou a presidência, foi criado para ela o cargo de presidência de honra.

Dona Vera é viúva, mãe de dez filhos, morou na Rasa quase que a vida toda. Só ficou fora quando, aos quinze anos, precisou trabalhar como cozinheira em casa de família no Rio de Janeiro, na rua dos Quilombos, bairro da Tijuca. Católica na infância e convertida para a religião evangélica, é diaconisa da igreja Assembleia de Deus, Ministério de Madureira. Além de ser uma figura pública que representa a comunidade em qualquer circunstância, também observei que é uma pessoa que acolhe muito as figuras externas à comunidade, sejam institucionais ou não. Dona Vera é uma referência tanto dentro quanto fora da Rasa.

Nesse primeiro dia como de costume o ônibus seguiu pela RJ 102, estrada que liga a Via Lagos ao centro de Armação dos Búzios. Por todo esse percurso não há nada além de longos borrões verdes intercalados por flash de praias, parece um cenário quase virgem, para quem nunca andou por ali não é possível imaginar que há um bairro populoso logo a frente. Poucas vezes a gente vê alguém na beira da estrada ou alguma casinha perdida, embora o fluxo de carro seja intenso na direção de Búzios.

Desci no ponto da praça da Rasa, bem em frente há uma igreja católica, branca com portas e janelas verdes que está sempre fechada, é a igreja de Santo Antônio. Em um ano de projeto ACUIA nunca vi suas portas abertas. Logo ao descer, do outro lado da rua avisto a igreja Assembleia de Deus, Ministério de Madureira, sua estrutura física não mudou nada, continua verde, com uma fachada de vidros transparente e suaves cortinas pelo lado de dentro. O que havia de diferente eram longas faixas no muro da igreja, anunciando shows gospel, orações em locais públicos e outros eventos religiosos.

Mais a frente, ainda na calçada da igreja católica, há a praça da Rasa, sempre movimentada seja com os meninos jogando futebol na quadra, idosos sentados nos bancos, ou pessoas bebendo cerveja no quiosque. É muito comum algum carro estacionar na praça e colocar música alta, a praça da Rasa é um local muito vivo.

Passei pela praça atravessei a rua, até a calçada da Assembleia de Deus e entrei em uma travessinha estreita, andei uns metros e encontrei um espaço circular, de terra batida, com galos e galinhas, árvores e em volta casas, pessoas estendendo roupas, outros sentados, crianças brincando, o local não mudou nada desde minha última visita.

A primeira casa do lado direito é de dona Joana, viúva, mãe de nove filhos e uma filha, dona Vera. Assim como filha foi católica e hoje faz parte da Assembleia de Deus, Ministério Madureira. Dona Joana tem hoje 104 anos idade, sua mãe nasceu na lei do ventre livre, mas sua avó nasceu

escrava. Dona Joana é uma memória viva e latente do que há de mais próximo da escravidão e de boa parte da trajetória da Rasa.

Em volta da casa de dona Joana gira muito da vida da comunidade, por ser mais velha ela recebe muito respeito e muitas visitas, tornando o local um ponto de referência interno da comunidade, pois na Rasa foi observado que as pessoas se apegam aos mais velhos, embora pareça que a velhice não chega cedo para eles.

A casa de dona Joana também é um espaço de acolhimento, servindo de abrigo para filhos, netos, sobrinhos e amigos, inclusive dona Vera reside no local, fazendo do espaço parte da trajetória da Associação da Comunidade Remanescente de Quilombo da Rasa. Além disso, na casa de dona Joana circulam sempre pesquisadores, agentes culturais e políticos, sejam de comunidades quilombola, ONGs, políticos de Armação dos Búzios, como foi observado em toda trajetória do campo de pesquisa, que aconteceu entre 16/07/2014 e 01/08/2015. Até hoje algumas reuniões da Associação acontecem no local.

Dei a volta na casa em direção aos fundos da cada, para a porta da cozinha. Chegando na parte de trás da casa encontrei dona Vera entre baldes, sabão e galinhas, estava lavando roupas a mão, e a cisterna da casa nesse momento servia de lavanderia. Dona Vera não me reconheceu no primeiro momento, apertou os olhos e me chamou de Bruna, depois eu disse quem eu era, do projeto ACUIA, da UFF, ela lembrou vagamente e chamou a Beth pra me atender. Beth sim me reconheceu de pronto, abriu um sorriso e me abraçou, reclamou minha ausência e resumimos 6 anos em alguns minutos de conversa, rememoramos bastante os velhos tempos, me senti em casa.

Beth é solteira e ainda não tem filho, tem 36 anos e assim como sua mãe Vera é a única filha entre nove irmãos, nasceu e cresceu no bairro da Rasa, se formou no curso de Serviço Social na Universidade Estácio de Sá. Foi evangélica por influência da mãe até os quatorze anos quando decidiu abandonar a religião porque, segundo ela, a Assembleia de Deus era muito rígida. Hoje se declara católica não praticante pois acredita que todos sem religião são rotulados como tal. Já foi membro da diretoria da Associação da Comunidade Remanescente de Quilombo da Rasa, mas hoje, embora ativamente, participa informalmente, administra a distribuição das cestas básicas do governo federal e é coordenadora da parte cultural do projeto que venceu o edital de ponto de cultura do Ministério da Cultura no ano de 2015.

Segundo Beth o projeto ACUIA era diferente de todos os outros que ali já passaram e esse diferencial era atribuído ao fato de haver bolsistas da comunidade, havia um intercâmbio efetivo entre a academia e o grupo. Todos participavam dos processos que englobavam o projeto, desde ir a

universidade discutir o andamento, quanto a coleta de material para a construção do acervo de memória da comunidade da Rasa.

Havia uma preocupação no sentido de pedir permissão para cada coisa coletada e quando entramos nesse ponto da conversa Beth falou da quantidade de pesquisadores, de grupos de universidades, de pessoas que ela nem sabe direito quem são e que vão ali para se apropriar das suas histórias de vida. Contou que certa vez, assistindo a um filme sobre quilombo reconheceu a casa da sua avó Joana e viu sua mãe Vera contanto sobre a vida na comunidade da Rasa. Beth narrou o fato indignada pois não houve autorização nenhuma para aquele tipo de exposição.

Nesse momento, falei porque eu estava ali e mesmo que Beth estivesse se queixando dos pesquisadores de maneira geral, não senti hostilidade da parte dela ou de ninguém quanto a mim, atribui a isso toda a experiência que compartilhamos no passado. Mas isso não tirou minha preocupação, por muitas vezes ao logo do campo me senti tensa, com o receio de não ser associada àqueles que foram definidos por Beth como aproveitadores e insensíveis.

Cerca de três meses depois dessa primeira visita, o primeiro dia que eu considero de campo de pesquisa aconteceu dia 16/07/14, quando não consegui chegar na Rasa. Considero esse dia como já pertencente ao campo de pesquisa pois ele revela uma situação cotidiana dos moradores da Rasa, a mobilidade urbana.

Nesse período eu já havia me mudado de Campos dos Goytacazes para Rio das Ostras e embora a distância entre Armação de Búzios e a minha cidade seja de aproximadamente 43 km só há um ônibus, de horário incerto, que faz esse trajeto e o custo da passagem é exorbitante. Para fazer o campo de uma forma monetariamente possível foi necessário fazer baldeação com duas opções de parada, ambas em locais ermos, mal iluminados, na beira da Rodovia Amaral Peixoto. Nesse primeiro momento, que desconhecia os horários esperei horas, um pouco mais de duas, no ponto esperando o ônibus, até que escureceu e resolvi voltar.

A mesma dificuldade que encontrei para chegar na Rasa eu já tinha há seis anos, nada mudou nesse sentido. Além disso, pensei em como seria difícil para aqueles que residem na comunidade Rasa, não tem carro e precisam trabalhar diariamente em outras cidades, com compromisso de horário, deduzi que a mobilidade seria um fator que reduzia as possibilidades de estudo e emprego, fato que mais a frente no campo de pesquisa percebi ser verdade. A maioria das pessoas observadas trabalham em Armação dos Búzios no setor de serviços, alguns na prefeitura de Búzios, outros informalmente, alguns também possuem seu próprio comércio no bairro da Rasa, ou possuem casas alugadas.

Além disso, andando pelo bairro é possível notar que o local possui muitas casas construídas desordenadamente, muito comércio, trânsito intenso e muitas pessoas, dos mais diversos tipos, embora nunca tenha percebido turistas por ali, visto que Armação dos Búzios é uma cidade turística. Atribuo a isso o fato do pórtico que sinaliza a entrada da cidade estar posicionado depois do bairro da Rasa, como se esse local não fizesse parte do município. Para quem não conhece o local fica impossível identificar o bairro da Rasa como Armação dos Búzios.

Capítulo 2: Compilações sobre reconhecimento, remanescentes de quilombo e pentecostalismo no contexto nacional.

2.1 Implicações sobre as conceituações de quilombo no Brasil.

O termo quilombo passou por várias conceituações, a primeira delas se refere ao conceito histórico, que teve sua definição esclarecida em 1740 e se referia a imagem projetada pelo Conselho Ultramarino ao Rei de Portugal: “toda habitação de negros fugidos que passem de cinco, em parte despovoada, ainda que não tenham ranchos levantados”. De acordo com essa elucidação, o Brasil tinha um conjunto de quilombos de diversas proporções, em diversas regiões e nesse contexto os fazendeiros se organizavam em milícias para combater tais grupos (MOTA, 2009), o quilombo era criminalizado, objeto de repressão do Estado.

O segundo conceito, exposto por Arruti (2008) é de ordem republicana, final de 1880. O quilombo deixou de ser uma coibição para se tornar símbolo de resistência nos discursos políticos, aliando a abolição da escravatura com a República para modernizar o Brasil no campo da política e da economia.

A maior mudança nesse processo de semantização foi observada na década de 1970, quando houve uma reestruturação na historiografia brasileira. Os movimentos populares ganharam destaque e as populações menos abastadas passaram a fazer parte do interesse da História. Assim, o tema quilombo se evidenciou como aspecto que rejeitava a ordem oligárquica e escravocrata, sendo incorporado pelos discursos do movimento negro, passando a ser usado como símbolo político da afirmação de uma identidade afrodescendente representada na forma de resistência cultural e física contra a violência da escravidão “[...] certa efervescência intelectual ligada à construção de toda uma ideologia de autoafirmação racial nucleada na ideia de quilombo – expressão de sociedade igualitária e símbolo de identidade étnica para ideólogos e ativistas negros” (SANCHEZ, 2005 p.22).

As bases da argumentação teórica do movimento negro se pautam nesse papel ativo que o negro teve na história do Brasil explicitada pelos movimentos revoltosos e pelos quilombos. Esse olhar reconfigura a imagem do negro, anteriormente analisado cientificamente sob um eixo biológico que legitimava a escravidão, definindo-os como intelectualmente desprivilegiados, incapazes de organização política. Porém, os episódios como as insurreições nagô, a balaiada e o

épico quilombo de Palmares mostravam a capacidade do negro em se articular e pensar estratégias (MOTA, 2009).

Esse mesmo período também foi rico em nível de debates políticos e teóricos a respeito da realidade nacional, se antes o negro era visualizado sob um viés de raça, biológico e o índio sob uma perspectiva étnica, cultural, foi nesse momento que o campo científico desviou o olhar determinista sobre a “raça” negra e passou a analisar as relações sociais e raciais no Brasil como implicações oriundas da escravidão.

A década de 1970 pronunciou várias demandas ligadas ao movimento negro, e cada uma delas passou a eclodir com suas especificidades, como o caso da organização de mulheres negras, a busca pela obrigatoriedade do ensino sobre a história e a cultura afro-brasileira, o projeto das cotas raciais (CARDOSO; GOMES, 2011), e obviamente o movimento quilombola.

Nesta mesma década estudos lançavam olhares as comunidades e bairros preeminente negros com a ideia que esses locais eram resquícios dos quilombos, de maneira a destacar como características o sistema de parentesco e a relação com a terra. Com isso, houve uma mudança na postura dos discursos raciais proferido pelo movimento negro que passou a guiar a movimentação das demandas promovidas nessas comunidades negras rurais. Dentre essas orientações Mota (2009) ressalta três: o destaque que a raça deveria ter nos discursos referentes as desigualdades sociais; a democracia racial como mito; e o deslocamento da identidade dos negros como miscigenado, brasileiro, para afro.

Nesse sentido, o contato com a militância do movimento negro e a politização de seu discurso deixa, em certa medida, um novo olhar sobre o passado dessas comunidades negras, apontando para a construção positiva de sua memória, permanência e também novas diretrizes a serem alçadas para o futuro.

O negro passou a ter maior visibilidade nas demandas territoriais e no campo jurídico, e por essa virtude na década de 1980 foi criado dentro do Ministério da Cultura o Departamento de Assuntos Étnicos da Fundação Pró-Memória (MOTA, 2009). Foi através da mobilização das comunidades negras rurais em prol das demandas territoriais que na Constituição 1988, com artigo 68⁸, houve o reconhecimento desses agrupamentos de negros como remanescente de quilombo (ARRUTI, 1997).

⁸ 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”. Acessado em 13/08/2015: <http://www.mds.gov.br/acessoainformacao/legislacao/segurancaalimentar/leis/1988/Lei,P20-,P20Os,P20Quilombolas,P20na,P20Constituicao,P20Federal,P20de,P201988.pdf.pagespeed.ce.HyAQRTEBv8.pdf>

O reconhecimento desse direito no artigo 68 representa uma vitória para o movimento negro, que se constitui, junto com o agrário, uma das genealogias do movimento quilombola. Essa introdução na Constituição de 1988 sinaliza uma pluralização dos temas de demanda nacional e aproxima dos debates raciais (proferido pelo movimento negro) a noção de etnicidade, já que foi as peculiaridades desses agrupamentos de negros que os destacaram dos demais, configurando-os em comunidades remanescentes de quilombo.

Além do artigo 68, que explicita: “Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos”⁹, os remanescentes de quilombo são citados da Constituição de 1988, no artigo 215 que prevê a obrigação do Estado em zelar pelas expressões culturais de matriz africana, demonstrando a importância dessas manifestações em termos de identidade para o discurso da militância negra; e no artigo 216 que diz: “Ficam tombados todos os documentos e os sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos”.

Sanchez (2005) salienta que houve várias redações até institucionalizar o termo “remanescente de quilombo”, e que observando os documentos que mostram o processo de construção do artigo 68 é possível identificar a participação efetiva do movimento negro nesses rascunhos e projetos. Em 1987 a até então deputada federal do PT do Rio de Janeiro, militante do movimento negro, Benedita da Silva e Carlos Alberto Caó, também militante, do PDT do Rio de Janeiro, propuseram a titulação das terras aos remanescentes de quilombo. Além disso,

Em documentos analisados, encontrei duas “entradas” para os “remanescentes de quilombo” na Constituição Federal. Nos Diários da Assembleia Nacional Constituinte, no capítulo que trata das emendas populares, uma emenda popular, de 20 de agosto de 1987, proposta por três entidades (Centro de Estudos Afro-Brasileiros – CEAB; Associação Cultural ZUMBI e Associação José do Patrocínio), prevê, entre outras políticas de combate ao racismo, a inclusão do seguinte artigo nas Disposições Transitórias:

“Art. Fica declarada a propriedade definitiva das terras ocupadas pelas comunidades negras remanescentes de quilombo, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos. Ficam tombadas essas terras bem como os documentos referentes à história dos quilombos no Brasil”. Em seguida, segue a justificativa:

⁹http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/revista/Rev_28/artigos/Art_Claudio.htm Acessado em 13/08/2015.

“Da Abolição, até nossos dias, o negro, ao lado do pobre em geral, não é considerado cidadão, com direito de participar dos benefícios gerados pelo trabalho da maioria, tampouco para participar das decisões políticas do País, no qual os negros e os seus descendentes constituem a maior parcela da população” (SANCHEZ p24-25, 2005).

A aplicação do artigo 68 passou por vários percalços, o primeiro dele diz respeito a própria interpretação do texto, pois o decreto legitima os “remanescentes de quilombo” e não as “comunidades remanescentes”, colocando ao nível individual a manifestação pela busca dos direitos coletivos. Outro ponto foi o decreto número 3.912, de 10/09/2001, do governo de Fernando Henrique Cardoso, que buscando regularizar a situação de quem receberia o título territorial gerou mais barreiras. Primeiro porque colocou o prazo limite de apenas um ano, a partir da promulgação, para que todas as comunidades iniciassem o processo de regulamentação e segundo porque deveria haver comprovação de no mínimo 100 anos de ocupação territorial (ARRUTI, 2008). Outra questão é apontada por Figueiredo (2011, p. 18):

No caso dos direitos territoriais das comunidades quilombolas, um problema se coloca desde o primeiro momento de sua afirmação: considerando que o dispositivo constitucional não explicita os critérios para a definição do que seja “remanescente das comunidades de quilombo”, ou para a definição das terras a que tais grupos tem direito, como operar sua aplicação? Se, a princípio, a categoria remanescente de quilombo evoca o sentido histórico de quilombo como comunidade de negros fugidos à época da escravidão, o processo de interpretação do dispositivo constitucional, por outro lado, não tardaria a operar a sua tradução para outra categoria, a de comunidade negra rural, a partir da edição do conceito antropológico de grupo étnico.

Em 20 de novembro de 2003, já no governo Lula, foi criado o Decreto número 4887, regulamentando os procedimentos para a garantia do cumprimento do artigo 68, prevendo o critério de autorreconhecimento como base para que as comunidades sejam reconhecidas pelo Estado enquanto remanescente de quilombo. Nesse processo, o Ministério da Cultura, por meio da Fundação Cultural Palmares, seria o responsável pela emissão dos certificados de reconhecimento desses grupos enquanto quilombola, deixando a cargo do INCRA os procedimentos administrativos e ações de regularização fundiária¹⁰.

¹⁰ http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/d4887.htm . Acessado em 13/08/2015.

Também no artigo 19 do decreto 4887 (2003) foi previsto a criação de um Comitê Gestor formado por 17 Ministérios e 3 Secretarias Especiais da Presidência da República, com a missão de elaborar um plano de “etno desenvolvimento, destinado aos remanescentes das comunidades dos quilombos”. Esse plano foi criado e coordenado pela SEPPIR (Secretaria Especial para Políticas de Promoção da Igualdade Racial). Além disso, no governo Lula as comunidades remanescente de quilombo tiveram avanços significativos no cerne das políticas públicas. A primeira delas foi o “Programa Fome Zero”, depois o “Programa Brasil Quilombola¹¹”, que visa alterar as condições socioculturais dos remanescentes.

Nessa direção, é possível observar uma mudança no significado de quilombo desde sua conceituação histórica. Se antes tinha conotação negativa, objeto de repressão do Estado, o quilombo torna-se motivo de orgulho e símbolo da identidade negra guiando as ações do Estado até os quilombolas serem reconhecidos como sujeitos de direito étnico.

A primeira definição de quilombo é a histórica, a segunda a republicana e o terceiro plano de semantização é a cultural, que surgiu com movimento negro e coaduna as resistências cultural e política, elencando as características culturais de matriz africana como expressões de liberdade e de legítima sobrevivência da cultura negra frente as forças opressoras da escravidão. Dessa forma, o movimento negro liga a figura do quilombo a micro Áfricas no Brasil. (ARRUTI, 2008).

Nesse contexto, a definição dos sujeitos de direito por evocação da identidade diferenciada quilombola hoje surgiu a partir outra forma de conceitualização de quilombos, compreendida sobre um viés antropológico de etnicidade, elucidado por Barth (1998), e que contemporaneamente se operam as políticas públicas a partir desse conceito.

¹¹ Os eixos do Programa Brasil Quilombola são: Eixo 1: Acesso a Terra – execução e acompanhamento dos trâmites necessários para a regularização fundiária das áreas de quilombo, que constituem título coletivo de posse das terras tradicionalmente ocupadas. O processo se inicia com a certificação das comunidades e se encerra na titulação, que é a base para a implementação de alternativas de desenvolvimento para as comunidades, além de garantir a sua reprodução física, social e cultural;

Eixo 2: Infraestrutura e Qualidade de Vida – consolidação de mecanismos efetivos para destinação de obras de infraestrutura (habitação, saneamento, eletrificação, comunicação e vias de acesso) e construção de equipamentos sociais destinados a atender as demandas, notadamente as de saúde, educação e assistência social;

Eixo 3: Inclusão Produtiva e Desenvolvimento Local - apoio ao desenvolvimento produtivo local e autonomia econômica, baseado na identidade cultural e nos recursos naturais presentes no território, visando a sustentabilidade ambiental, social, cultural, econômica e política das comunidades;

Eixo 4: Direitos e Cidadania - fomento de iniciativas de garantia de direitos promovidas por diferentes órgãos públicos e organizações da sociedade civil, estimulando a participação ativa dos representantes quilombolas nos espaços coletivos de controle e participação social, como os conselhos e fóruns locais e nacionais de políticas públicas, de modo a promover o acesso das comunidades ao conjunto das ações definidas pelo governo e seu envolvimento no monitoramento daquelas que são implementadas em cada município onde houver comunidades remanescentes de quilombos. Acessado dia 14/08/2015 em www.seppir.gov.br/programa-brasil-quilombolar/comunidades-tradicionais/

Para esse autor (BARTH, 1998), a etnicidade existe por meio das diferenciações explicitadas nos sinais diacríticos que determinado grupo possui em detrimento de outros, e nesse processo de diferenciação é a autoatribuição que dirá quem faz ou não parte do conjunto, ou seja, compartilhar da mesma cultura não é a causa ou condição que determina a etnicidade e sim a consequência, é necessário que os sujeitos étnicos assumam seus atributos no processo de interação: “Os grupos étnicos são categorias descritivas e de identificação, que são utilizadas pelos próprios atores e têm, portanto, a característica de organizar a interação entre os indivíduos” (BARTH, p. 10-11, 1976).

Nessa direção, Mota (2009) afirma que é justamente essa noção de autoatribuição que corresponde a ideia chave do quilombo contemporaneamente, pois passa a ser um meio de expressão político representativa necessária a fixação das diferenças que garantirão direitos a essa população: “[...] formas de mobilizações coletivas, através das quais os atores se envolvem e se engajam nas disputas, demandando no espaço público (bem como, em arenas não públicas) o acesso a direitos e reconhecimento a partir de reivindicações de identidades diferenciadas.”(MOTA, 2009, p.235).

A autoidentificação enquanto remanescente de quilombo tornou-se um posicionamento político quando o Estado direcionou as políticas voltadas a multiculturalidade e ao pluralismo da nação (MOTA, 2009). Hall (2003) acrescenta que a pauta do pluralismo tem uma íntima relação com o aparecimento das questões relativas ao pós-colonialismo, e que o primeiro impacto visível nesse desdobramento se referencia as categorias de raça e etnia.

Esse processo de atribuição de direito as comunidades remanescente de quilombo pluraliza o contexto nacional e conflui em uma etnogênese, não no sentido de recuperar etnias (já que esses grupos só passam a existir como tais depois de serem criados como sujeitos políticos), e sim na direção de uma estruturação de consciências pessoais e de uma identidade coletiva. A etnogênese faz oposição ao etnocídio que é a extinção de um modo de vida (ARRUTI, 1997). Desse modo, a partir da necessidade de uma localização em prol do reconhecimento dessas comunidades como remanescente, a questão da raça para esses grupos se desloca em razão da etnogênese.

[...] Segundo Banton [...], um grupo racial tornar-se-ia um grupo étnico a partir do momento em que, aceitando a distinção que lhe é imposta pela maioria, passa a utilizar-se politicamente dela na formação de agrupamentos autônomos ou com interesses e reivindicações comuns (ARRUTI, 1997 p.25).

A definição de quilombo antropológica aponta para sujeitos coletivos que se mobilizam a partir dos conflitos fundiários oriundos da organização do sistema escravista. A semantização vinda da antropologia rompe com o modelo mitificado do quilombo de Palmares, construído pelo movimento negro sob um viés de formação política para fortalecer a construção simbólica do movimento. Esse contorno antropológico pode não ser tão interessante para o movimento negro, pois desloca a ideia de consciência política vinculada a noção de raça para a formação dessa mesma consciência por meio da concepção dos grupos negros enquanto étnico, em uma perspectiva cultural.

A partir de Hall (2003) é possível desmistificar esse entrave, pois para esse autor raça e etnia são equivalentes no que se refere a manifestação das diferenças dentro da projeção sociocultural e biológica. No entanto, são construídas como se servissem a paradigmas diferentes: racismo biológico (pautado nos aspectos físicos) versus diferenças culturais baseadas na concepção de etnia. Nesse sentido, Stuart Hall dispõe que ambos os conceitos, raça e etnia, são duas categorias em que se opera a mesma lógica, e o que deve ser pertinente é ampliar a discussão sobre a ótica do racismo, abrangendo a noção de que a segregação por raça e a discriminação por diferenças culturais se articulam.

Ainda com esse autor, raça é definida como uma construção politicosocial, não é uma categoria científica, embora as distinções biológicas, como a cor da pele, tenham sido usadas para justificar e legitimar as desigualdades sociais. A etnicidade, da mesma forma, gera situações de opressão, se pauta nas diferenças atribuídas as culturas, religiões e também características em termos físicos: quanto mais forte é a expressão da etnicidade mais o caráter fixo, aquele passado de geração em geração, se exerce. Na noção de etnia também se opera a herança genética e as particularidades físicas, porém é associada ao parentesco e casamentos internos, “[...] O referente biológico nunca opera isoladamente, porém nunca está ausente, ocorrendo de forma mais indireta nos discursos de etnia” (HALL, 2003, p.71).

As comunidades quilombola hoje podem ser entendidas como grupos de negros que tiveram seus antepassados escravizados, possuem relação secular com o território, vinculando o uso e a apropriação desse espaço com o modo de se entenderem no mundo. Hoje, esses sujeitos se mobilizam politicamente para terem suas peculiaridades culturais reconhecidas e seus direitos assegurados sem necessariamente reproduzir expressões culturais ou modo de vida do passado.

Os remanescentes de quilombo podem ser identificados como um grupo que resistiu ao tempo, mas que essa resistência não representa necessariamente a reprodução da vida na África que

remonta a um período anterior a escravidão, e sim uma vida que se construiu a partir da escravidão e tudo que foi agregado por meio disso. Pela ABA (Associação Brasileira de Antropologia) o quilombo tem a seguinte definição:

Contemporaneamente, portanto, o termo não se refere a resíduos ou resquícios arqueológicos de ocupação temporal ou de comprovação biológica. Também não se trata de grupos isolados ou de uma população estritamente homogênea. Da mesma forma nem sempre foram constituídos a partir de movimentos insurrecionais ou rebelados, mas, sobretudo, consistem em grupos que desenvolveram práticas de resistência na manutenção e reprodução de seus modos de vida característicos num determinado lugar (ROCHA, 2011, p.2).

O Quilombo passa a ser um objeto de disputa pela significância do seu termo, tornando-se um paradoxo, pois ao mesmo tempo que se liga ao futuro (já que a titulação de terra e todos benefícios que isso implica é um “vir a ser”), precisa se vincular ao passado, evocando em um mesmo sujeito categorias antagônicas (ARRUTI, 2008). No entanto, a noção de etnicidade (concebida tal como é no Brasil), ou seja, elimina a dicotomia entre a noção histórica e culturalista de quilombo, pois situa o termo no presente, colocando-o como, num sentido weberiano, unidades políticas coetâneas, explicitadas nos conflitos fundiários e raciais oriundos de uma abolição da escravatura mal feita (ARRUTI, 2008).

Hoje o termo quilombo é operado pela Constituição de 1988 como uma categoria jurídica de remanescente. A criação do artigo 68 gerou uma mobilização de elementos culturais e identitários que pudessem emergir de uma origem em comum. Quando os sujeitos se evidenciam enquanto remanescente de quilombo passam a refletir uma identidade, uma cultura e um determinado modo de atuar politicamente (ARRUTI, 1997).

Essa movimentação em relação a uma reminiscência remete a um rearranjo do passado, uma reapropriação de hábitos e costumes, um reconhecer, ou seja, conhecer de novo esses elementos, agora não mais sobre um viés que entende o negro como elemento de contaminação cultural, mas como valorosos no quadro de referência nacional, agregando-os em seu processo de emergência política “[...] o passado serve como repertório de símbolos, rituais e personagens exemplares que até então poderiam ser desconhecidos pela maior parte da comunidade “(ARRUTI, 1997, p.27-28).

Por esse contexto, é possível notar que não é nato tanto o termo quilombo quanto a identidade dos remanescentes de quilombo. Ambos são oriundos de uma longa articulação entre movimento negro, academia, Estado e os que residem e reivindicam as terras ocupadas por esses grupos de comunidades negras rurais.

Nessa acepção, o termo remanescente serve para dar uma maior abrangência aqueles que detêm uma herança cultural, mas que estão em desajuste por não reproduzem a vida de seus antepassados e que não foram totalmente absorvidos pelo modelo cultural hegemônico. Logo, os identificados enquanto remanescente de uma cultura valorizada passam a ocupar um espaço positivo como portadores de uma memória impressa no espaço habitado por eles, é uma identidade construída por necessidade conjecturais de aspecto nacional e por necessidades mais localizadas, como ter domínio sobre o próprio território.

No contexto brasileiro foram as mudanças políticas e jurídicas face as disputas pela terra que fizeram emergir esses grupos políticos, que encontraram em suas particularidades culturais o meio de continuarem existindo e de obterem estima por serem quem são. A locução dessa territorialidade não esta toda centrada no aspecto material da titulação das terras, mas também nos traços de memória que abarcam a dimensão simbólica e identitária - em que o título se faz necessário para dar condições a essas expressões continuem existindo - articuladas com a representação que a obtenção desse título tem na construção efetiva da cidadania desses sujeitos.

A Constituição de 1988 não apenas foi criada num momento de institucionalização de direitos, mas também criou sujeitos, isso com relação aos remanescentes de quilombo e tudo que gira em torno dos processos de conceituação “[...] muitas vezes, tornaram-se novas práticas, ao ser incorporados por alguns membros dessas comunidades como valores a serem seguidos para a legitimação de suas ações, tanto para o interior dos grupos como para fora deles, no espaço público” (SANCHEZ, 2005, p.42).

O termo quilombo é capaz de reinventar novos sujeitos sociais e o reconhecimento do Estado orienta a ação desses grupos. A identidade étnica se forma pelo movimento de projeção de um futuro em eminência a partir de uma evocação do passado de nível coletivo. O que demarca um grupo étnico está estreitamente ligado ao território, ao uso desse espaço, por isso, a titulação de terra é o principal direito, e, por mais que outras pessoas ocupem o mesmo espaço que os quilombolas são incapazes de ter a mesma relação com o local.

Além disso, o sentido dado ao território faz referência ao poder sobre a terra, que no caso brasileiro tem se mantido nas mãos de uma elite branca que representa o poder hegemônico nacional (GOMES, 2010). A autoidentificação étnica estabelece um meio de territorialização, de sobrevivência física, de redistribuição de riquezas, de reconhecimento das múltiplas maneiras de ser no mundo, e de sobretudo, estabelecer o que Nancy Fraser (2007) expõe como sendo justiça social.

Nancy Fraser (2007) aglutina a redistribuição e reconhecimento e entende como necessário combater a institucionalização de padrões culturais que impedem a paridade entre os grupos,

gerando as situações de injustiça. Nesse sentido, a autora trabalha com a noção de paridade para a construção da justiça, ou seja, os sujeitos estarem em condição de igualdade no ambiente social. Para isso, são necessárias duas condições: a distribuição dos recursos e a igualdade em termos de valorização cultural nos padrões institucionais, assegurando aos indivíduos meios de obter estima social.

Mesmo que no Brasil tenha sido adotado a perspectiva multiculturalista para estruturação da democracia, reconhecendo valor nas diversas etnias e que a noção de etnia se operacionaliza por meio da autoatribuição, é observado que na prática das comunidades remanescentes de quilombo nacional não basta que haja esses elementos para transformar essas pessoas em sujeitos políticos e nem terem assegurados seus direitos. Se faz necessário a noção de engajamento dos envolvidos, “[...] é um deslocamento constante em que os atores fazem usos diversos de engajamentos [...] criando uma multiplicidade de condutas e de arquiteturas que convencionam as condutas em ação” (MOTA, 2009). É importante perceber a necessidade dos remanescentes de quilombo em se apropriarem do espaço público, e que o comprometimento pessoal na causa coletiva molda a experiência do mundo e a percepção do mesmo.

Arruti (1997) sinaliza a necessidade de uma plasticidade identitária aos remanescentes de quilombo no Brasil e Pegonil (2011) explicita que os remanescentes precisam representar, num sentido não só político mas teatral, esse novo papel operado a partir de uma mudança na ideologia dominante. Ambas concepções tornam plausível inferir que essa remanescência quilombola também é uma forma de estereotipação. O termo quilombo abarca uma série de ideias pré concebidas do que seria um quilombo: no geral um local que remetesse aos antigos refúgios isolados, um ambiente romantizado e exótico, onde não se observa rupturas no tempo.

Dessa forma, retomo a discussão que levanta a categoria remanescente de quilombo como oriunda, em partes, do movimento negro (ARRUTI, 1997) que articula politicamente essa esfera como símbolo de resistência, mitifica Zumbi e constrói Palmares como principal referência de quilombo. O quilombo, nesse sentido, serve a uma lógica de salvaguarda da cultura africana, muito vinculada a concepção de quilombo como resistência a escravidão.

Nessa perspectiva culturalista do termo, construída pela militância negra, o quilombo foi representado no Brasil como um meio de não aculturação do negro no período da escravidão, vinculando a imagem do quilombo com “pequenas Áfricas”, com organização cultural e social próprias. Dessa maneira é razoável entender que através dessa genealogia do movimento quilombola, esses elementos incorporam parte do discurso que forma o ideário quilombola, um senso comum que o classifica no contexto nacional (SANCHEZ, 2005).

Os grupos étnicos, segundo Barth (1976) são categorias que regulam e organizam a interação social sob o meio desses contrastes que se manifestam, ou não, de acordo com o contexto e dessa forma, quanto maior for a interação que esses grupos estabelecerem maior será a contrastividade, ou seja, mais nítidas serão as fronteiras entre eles e os outros. Dessa maneira, é importante ressaltar o papel que o outro, por meio do contexto que se forma a partir da interação, possui nesse processo de formação dos grupos étnicos, determinando que não há uma unanimidade étnica: “Certamente, um mesmo grupo de indivíduos, com próprias ideias e valores, posto diante das diferentes oportunidades oferecidas por diferentes meios, se veria obrigado a adotar diferentes padrões de existência e a institucionalizar diferentes formas de conduta” (BARTH, p.13-14, 1976).

Mota (2009) descreve que na comunidade quilombola da Marambaia os sujeitos se vestem de quilombola, com turbantes e estampas étnicas, quando tem algum evento relacionado com o tema. A escolha dessa estética para sinalizar faz parte de um quadro de referência que remete ao “ser quilombola”, é uma escolha que traz mais visibilidade, uma estratégia política que serve de meio para atrair mais recursos, é uma maneira de se diferenciarem. Não basta se reconhecer, é preciso ser reconhecido por aqueles que confluem com o meio, pesquisadores, Estados, agentes étnicos, antropólogos, turistas.

Essa sinalização estética é muito importante no caso das comunidades que sofrem ameaças externas, como disputas judiciais em torno do território ou pelo fato de haver quilombos urbanos, ou seja, quando a expansão urbana invade a comunidade quilombola significando dizer que o local é alvo da especulação imobiliária e de toda ordem de problemas sociais vinculados a cidade, como super lotação nos postos de saúde, escolas ou a violência.

Os remanescentes de quilombo querem/precisam parecer quilombola e nesse sentido é possível buscar Barth (2005) para pensar nas fronteiras étnicas, ou seja, o limiar que não é sinalizado geograficamente, que precisa das formas marcantes do comportamento peculiar para se estabelecer limites:

Ainda segundo Barth (2005), certos sinais diacríticos são acionados segundo contextos sociais e políticos que vêm em muitos casos acompanhados do trabalho de agentes políticos (ou empreendedores étnicos), responsáveis por definir a relevância de certos aspectos e referências culturais em detrimento de outras. (RIBEIRO, 2011, p.15).

Mota (2009) se refere a esse tipo de comportamento como quilombices, ou seja, mais que um estereótipo - que induz um movimento unilateral, de cima pra baixo - a quilombice é uma forma

de engajamento, de ação coletiva, em que os agentes se apropriam desse ideário preestabelecido em torno de si e usam a seu favor, ou nas palavras de Sanchez (2005) ao se referenciar ao fato dos quilombolas “[...] incorporaram estrategicamente esta identidade, mobilizaram-na nos conflitos e embates em que estavam inseridos e tornaram-se beneficiários de políticas públicas específicas (p.41).

As quilombices são expressões públicas utilizadas como recurso mediante o quilombo na contemporaneidade, que é marcado por incertezas que escoam imprevisibilidade nos resultados das ações praticadas pelos remanescentes. Ter a certidão, emitida pela Fundação Palmares, que reconhece a remanescência de um grupo, não garante em nada a constituição dos seus direitos. Mota (2009) explicita essa ideia a partir de suas experiências no quilombo da Marambaia:

Dei-me conta que aquela vestimenta representava mudanças muito mais profundas naquela pessoa e, por conseguinte, naquelas pessoas de um modo geral. Mudanças que desencadeariam novas formas de autorrepresentação e de apresentação no mundo, a partir de novos vínculos e discursos. A maré havia, em certa medida, mudado de rumo na Marambaia. As histórias dos antepassados, seus vínculos com a terra, a resistência e caminhada adquiria um novo sentido. Elas eram posseiros de suas histórias, e na posse delas usavam e abusavam de sua história para a garantir a visibilidade de sua luta (p.93-94).

É possível pensar que as identidades sociais se determinam de acordo com um jogo entre elementos mais ou menos capazes de se estabelecer, “[...] O jogo de seleções de identidades sociais está relacionado ao jogo de poder sistematicamente elaborado e desenvolvido pelos domínios sociais de uma sociedade (MOTA, 2009, p.21).

Nesse sentido, a identidade quilombola pode ser entendida como uma “obra aberta”¹² pois sua construção acontece mediante a relação com o outro, com as conjecturas sociais em um movimento de interação. Não há uma única maneira que os quilombolas possam se dedicar as suas demandas por direito, e a cada instante os agentes podem se servir de outras movimentações de acordo com a necessidade do próprio processo de articulação política dentro do eixo que essa categoria representa.

¹² O termo “obra aberta” se refere ao conceito de Umberto Eco (1962) para pensar a arte do século XX, de maneira a entendê-la como algo inacabado, que necessita da participação ativa do receptor a fim de perceber na obra de arte uma gama de possibilidades interpretativas. A obra de arte, assim, se constrói com cada nova interação.

Hall (2000) expõe que a origem das identidades parece emergir do passado, mas sua construção tem mais a ver com o uso que esse passado tem no presente, e a finalidade que essa projeção tem no futuro. A construção da identidade não provém de uma única origem, assim como a gênese da categoria quilombola, dessa forma, as comunidades remanescente de quilombo são uma criação social e sua identidade não se expressa a partir de universalizações. Generalizar esse processo sugere o risco de servir a uma lógica que não necessariamente representa as necessidades e interesses dos sujeitos em questão, além da negação de inúmeras formas de se identificar.

As discussões de identidade tem a ver com o advento da globalização e da escravidão. As identidades parecem ter um passado histórico, capaz de demonstrar no que as pessoas se transformaram e também no que elas podem vir a ser (HALL, 2000). Nesse sentido, o autor aponta que na contemporaneidade não cabe a necessidade de perceber como o sujeito conhece o mundo, a urgência é entender como o homem reproduz e produz esse mundo por suas práticas e discursos, ou seja, como esse conhecimento do mundo se manifesta. Dessa maneira, Hall coloca que a questão da identidade se encontra quando deslocamos o interesse do sujeito cognoscente para a prática do discurso, para a atuação dessa identidade.

Esse processo de rearticulação entre o sujeito e a prática discursiva afeta a identidade e a identificação. A identidade se volta a prática discursiva e a identificação a subjetivação dessa prática, a identidade é escolha, posicionamento, atuação no mundo e a identificação os processos da identidade.

Através da observação desse regime de engajamento, como sugere Mota (2009), aliado a noção de identidade e identificação como representativas do posicionamento no mundo (HALL, 2000), é possível inferir sobre uma possível existência de tensão entre a religião pentecostal e esse tipo de sinalização explicitada como quilombices. Essa tensão parte da relação que a doutrina pentecostal tem com os elementos culturais que remetam a uma matriz africana, elementos esses fundamentais na articulação política dos remanescentes de quilombo e que são assumidos involuntariamente quando os sujeitos se declaram como tal.

2.2: Implicações sobre o pentecostalismo no contexto brasileiro.

O pentecostalismo chegou ao Brasil em 1910, logo depois de sua origem em 1906 nos Estados Unidos. A Assembleia de Deus, igreja do segmento pentecostal, surgiu no Brasil em 1911 no estado do Pará e teve sua primeira expansão nacional em 1950, momento em que a igreja católica no Brasil estava perdendo representatividade, dando brechas a uma maior pluralização

religiosa. Além disso, o país passava por um período de redemocratização, abertura política com uma aguda crise econômica e social, gerando aumento do desemprego e violência. As igrejas pentecostais se estabeleceram nesse ciclo de fragilidade no contexto nacional (MARIANO, 2004).

A partir da perspectiva de Geertz (1989), é possível entender a religião como um sistema cultural definidor do mundo, ou seja, um sistema simbólico que estabelece conceitos capazes de motivar as ações humanas. A religião possibilita recursos simbólicos para que as pessoas se expressem e para que os fatos inexplicáveis, de difícil aceitação, tenham significado e sejam aceitos, como lidar com o mal:

[...] os símbolos religiosos oferecem uma garantia cósmica não apenas para sua capacidade de compreender o mundo, mas também para que, compreendendo-o, deem precisão a seu sentimento, uma definição às suas emoções que lhes permita suportá-lo, soturna ou alegremente, implacável ou cavalheirescamente (GEERTZ, 1989, p.120).

O constante crescimento do pentecostalismo nas populações negras é um fato observado no Brasil. É possível atribuir isso a alguns fatores destacados na bibliografia pertinente (BURDICK, 2001; MARIANO, 1999, 2004; MARIZ, 1999; ORO, 1996) a esse segmento religioso, dentre eles é possível elucidar: a explicação que essa doutrina oferece a população negra em relação ao período da escravidão, e por conseguinte, o lugar que esses grupos ocupam no estrato social. O pentecostalismo é capaz de explicar tal situação por meio do pecado hereditários, já que os antepassados dos atuais negros teriam envolvimento com as religiões de matriz africana e a estas é atribuída a ligação com o demônio e o mal; a esperança e a fé no futuro que auxiliam na administração do momento presente; outro fator seria que o caráter universalizante dessas igrejas ofereceria autoestima.

Além disso, Burdick (2001) afirma que no pentecostalismo o negro ganha autoestima. Isso se dá pelo fato do negro ser entendido como igual a todos, seja pela possibilidade de ascender socialmente pela lógica da reciprocidade entre Deus e o fiel, encarnada no dízimo, ou por considerarem todos como irmãos em Cristo, ou ainda, pelo fato do fenótipo negro ser aceito por ser uma criação divina. Esse autor também afirma que é possível perceber que o negro é valorizado dentro de suas especificidades, por exemplo: é atribuído aos negros, no contexto pentecostal, a maior capacidade de possuir dons espirituais frente uma sensibilidade natural mais apurada

Pelo fato das igrejas pentecostais se adaptarem para conseguir se desenvolver no Brasil (MARIANO, 1999), é possível perceber, como mostra Burdick (2001), que a problemática racial no

nosso país é assimilada e está presente no cotidiano pentecostal. No entanto, essa questão ganha novas significâncias condizentes com a doutrina, como a reordenação dos elementos da cultura negra, de descendência africana e as religiões com essa matriz deixam de ter ligação com o divino e ganham o status demoníaco.

No pentecostalismo o diabo não é mais a oposição a Deus, passando a ser o portador de todo e qualquer mal que possa assolar as pessoas. Dessa maneira, o indivíduo passa a ser vítima do demônio, deixando de possuir qualquer responsabilidade por suas desventuras e pelo futuro melhor. É uma batalha espiritual que se reflete na vida material, tudo se reduz a uma questão de crença, e é nessa crença que está depositada todo êxito de vida (ORO, 1996).

No passado a demonização era um artifício usado pelas classes dominantes para manter controle sobre os dominados. Na contemporaneidade essa lógica mudou, hoje o demônio serve como resposta dada pelos que foram mal integrados no processo de modernização, por aqueles que foram excluídos dos processos educacionais que os operacionalize com a racionalidade e as formas do pensamento moderno (MARIZ, 1999).

Numa sociedade racista, em que se opera a desigualdade oriunda do passado escravocrata, onde o negro na identidade nacional tem posição negativada, tanto em estereótipo físico quanto cultural, o pentecostalismo faz sentido, pois tem como característica marcante a questão da autovalorização espiritual. A experiência de uma doutrina universalizante, de igualdade em Cristo junto a libertação do passado, muitas vezes repleto de dor, recupera a autoestima desses sujeitos (BURDICK, 2001). Dessa forma, a identidade negra no contexto pentecostal do Brasil se constrói mais a partir da escravidão e de toda uma mobilização que gira em torno de superar as consequências desse período da história nacional, do que por meio de um quadro de referência que remeta a cultura de matriz africana, a uma época anterior a diáspora africana.

Ser pentecostal nesse sentido pode ser interpretado como uma possibilidade de assimilar a cultura hegemônica, de se igualar; associar sua negritude – estereotipada no imaginário social - a algo positivo, branco em origem, tornando possível romper (em ideia) com a imagem de primitivismo e exotividade que a matriz cultural africana é representada em determinados segmentos sociais no contexto nacional. Assumir essa religião é uma maneira de se integrar a um sistema que deixou desníveis, formas de hierarquizações simbólicas, mediante a passagem de um modelo social escravocrata para sociedade capitalista:

[...] o discurso e a prática do pentecostalismo se moldam a partir das ansiedades de classe produzidas pelas novas teias sociais da sociedade capitalista, Jessé Souza argumenta que, apesar das

mudanças experimentadas pelo movimento pentecostal em suas três ondas de expansão (início do século XX, década de 1950 e 1960 e pós-1970, se fundou a tipologia proposta por Paul Freston), “sua base de classe social se manteve praticamente a mesma, ou seja, seguiu sua “vocação” inicial para atender as demandas das classes sub-integradas da sociedade capitalista”. Sinais disso seriam o grande crescimento dessas religiões nas regiões onde as contradições do capitalismo são mais radicalizadas (SMIRDELE, 2013, p.68-69).

O pentecostalismo por sua propriedade universalizante, em que todos são iguais perante Cristo, dá a noção de supressão da desigualdade que a cor da pele diferenciada do padrão e do ideal hegemônico remete:

[...] a pele remete então a uma história, qualquer que seja. Ela é também portadora de significações [...] O grupo “cor de pele” é também o suporte de sentimentos e gestos sociopolíticos, todos adquiridos. Finalmente, a cor da pele é como o ponto de encontro de todo um complexo psico sociopolítico e torna-se um fato social e um símbolo, o ponto de união e símbolo da desumanidade dos homens (MOTA, 2009, p. 206-207).

Além disso, esse seguimento religioso é percebido como capaz de ordenar a vida oferecendo maior controle sobre vícios, socializando indivíduos, ajudando aos que estão em condições de pobreza enfrentar sua realidade, da mesma maneira que reforça laços familiares e comunitários influenciando positivamente na autoestima de seus adeptos (MARIANO, 1999). Dessa forma, fica claro os motivos que confluem para o sucesso que esse segmento religioso tem tido no Brasil, em especial - no caso dessa pesquisa - dentro da população remanescente de quilombo por associação com o contexto geral do negro no Brasil.

Atualmente é possível observar que a expansão pentecostal tem ultrapassado o plano religioso e demográfico, não se restringindo apenas as camadas mais pobres da sociedade. Cada vez mais esse segmento religioso faz parte dos planos políticos e meios de comunicação (MARIANO, 2004). No que tange o campo da política os pentecostais mantém uma postura de “[...] corporativismo, conservadorismo, inclinações à direita e, em diversos casos, clientelismo e fisiologismo explícitos” (PIERUCCI, 1989, *apud* MARIANO, 2004, p.104).

Existe um esforço operado por esse grupo em incutir valores religiosos na esfera pública, seja na política ou pelos investimentos pesados em estratégias de comunicação. O que se observa é

que o pentecostalismo tem ficando raízes na sociedade brasileira e cada vez mais tem se aculturado para aculturar “[...] num processo de assimilação mútua” (MARIANO, 2004, p.110).

A doutrina pentecostal tem como característica a intolerância e o desrespeito a outras confissões religiosas, esse traço se evidencia mais quando diz respeito as religiões de matriz africana. Burdick (2001) expõe que há um conflito entre militantes do movimento negro e os pentecostais pela questão religiosa. Os militantes acusam o pentecostalismo de ser alienante e argumentam que as religiões de matriz africana representariam o próprio negro, em que tais religiões seriam tanto uma forma de permanência frente forças homogeneizadoras, quanto reflexo de pequenas unidades culturais que se encaixam no contexto de resistência sociopolítica.

As religiões de matriz africana, para o movimento negro, cumprem papéis sociais em forma de rede de apoio, em que nessas práticas religiosas estão contidas uma série de relações e conhecimentos diferenciados da cultura dominante. Além disso, por possuírem uma formação hierárquica também diferenciada, essas religiões seriam um espaço onde os membros mais desprivilegiado socialmente poderiam ser autoridade e vice-versa (WILLEMANN, 2010):

A geografia cultural dos terreiros expressa, pois, uma ocupação sociopolítica, uma vez que os Ilês são casas religiosas, mas também são espaços étnicos, casas de moradia, de acolhimento, assim como espaços de prestação de serviços assistenciais [...] Pretendem ser tendencialmente territórios libertários, plurais, dinâmicos, que articulam tradições e contemporaneidade, normas/interdição e liberdade. Acima de tudo, trata-se de espaços de poder perpassados por significados emblemáticos de identificação e de sentimento de lealdade, inclusão (de todos os excluídos), pertencimento, com possibilidade real de reafirmação étnica. Exatamente porque é um espaço de acolhimento, possibilita a incorporação do outro, do excluído, do diferente, do discriminado: negros/não negros, homens/mulheres/crianças, indivíduos de diferentes orientações sexuais e pertencentes a distintas frações de classe, inclusive muitos discriminados, como os portadores de deficiência e de comprometimento mental, que não teriam lugar em outra práticas religiosas. No terreiro de candomblé, os segmentos subalternos da sociedade podem experimentar a possibilidade de ascensão social, e de desenvolvimento de uma nova sociabilidade, metamorfoseando seus lugares de desvantagem social em posicionalidades de prestígios, geralmente ligadas à hierarquia religiosa. Aí as mulheres, inclusive as negras pertencentes à classe social mais pauperizadas, ocupam altos cargos, diferentemente do que se verifica em outras religiões (SILVA *apud* WILLEMANN, 2010, p.5).

Dessa forma, as religiões de matriz africana ganham status de etnicidade e se assemelham (no âmbito de resistência sociopolítica e cultural contra o advento da escravidão) a construção do ideário de quilombo articulado pelo movimento negro, servindo como base de argumentação para as demandas políticas. Os militantes negros entendem que as religiões afro-brasileiras reforçam a identidade negra e que “infelizmente, quando o negro vira crente, esquece sua identidade negra” (BURDICK, 2001, p.188).

A religião pensada como sistema cultural (GEERTZ, 1989) é capaz de gerar tensão entre o credo religioso de boa parte dos remanescentes de quilombo da Rasa, que são evangélicos, e a identificação étnica. Essa tensão é possível de ser inferida pois o autorreconhecimento quilombola implica em uma associação involuntária a um ideário quilombola construído pelo movimento negro, que representa uma das genealogias do movimento quilombola (ARRUTI, 1997).

Essa ligação umbilical entre os movimentos negro e quilombola pode se constituir em um elemento de força na construção dos discursos políticos dos remanescentes de quilombo. Aglutinar a ideia de quilombo com religião de matriz africana (como expressões de identidade, articulação política, resistência cultural e física do negro frente a escravidão) pode ser uma forma de sinalizar a etnicidade, já que no Brasil essa identidade é operacionalizada como meios de estabelecer fronteiras étnicas através do conceito de sinais diacríticos (BARTH, 2005).

Contemporaneamente a autoatribuição tem centralidade na efetivação dos direitos sociais de quem se reconhece como remanescente de quilombo, e esse reconhecimento é entendido como um ato que está para além do atestado da existência de algo, é possível depreender nele a identificação positiva desse algo que se reconhece (TAYLOR, 1994). Nesse sentido, se antes o negro, e tudo que se induz dele tinha um quadro de referência negativa na cultura brasileira, após o reconhecimento das comunidades negras rurais enquanto categoria remanescente de quilombo, pelo Estado brasileiro, essa imagem se positiva.

Nessa perspectiva, pensando a religião como uma atividade racional (WEBER, 1967) que atua não apenas na relação de causa e efeito, mas sobretudo na relação de confiança, de fé em determinada experiência ou crença, é possível entender a influência desse fenômeno nas motivações dos agentes expostos.

A motivação pode ser observada na constante disputa entre os universos simbólicos, em que está em jogo o contorno identitário de um grupo por meio da interação entre o prevalecimento de uma religião pautada em valores cristãos e universais (que pode representar o senso dominante de organização no mundo, haja vista tamanha expansão no cenário nacional), capazes de fomentar um quadro de referência que atribui sentido ao mundo e oferece gestão ao presente, em detrimento de

outra cosmovisão, pautada no valor das diferenças e na construção da positivação da imagem do negro quando reconhecido como uma etnia nacional.

2.3: Reconhecimento: o contexto quilombola no Brasil

No Brasil contemporâneo os processos de efetivação da cidadania se ligam as demandas por reconhecimento identitário das minorias como acesso aos direitos sociais (MOTA, 2004), em que esse reconhecimento representa não apenas o conhecimento dessas identidades mas também a positivação das mesmas (TAYLOR, 1994). Esse processo de transformação que determinados grupos de negros sofreram ao serem reconhecidos como remanescentes de quilombo pelo Estado nacional faz parte de um quadro de mudanças políticas, que passam levar em consideração a sociedade brasileira como multicultural:

[...] A perspectiva do reconhecimento multicultural aponta para a garantia de direitos especiais, relativos a língua, religião, historicidade e territorialidade próprias, mas pode também implicar o acesso diferenciado a direitos sociais, como educação, trabalho e segurança, a demandar do Estado a aplicação de políticas afirmativas. (FIGUEIREDO, 2011, p. 17).

Hall (2003) chama a atenção para a diferença entre multiculturalismo e multicultural. Enquanto um é substantivo (multiculturalismo) e seu significado se expande de forma heterogênea o outro (multicultural) é um adjetivo capaz de introjetar significados diferentes, dependendo do contexto ao qual está inserido, àquilo a que se refere.

[...] Multicultural é um termo qualificativo. Descreve as características sociais e os problemas de governabilidade apresentados por qualquer sociedade na qual diferentes comunidades culturais convivem e tentam construir uma vida em comum, ao mesmo tempo em que retem algo de sua identidade "original". [...] Em contrapartida, o termo "multiculturalismo" é substantivo. Refere-se as estratégias e políticas adotadas para governar ou administrar problemas de diversidade e multiplicidades geradas pelas sociedades multiculturais. É usualmente utilizado no singular, significando a filosofia específica ou a doutrina que sustenta as estratégias multiculturais. "Multicultural", entretanto, é, por definição, plural. (HALL, 2003, p.52).

O multiculturalismo sugere movimento, um estado de coisa inacabada. Por isso, deve-se falar em multiculturalismos, no plural, pois o termo é variável de acordo com o contexto. Nem todo multiculturalismo se oriunda nos mesmos elementos, o que sugere uma diversidade de contornos relacionais, ideais e práticas sociais que formam os processos de articulação sempre inacabadas (Hall, 2003, p.52 - 53).

Contemporaneamente a multiculturalidade está em pauta no âmbito das políticas públicas e nas diretrizes dos modos de operar o Estado. No entanto, as sociedades multiculturais não são algo novo, cresceram intensamente com a expansão europeia, os fluxos migratórios, a expansão marítima e os movimentos imperialista,. Esses elementos fazem parte da configuração sócio-histórica da humanidade que conflui para a formação de sociedades multiculturais.

As sociedades mistas são mais comuns que o contrário, embora seja recente o tipo de governança que as levam em consideração, pois como afirma Stuart Hall (2003), os Estados modernos ocidentais que possuem constituição liberal tendem a se afirmar, implicitamente, pela conjectura de uma homogeneidade cultural forjada sob os direitos universais, em que as particularidades são ignoradas.

Ribeiro (2011) expõe que no contexto internacional, nas esferas social e política, as demandas por direitos baseados no reconhecimento das múltiplas identidades está sendo algo muito presente, pois, como afirma Hall (2003) a questão da pluralidade identitária é um pensamento contemporâneo, pós-moderno¹³, relativo as sociedades pós-coloniais, como o caso do Brasil. Mesmo que esse autor use o termo pós-moderno, ele mesmo afirma que a pós-modernidade não aconteceu de fato, o que se observa é a modernidade nas ruas (p.337).

No pós-modernismo, passa a existir um descentramento que abre espaço para novas formas de expressão e de existência no meio, há um deslocamento na relação entre a alta cultura e a cultura popular com um forte apelo as diferenças. Isso, na visão de Hall, pode representar uma estratégia de dominação, pois o uso dessas diferenças muitas vezes é pinçado e usado em contextos específicos: “[...] a questão multicultural também sugere que o momento da “diferença” é essencial a definição de democracia como um espaço genuinamente heterogêneo” (HALL, 2003, p.87).

Nesse sentido, Taylor demonstra que multiculturalismo vai de encontro com a concepção de democracia pautada na premissa de direitos e deveres universais (ou seja, o que é comum a todos),

¹³ Hall (2003) elucida o pós-modernismo não como uma nova era cultural - entendendo cultura como as práticas, linguagens e hábitos concretos delimitados ao tempo e ao espaço de alguma sociedade ou comunidade - mas sim como um período que demarca mudanças nesse sentido.

pois o universalismo não garante a igualdade, podendo acarretar em formas de homogeneização: “A democracia introduziu a política de reconhecimento igualitário, que tem assumido várias formas ao longo dos anos, e que regressou agora sob a forma de exigências de um estatuto igual para as diversas culturas e para os sexos” (TAYLOR, 1994, p.48).

Para esse autor, a única maneira de universalizar direitos é reconhecer as peculiaridades e atribuir sentido positivo a elas, pois essas características identitárias se constroem dialogicamente com o todo. Sob essa perspectiva, o multiculturalismo se define como o reconhecimento das identidades culturais distintas e para isso é necessário tê-las representadas, respeitadas, como o próprio Taylor fala, no âmbito das instituições públicas. O respeito visa a igualdade, mas também a seguridade da diferença. Na verdade, é o respeito a diferença que torna possível a igualdade (Habermas, 1994).

Taylor (1994) aplica o conceito de reconhecimento aos fenômenos políticos e expõe que a nossa identidade é formada por isso, seja pela falta dele ou por um reconhecimento errôneo por parte do outro. A dimensão do reconhecer é capaz de produzir efeitos negativos ou positivos tanto nos grupos quanto nos indivíduos, e a gênese dessa movimentação em busca do reconhecimento vai na direção dos sujeitos para o reconhecimento público dessas identidades e para positivação das mesmas no cenário nacional.

Essa concepção de reconhecimento surge a partir da ideia de identidade individualizada, que traz importância a originalidade do sujeito, sua verdade para consigo. Dessa maneira, só o indivíduo é capaz de dar forma a si, de se definir de acordo com sua verdade interior e isso acontece ao articular a si próprio com o mundo.

Nas sociedades democráticas o papel que as pessoas desempenham influem nessa definição de si próprio, e o que cada um pensa de si é o mais importante. No entanto, o outro cumpre um papel nesse processo de autodefinição, que se constrói mediante o externo, esse processo é dialógico e influi no posicionamento no mundo. A elaboração da identidade de um sujeito depende das relações que ele forma, “[...] Precisamos das relações para nos realizarmos, mas não para nos definirmos” (TAYLOR, 1994, p.53), ou seja, as identidades são formadas por meio da interação, com espelhamento do eu.

Essa visão de Taylor pode se afinar com a teoria antropológica de Barth (2005) se pensarmos a etnicidade como um sistema de escolha racional, em que as formações identitárias, sinalizadas através das diferenças expostas nos sinais diacríticos, são capazes de marcar as fronteiras entre grupos, dando centralidade ao sujeito nesse processo de definição da etnicidade por

meio da interação entre indivíduos que se distinguem entre si. Esse processo de formação da etnicidade exposta na teoria de Barth também se desenvolve por meio da interação social.

Essa concepção moderna de identidade originou a política da diferença, ou seja, reconhecimento das singularidades que são absorvidas pela maioria, ou pela identidade dominante. Se a política da igualdade visa um mesmo corpo de direitos para todos sem considerar os contextos aos quais as leis se aplicam, a política da diferença traz a singularidade as trajetórias, sem ignorar as condições socioeconômicas herdadas, que por interação formam, ou deformam, a construção identitária dos sujeitos (TAYLOR, 1994).

Habermas (1994) complementa Taylor ao destacar que a oposição política da igualdade versus política da diferença não deve existir, pois o que acontece de fato são atores coletivos que se interpelam pela ordenação do bem público e que o simples reconhecimento público das múltiplas identidades não é o suficiente para garantir a existência desses grupos e seus direitos, e ainda: “Nesta” luta pelo reconhecimento” as experiências coletivas da integridade violada estão articuladas, como Axel Honneth mostrou (HABERMAS, 1994, p.126). Nesse sentido, Honneth (2003) expõe que a experiência do não reconhecimento é a base para a resistência social e articulação política, avançando para a construção das normas da sociedade.

Além disso, Nancy Fraser (2007) também acrescenta a teoria do reconhecimento. Mesmo que Taylor trabalhe com a política do reconhecimento em um nível de reconhecimento e respeito as múltiplas identidades, a autora vai além e trata o tema como uma questão de status social, ou seja, para a Fraser a questão não está apenas no reconhecimento de determinada identidade, mas sim nas condições que possibilitam paridade na interação entre as diversas identidades no meio social. Para isso, na visão da autora, se faz necessário a desinstitucionalização das formas que classificam determinadas culturas, dificultando os processos de paridade no contexto democrático.

Nesse sentido, é observado que no processo de amadurecimento democrático brasileiro que leva em consideração a multiculturalidade, o reconhecimento e a busca por paridade social dentre as múltiplas identidade, a década de 1970 representou um momento importante para o cenário nacional em relação a mudança no paradigma político brasileiro. O Brasil tinha seis anos de golpe militar e de ditadura instalada, levando a crer que a democracia e a legitimidade dos direitos civis estavam pairando nos círculos de debate, movimentos sociais e obviamente na militância negra em vista da busca por uma cidadania efetiva.

Em 1988 o reconhecimento dos direitos civis das comunidades negras rurais enquanto remanescente de quilombo se contextualizava em três anos de abertura política como uma entrada

que pluralizava o cenário político nacional, inserindo o Brasil no contexto internacional de debates, alargando a noção de democracia.

Foi na Constituição de 1988 que o Brasil começou a reconhecer a pluralidade nacional, tentando se afinar com o resto do mundo. Tal postura de políticas públicas representa uma incitação que diz respeito ao desenvolvimento das democracias liberais que se inclinam a igualdade dos sujeitos (TAYLOR, 1994), “[...] Assumindo a perspectiva do multiculturalismo como um primeiro referencial possível para a interpretação do artigo 68 do ADCT da Constituição de 1988” (FIGUEIREDO, 2011, p. 20).

Dessa forma, as minorias - sejam elas étnicas, de gênero, religiosas, ou seja, todo grupo que não é representado pela ordem social vigente - se articulam através do reconhecimento público com o objetivo de obterem além de direitos iguais, o respeito a suas peculiaridades, a fuga da marginalidade só por serem o que são e a paridade social.

Nesse processo de reconhecimento das minorias, Habermas (1994) destaca que a proteção das expressões culturais e hábitos explícitos nas minorias étnicas não deve ocorrer, pois a reprodução dos modos de vida devem acontecer naturalmente, sem intervenção. A interferência externa para a preservação seria um modo de amputar a liberdade desses grupos em serem, ou não, da forma como são e desejam ser.

No entanto, Mota (2009) salienta que a partir da década de 1990, no Brasil, o que se observou foi uma mudança nas bases legais e administrativas que vão de encontro com esse processo de salvaguarda da liberdade dos grupos exposta por Habermas. Houve uma direção das políticas públicas, no âmbito social, orientada para a conservação das culturas, pois reconheceu-se nesse país, a partir do “Relatório Brundtland”¹⁴, a ameaça e até mesmo a extinção de conhecimentos e expressões culturais de cunho tradicional:

[...] foi introduzida uma noção chave às Unidades de Conservação: a ideia de zoneamento, que trouxe consigo o reconhecimento de que comunidades humanas com características culturais específicas faziam parte dos 49 ecossistemas a serem protegidos na figura das “zonas antropológicas” (MOTA, 2009, 48-49).

Mota (2003) destaca que no Brasil, por conta de uma desigualdade estrutural na sociedade, o Estado constantemente assume a qualidade de autoridade máxima interpretativa no processo de reconhecimento das minorias e que “As ações contra os direitos individuais ou coletivos de grupos

¹⁴ Relatório publicado em 1987 e elaborado pela Comissão Mundial sobre o Meio Ambiente e o Desenvolvimento. Faz parte de uma série de ações anteriores a Agenda 21.

sociais são tomadas diversas vezes pelo próprio Estado, que idealmente deveria proteger os cidadãos, mas não o faz” (p.45).

Desse modo, é fundamental visualizar que há uma hierarquização posta como natural na linguagem brasileira, e que a gramática jurídica reproduz esse sistema implicando na continuidade dessa estrutura de desigualdade civil (MOTA, 2009). Essa hierarquização é tão naturalizada que, observando sua base na escravidão e na doutrina católica que legitimava essa prática, os próprios escravos libertos possuíam escravos, “Tudo indica que os valores da liberdade individual, base dos direitos civis, tão caros à modernidade europeia e aos fundadores da América do Norte, não tinham grande peso no Brasil” (MOTA, 2009, p.251). Assim, associando essa naturalização da desigualdade com a libertação dos escravos sem qualquer condição de existirem, a liberdade não se pautou na premissa de direitos iguais mas sim na manutenção de privilégios, na reprodução da estrutura social colonial.

Mota (2009) aponta que na gramática brasileira os direitos associados a cidadania são organizados hierarquicamente de acordo com a categoria, ou status, dos indivíduos ou grupos, por exemplo, se o indivíduo for favelado ele não possui direitos, mas se ele for quilombola ele possui os aparatos legais para reivindicar direitos fundamentais. Essa diferença no trato com o Estado demonstra que identidade pública influi na articulação com o Estado e com os serviços públicos associados a interesses particulares: “igualdade é assegurada pela particularização do acesso ao público, que é nesse caso concebido como do Estado, por conseguinte de ninguém, e, portanto, passível de ser apropriado particularizadamente” (Kant de Lima apud MOTA, 2009, p.241).

Desse jeito, pensando a cidadania como o reconhecimento jurídico que os sujeitos têm pelo Estado (MOTA, 2009), se antes os quilombos não eram legitimados hoje seus remanescentes têm cidadania reconhecida, seu passado e sua peculiaridade cultural valorizada, mudando completamente o sentido que eles possuem no quadro de referência da construção do negro no Brasil e conseqüentemente no quadro de referência que eles próprios formam de si.

Pelo Estado brasileiro ser erigido sob aspectos que hierarquizam os grupos de acordo com o que foi a sociedade colonial, é observado que isso também se reflete nas comunidades remanescente de quilombo no Brasil. Embora o decreto número 4.887 de 2003, coloque como condição primordial o autorreconhecimento, na prática para que uma comunidade seja reconhecida como quilombola não basta ela simplesmente se auto reconhecer como tal, é necessário que haja relatórios especializados, vinculado a órgãos oficiais, que atestem sua veracidade (SANCHEZ, 2005).

Na prática, esses relatórios, que possuem como principal função manter a aplicabilidade da lei 4887 de 2003, acabam funcionando como laudos, dando a palavra final na classificação dos grupos ao Estado, “Como Foucault bem observa, os agentes que classificam, definem aquilo que é, são os que detêm legitimidade em falar [...] Desse modo, a busca pela verdade apoia-se em um suporte institucional” (MOTA, 2003, p.46).

Sob esse aspecto, os grupos em questão possuem um papel quase que coadjuvante nesse processo de reconhecimento, ou então como espectadores da própria história, pois sua palavra não basta para afirmarem quem são. Isso contradiz a ideia do desenvolvimento democrático moderno, pautada na ideia de autenticidade das identidades, em que o importante seria a ideia que formamos de nós a partir do outro (TAYLOR, 1994), “[...] os dispositivos legais e políticos implementados no Brasil nos últimos anos não possibilitaram a plena autonomia das ditas “minorias”, em decorrência da reprodução dos mecanismos jurídicos de tutela e da desigualdade” (MOTA, 2009, p.45).

Embora a posse das terras sejam destinados aos remanescentes de quilombo, e não a União, como no caso dos territórios indígenas, a tutela do Estado referente a esses grupos se explicita na forma da titulação, que se dá em âmbito coletivo concedido a Associação da comunidade, o espaço titulado a eles é de uso comum e não pode ser comercializado. O quilombola, na prática, não é propriamente dono do espaço que habita, “[...] No momento em que são inscritos nesta categoria “tradicional” passam a se caracterizar como agentes tutelados e com direitos limitados de acesso ao seu bem, pois não são detentores de autonomia plena na gestão de suas terras” (MOTA, 2009, p.76).

Todos os que compartilham a mesma trajetória referente a um grupo territorializado são automaticamente atribuídos à identidade quilombola. Mesmo que o indivíduo não se reconheça enquanto remanescente de quilombo o grupo o reconhecerá, e ele será reconhecido publicamente como tal:

Estes tipos de entidades têm frequentemente um caráter compulsório: os indivíduos não são livres, por decisão própria, para aderir ou não ao “contrato social”, pois devem necessariamente pertencer a uma “comunidade tradicional” de modo a acessar seus direitos e adquirir um status de cidadão. Da mesma forma, como não são tributários de um direito individual estes atores não podem se autoexcluir em caso de discórdia, levando com eles seus bens pessoais, pois o status jurídico de propriedade coletiva (seja de titulação definitiva), ou de bens da União ou de domínio público (para as reservas extrativistas), faz destas entidades “corpos coesos” e não necessariamente associações livres de indivíduos autônomos. Longe de manter uma distância do público e do privado, estas associações mantêm uma relação complexa de controle e de dependência com o Estado, ou

buscam através de seu estatuto jurídico facilidades de acesso ao crédito e ao mercado (MOTA, 2011, p.34).

Nesse sentido, os remanescentes de quilombo longe de uma autonomia efetiva passaram a existir vinculados a um modelo imposto pelo Estado, atestado pelo corpo técnico e atrelados aos mais variados tipos de agentes culturais, ONGs, movimentos sociais, empreendedores étnicos, em que as particularidades tornaram-se recursos para que suas demandas sociais fossem percebidas, se configurando em um meio de existência para o poder público (MOTA, 2009):

[...] As perspectivas que teorizam o pós-modernismo têm celebrado, por sua vez, a existência de um “eu” inevitavelmente performático. têm-se delineado, em suma, no contexto da crítica antiessencialista das concepções étnicas, raciais e nacionais da identidade cultural e da “política da localização” (HALL, 2000, p.103)

Dessa forma, em contraposição a centralidade dos sujeitos no processo de reconhecimento no espaço público descrito por Taylor (1994), no Brasil os remanescentes de quilombo não são os sujeitos desse encadeamento. Esses grupos passaram a ser notados pelo Estado num momento de abertura política e de rearranjo na democracia, ou seja, o reconhecimento dessas pessoas enquanto sujeitos de direito foi valoroso para construção democrática brasileira, uma vez que “[...] “gramática do reconhecimento” [...] é, a princípio, o paradigma basilar das “democracias ocidentais” (MOTA, 2009, p.186).

Arruti (1997) elucida que o reconhecimento de pessoas enquanto remanescente de quilombo reflete uma transformação manejada na ideologia dominante e que a institucionalização dessas mudanças só são operadas quando representam vantagens. Esses sujeitos, reconhecidos enquanto remanescente de quilombo, devem se ajustar a essas demandas para conseguir direitos e isso, muitas vezes significa que deve haver uma “plasticidade identitária” para que se possa encarnar o personagem social destinado a eles (p.29).

Além disso, é possível inferir que no Brasil não houve um reconhecimento de fato das populações quilombolas e sim um conhecimento das mesmas, já que essa categoria foi criada pela articulação entre movimentos sociais, academia e Estado. Só a partir dessa condição e da sua efetivação na Constituição de 1988 que essas populações passaram a existir no cenário público, implicando uma pluralização que se fazia necessária no momento de abertura política e criação da democracia nacional.

Sob esse aspecto, é possível pensar na relação que essas mudanças operadas na imagem do negro e na efetivação de sua cidadania, ao ser reconhecido enquanto quilombola, tem com a religião pentecostal, que, na realidade brasileira, vem cumprindo um papel de inserção desses sujeitos na passagem de uma sociedade colonial para capitalista (SMIRDELE, 2013). Ambos os processos (o religioso pentecostal e a efetivação da cidadania pela política do reconhecimento) atuam na formação identitária e na construção de mundo dos sujeitos contemplados por essas duas categorias. Nesse sentido, é pensado que o reconhecimento da categoria quilombola divide o espaço que a religião tem se estabelecido.

Dessa forma, é possível observar que há uma distância entre o que Taylor expõe como a teoria do reconhecimento e a formação identitária em relação a realidade brasileira. Não é possível homogeneizar os processos de identificação religiosa, os conceitos de identidade, reconhecimento e multiculturalismo, bem como as políticas públicas operadas a partir dessas premissas. Tais fatores são circunstanciais, estando sujeitos aos contextos e no caso brasileiro o desafio, como sugeri Mota (2009), é pensar a política das diferenças sem as desigualdades já estabelecidas na realidade nacional.

Capítulo 3: Associação da Comunidade Remanescente de Quilombo da Rasa: espaço de articulação política e construção da identidade quilombola na comunidade da Rasa.

3.1: A Associação no Brasil e no contexto de mediação para comunidade da Rasa.

O movimento associativo político no Brasil surgiu como meio para que produtores agrícolas pudessem participar da redistribuição dos recursos das instituições estatais do primeiro governo Vargas. No caso do remanescente de quilombo, que tem sua gênese atrelada ao movimento agrícola, a associação também é uma solução intermediária para participação desses sujeitos no acesso a recursos (NEVES, 2013).

Essa autora também destaca que as associações funcionam como canais para reivindicações ao governo federal da era Vargas até os dias atuais, cumprindo um papel de mediação e que além disso, por essa organização civil ser uma exigência mediativa na relação com o governo há inibição do surgimento de outras formas de organização política.

As Associações são instituições representantes dos grupos que se organizam politicamente, configurando-se em referência para que outras instituições (governo, universidades, ONGS, empresas privadas) possam se articular com o grupo (SANCHEZ, 2005), ou seja, as Associações cumprem o papel de mediação.

Para Neves (2013) as mediações são as ações sociais em que o mediador “[...] articula outros, os mediados, a universos sociais que se lhes apresentam relativamente inacessíveis” (NEVES, 2008, p.101). A mediação é um complexo de relações sociais e o mediador faz parte da construção das representações e da criação dos sentidos do meio social.

O Estado brasileiro criou a categoria remanescente de quilombo, quando no Art. 68 da Constituição Federal de 1988 reconheceu esses sujeitos como de direito e colocou o meio associativo como forma dessas pessoas se articularem com a esfera governamental. Mota (2011) destaca que geralmente é de iniciativa do Estado a ação pública, a criação de seus interlocutores, a agenda política e a escolha dos tipos de problemas e soluções que devem ser elencados.

No caso quilombola a Associação representa o único meio dos remanescentes de quilombo se articularem em prol de suas demandas com o governo. Como demonstra Ribeiro (2011), assim como as profissões regulamentadas se organizam em sindicatos para garantirem seus direitos, as

comunidades remanescente de quilombo devem – por meio da sua identidade diferenciada - se organizar em Associações para terem seus direitos legitimados.

A Associação da Comunidade Remanescente de Quilombo da Rasa se configura em um espaço que permeia as ações da comunidade remanescente de quilombo da Rasa. É também onde membros da Assembleia de Deus, Ministério Madureira, compõem a diretoria da Associação e por isso são os principais agentes mobilizadores em prol dos direitos diferenciados por identidade étnica; onde há sociabilidade comunitária, onde ocorrem os conflitos, as mediações e a busca por uma unidade identitária dos remanescentes de quilombo e onde o discurso quilombola é estabelecido. É na Associação que a ação social ganha força e os processos de mediação acontecem, tornando possível a observação das demandas quilombolas e da dinâmica religiosa na configuração social que esta inserida.

O objetivo em abordar a Associação da Comunidade Remanescente de Quilombo da Rasa como palco para as ações dos sujeitos de direito da comunidade da Rasa é entender a lógica do jogo, os processos de engajamento político suas justificações e estratégias, uma vez que a Associação é o único meio que os remanescentes de quilombo tem de se articularem com o Estado. Sob esse viés por meio da Associação é possível entender, em uma perspectiva ampla, os quadros de interação entre os comunitários e o grau de envolvimento que cada um tem em relação as demandas políticas:

[...] As associações são meios de sociabilidade e de socialização: elas oferecem um observatório ideal a uma microsociologia das interações e das conversações. [...] Assim, as associações dissociam tanto quanto associam. Entretanto, as associações ressaltam também uma sociologia das organizações: para existir, elas devem mobilizar recursos, se ajustar ao ambiente, produzir uma divisão do trabalho e uma repartição da autoridade, se assegurar do engajamento das competências e da convergência de energias. (MOTA, 2011, p.6).

Através da Associação da Comunidade Remanescente de Quilombo da Rasa é possível observar as continuidades e rupturas a que se destinam as ações da comunidade. Cabe a ela, ou seja, aos agentes que se mobilizam através dela, legitimar o que é de importância para toda a comunidade quilombola da Rasa, pois além de ser o meio de se articular politicamente com o Estado são o único grupo que se articula no sentido de direitos por diferenciação étnica na Rasa.

Embora a Associação seja um precedente para a articulação política em prol de direitos quilombolas, a Associação da Comunidade Remanescente de Quilombo da Rasa é também entendida nesse trabalho pela dimensão do processo coletivo que passa por especificidades, que sua concepção não é unilateral e que há intervenções de agentes externos no processo de criação, sejam governamentais ou não. Os meios associativos não são meios simplificados de universalização das formas de articulação política e ação coletiva (NEVES, 2013).

Assim como afirma Neves (1997) em sua pesquisa com trabalhadores da agroindústria de cana-de-açúcar em Campos dos Goytacazes, a Associação da Rasa passa a atuar na capacidade das pessoas verem em si próprias a competência de atuação diante do mundo, seja lidando com as dificuldades ou projetando um futuro melhor. Dessa forma, penso que as possibilidades que a Associação traz, para aqueles que se mobilizam a partir dela também são capazes de cumprir um papel que a religião apresentada na perspectiva de Geertz (1989) cumpre, ou seja, sistema cultural hábil de definir o mundo e de oferecer uma ordem ao caos. A articulação política trazida pela Associação no caso dessa pesquisa é pensada como capaz de gerar novas referências, crenças e sistemas de valores pessoais nos agentes envolvidos, que acabam por ressoar nas demais esferas da vida dessas pessoas.

3.2: Associação da Comunidade Remanescente de Quilombo da Rasa: construção a partir dos remanescentes de quilombo da Rasa.

Em 2005 foi criada em função das exigências do processo de titulação de terras por argumentação étnica a Associação da Comunidade Remanescente de Quilombo da Rasa. No mesmo ano a Fundação Cultural Palmares certificou a comunidade da Rasa como remanescente de quilombo, e, embora o território quilombola já ter sido demarcado pelo INCRA, ainda hoje a comunidade está em processo de titulação de suas terras. Foi observado pelas opiniões emitidas cotidianamente pelos remanescentes da Rasa que essa dinâmica lenta é atribuída ao fator humano, significando que muitas vezes os profissionais responsáveis são ineficientes, com pouca vontade e descompromisso. Essa espera gera muita ansiedade nos comunitários pois o quantitativo migratório e as invasões territoriais não deixam de crescer.

Quando fundada, a Associação da Comunidade Remanescente de Quilombo da Rasa não possuía sede para suas reuniões e atividades, dessa forma seus membros se reuniam ou no espaço cedido pela Assembleia de Deus, Ministério de Madureira, uma vez que todos os membros da

diretoria são dessa igreja há muitos anos, ou então na casa de dona Joana, onde dona Vera mora. Posteriormente a prefeitura de Armação dos Búzios passou a financiar o aluguel de uma casa para que se instalasse a sede da Associação da Comunidade Remanescente de Quilombo da Rasa.

Embora a atual sede da Associação seja bem próxima da praça da Rasa perde sua visibilidade enquanto espaço político, pois fica em uma das ruas adjacentes e não há sinalização que demonstre que ali funciona a Associação de comunidade quilombola da Rasa.

Essa sede se instala em uma casa alugada pela prefeitura e essa habitação não se parece com o que foi observado como moradia dos remanescentes de quilombo. É um espaço bem amplo, com dois andares, um quintal enorme cheio de plantas, duas varandas, uma no primeiro andar e outra no andar de cima.

No andar de baixo tem uma sala com vários conjuntos de cadeiras e mesas de plástico. Essas mesas são usadas em reuniões e eventos promovidos pela Associação da Comunidade Remanescente de Quilombo da Rasa, como por exemplo a festa do dia da consciência negra no ano de 2014. Nessa sede da Associação também há uma cozinha equipada com geladeira, fogão industrial e armários que são usados quando há festa na Associação ou eventos em que eles vão vender comidas, como no Encontro de Comunidades Quilombolas que teve no ano de 2014 na Fazenda da Machadinha em Quissamã, ou no Festival de Gastronomia em Armação dos Búzios no ano de 2015. Ainda no andar de baixo há um banheiro, um quarto e uma área de serviços.

No andar de cima, logo no fim da escada de acesso tem uma saleta que dá passagem para a varanda. No fim da escada à direita dois quartos, um que guarda alguns computadores alojados em mesas de escritório e máquinas de costura que servem para confecção de bonecas pretas de pano, que eles vendem nas feiras e eventos que participam enquanto comunidade quilombola. No outro quarto estão guardados em estantes livros que foram doados e arquivos da Associação. Também no fim da escada do lado direito há uma suíte que serve de apoio para hospedar pessoas de fora, pesquisadores, agentes políticos ou culturais. Mais a frente se localiza um banheiro e outro quarto que fica fechado.

Todo esse material físico foi conseguido através das articulações da Associação da Comunidade Remanescente de Quilombo da Rasa com o poder público, a iniciativa privada e ONGs. Não foi possível conseguir mais informações quanto a isso porque havia sempre um desconforto quando as conversas entravam em muitos detalhes. Certa vez, Beth, filha de dona Vera, me inquiriu, perguntando qual era meu interesse em querer saber detalhes sobre a Associação se o que importava na pesquisa era coisas da religião, respondi que no Brasil há pesquisas que associam o pentecostalismo com as áreas mais pobres e com as pessoas negras, e que essa religião tende a

demonizar os elementos culturais de origem africana e que eu gostaria de entender como isso acontece na comunidade da Rasa, e que eu achava ter a ver, já que os membros da diretoria da Associação são pentecostais. Beth aceitou sem questionar minha resposta, percebi que o fato dela ter perguntado e eu ter respondido influenciou positivamente nossa relação.

A Associação da Comunidade Remanescente de Quilombo da Rasa também tem a função de receber e distribuir diretamente as cestas básicas oriundas do governo federal, sem precisarem passar pela prefeitura de Armação dos Búzios ou qualquer outra instância do poder público. Quem se responsabiliza por essa função é Beth, filha de dona Vera, que embora não seja membro da diretoria tem uma participação muito ativa dentro da Associação. Beth me informou que eles recebem do Programa Fome Zero¹⁵ 132 cestas básicas que são distribuídas alternadamente entre as 264 famílias quilombolas mais necessitadas, ou seja, 132 famílias recebem em um mês e no seguinte as outras 132 famílias.

Além disso, foi possível observar que não é apenas a motivação material, das possibilidades de recurso, que ordena a ação dos articuladores políticos da comunidade da Rasa através da Associação. O que também os motiva são os vínculos afetivos, há o compartilhamento de uma trajetória e de um direcionamento que unem a todos em uma só causa, seja pelo sentimento de justiça social frente a escravidão ou o sonho partilhado de melhores condições de vida para si e para as gerações futuras.

A titulação de terras para os comunitários da Rasa representa bem mais que a posse material sobre o local, pois seu território se liga a uma perspectiva de sentido de vida, de relações e vínculos entre as pessoas, de hábitos e costumes que refletem a trajetória do grupo e de ligação afetiva com o espaço, como é explicitado por Soninha, tesoureira da Associação, em entrevista no dia 01/08/15:

E ali a gente morou um pouquinho distante da casa grande né, e tinha lá as pedras, a gente ia catar coquinho e via as pedras e perguntava a mamãe porque que era aquelas pedras, ai ela contava “não, é porque aqui era o mercado de escravo” e ai, na praia tinha duas madeiras na areia e a gente morava ali e a gente sempre na praia e eu brincava naquela madeira e um dia eu perguntei e a minha mãe falava “não, aqui, dona Meire me contou que aqui era a madeira do cais, onde o navio atracava” e eu falei “nossa, que legal” ai quando Búzios se emancipou um belo dia fui pra escola e quando voltei não tinha mais as madeiras na praia, prefeito colocou uma equipe pra limpar a praia ai eles foram lá e arrancaram essas madeiras e ai eu chorava, sentia, sabe? Eu falei assim “gente”. Hoje só tem um cotocozinho e toda vez que eu vou lá na Marina eu tiro foto daquele cotoco.

¹⁵ Fome Zero é um programa social criado pelo governo federal no ano de 2003.

A afetividade alimenta e dá sentido para as articulações políticas referentes ao território da comunidade. Esses sujeitos políticos forjados a partir de sua identidade quilombola politizam sua cultura, seus modos de vida, e dessa maneira, pelas constantes ameaças que os comunitários da Rasa vem sofrendo ao longo do tempo (desde a especulação imobiliária, a falta de assistência das políticas públicas tanto nos níveis local, estadual ou federal e aos resíduos da escravidão que afetam diretamente essa população) a autoidentificação enquanto remanescente de quilombo é uma maneira que os que ali residem encontraram para permanecerem e para reconstruírem - sob novas perspectivas, agora não mais enquanto contaminante cultural no ideário nacional por serem negros como salienta Arruti (1997) - a relação com o passado e com um senso de referência de mundo.

Em um nível mais geral está a condição material para permanência dos comunitários na Rasa, e numa escala menor, em um esfera mais íntima, a demanda por direitos através da identidade étnica toca a questão da resignificação do passado, da memória de escravidão, influenciando na formação da autoestima dessas pessoas. Há entre eles “uma sensação do reconhecimento que uma dívida deve ser paga” (Fala da Beth registrada no diário de campo no dia 16/08/2014).

Quando em 2005 a Associação da Rasa foi criada teve como presidente Dona Vera, sua cunhada Márcia como vice e sua sobrinha Viviane, que atualmente é presidente da Associação da Maria Joaquina, como tesoureira. Dona Vera permaneceu por dois mandatos, cada um de quatro anos, quando João, seu filho, assumiu a presidência, Renato a vice-presidência e Soninha, assumiu a tesouraria. Além disso, a Associação conta hoje com Paulo César como secretário e Júlio (filho do Henrique), Thiago e Rodrigo constituindo o conselho fiscal da Associação da Comunidade Remanescente de Quilombo da Rasa.

Dona Vera mesmo tendo cumprido seus dois mandatos permanece na diretoria da Associação como presidente de honra. Esse cargo foi criado pelos atuais membros da diretoria da Associação para que ela permanecesse na administração, pois sua figura é uma referência pública dentro e fora da comunidade da Rasa.

Neves (2013) aponta que a tendência no meio associativo é manter a diretoria quando esta é estável, e que isso não significa privatização dos cargos, mas que permanece quem faz um bom trabalho, quem se empenha, tem competência e predisposição para exercer a função. Seus membros cumprem a tarefa de mediar as diversas áreas da articulação política com o universo social do interior da comunidade. Essa realidade foi observada também na diretoria da Associação da Rasa, que permanece quase inalterada desde sua fundação. Além disso, foi percebido ao longo do campo,

dentre as atividades da Associação ou nas relações cotidianas, que essa permanência da diretoria não causa atrito explícito com a comunidade.

Neves (1997) também salienta que um fator de importante influência na formação da diretoria é a crença que o objetivo final será conquistado. No caso da comunidade da Rasa a titulação das terras e os recursos que ser quilombola traz para a comunidade é o objetivo final e a diretoria acredita que toda a mobilização nesse sentido vale a pena, que o título - bem como outros direitos, tais como educação e saúde diferenciados - serão alcançados. Mais que isso, essa movimentação faz parte de um projeto pessoal desses agentes políticos, que se satisfazem e encontram sentido para suas vidas a partir dessas articulações: “A eficácia do discurso dos que creem legitima-os como agentes fundamentais e responsáveis pelos sucessos e conquistas alcançados (NEVES, 1997, p.130)”.

Isso se evidencia em um trecho do diário de campo¹⁶ em que registrei, quando Renato fala informalmente que se envolve com a causa quilombola porque tem um sonho, se realiza em ver que pode fazer algo pelo coletivo e que se assumir enquanto quilombola traz inúmeras possibilidades para a comunidade. Além disso, Renato também conta que ser da diretoria exige sacrifícios e com isso, revela que sua motivação está além de qualquer conquista material para si próprio:

O que participar da Associação representa para sua vida?

Olha, a gente tem sempre que pensar no coletivo e participar da Associação é pensar no coletivo, quando a gente pensa no coletivo a gente alcança os nossos objetivos[...] poxa nos vamos sair de casa, largar a família como muitas vezes a gente larga, né, deixa esposa, no caso a Marta que tá aqui, deixa esposo, filha, e a gente sai pra trazer os benefícios para a comunidade. Isso pra mim é gratificante, isso pra mim não tem preço e eu faço mesmo que as vezes a gente tem aquele problema dentro de casa, porque nem sempre a esposa é, é, compreende, mas isso a gente faz com amor, e quando a gente faz com amor a coisa flui.

Renato é vice-presidente da Associação da Comunidade Remanescente de Quilombo da Rasa, é casado, nascido e criado no bairro da Rasa, irmão de nove e por influência dos pais frequentava a Assembleia de Deus na juventude, porém só foi mergulhar na religião depois de

¹⁶Trecho retirado a partir de uma conversa informal com o vice-presidente da Associação de Quilombo da Rasa no dia 24/08/14.

adulto. Atualmente pastoreia a primeira filial da Assembleia de Deus, Ministério Madureira, na Rasa.

Também é exposto no relato de dona Vera e Soninha que além de um sonho, de crença na possibilidade de um futuro coletivo melhor, se articular politicamente em prol dos direitos quilombolas é uma questão de honra e valorização da própria história, representando fazer parte de algo muito maior, que ultrapassa os benefícios da esfera da vida pessoal de quem se articula, é uma causa, uma questão de justiça a favor de toda uma população que sofre desde a escravidão, o esforço pessoal dessas pessoas se direcionam ao bem coletivo, remetendo a toda discussão referente a teoria do reconhecimento, exposta na valorização da identidade por Taylor (1994), na experiência do desrespeito como motivação para articulação política salientada por Honneth (2003) e a noção de justiça social através da paridade por Nancy Fraser (2007):

O que participar da associação representa pra sua vida?

Ah representa muito, eu tenho muito orgulho de participar, porque eu vejo que é uma luta e que se ninguém agarrar essa luta ela vai se perder, se perde né? E eu tenho assim, mesmo aquele dia que tô cansada mas eu levanto e vou lutar, porque, não somente por mim, mas por causa do meu povo que eu tô vendo ai o direito deles, tem muito direito, e tá sendo tudo ai quer dizer, eu estou vendo que, então é um direito que eu vejo que todos os quilombos tão lutando com aquela garra, que se não tiver alguém pra lutar com garra é, tudo se perde, tudo vai em bora. Porque a minha ansiedade hoje é as terras, é chegar, o pessoal receber as terras, que é direito nosso, eu tô vendo tanta invasão, tantas pessoas que não tem nada a ver, que não nasceram e que chega no nosso lugar e que se apodera do que é nosso [...] então quer dizer que isso ai, por isso que eu tenho aquela sede, aquela vontade pra resolver, então, eu acho, eu assim, eu gosto do movimento, você entendeu? Gosto, luto e vejo, porque se tivesse alguém pra tomar a bandeira eu já tinha parado, mas eu não vejo, pessoa com disposição de ir e voltar, de lutar, de discutir, não vejo, é por isso que eu tô firme ainda ai. (Entrevista com dona Vera, dia 01/08/2015).

Assumir a identidade quilombola para os agentes de articulação política na comunidade da Rasa é buscar se exercer no espaço público como quilombola, tanto pelos atributos identitários que os fazem ser reconhecidos de outra maneira no cenário brasileiro quanto pelo acesso a direitos que eles tem a partir disso. Essa articulação política é uma forma de “manter viva a luta, é uma questão de honra, é uma questão de você fazer valer a partir do que você lembra, do seu resgate cultural, do seu patrimônio cultural” (Soninha, tesoureira da Associação, em entrevista, 01/08/2015):

O que representa estar na associação para você?

Representa tudo, porque eu na Associação, não é questão de tá na Associação, é questão dessa militância quilombola, que eu levo com muita seriedade porque ela é uma questão de honra, pra mim é uma questão de honra [...] é você fazer valer a pena, é honrar esse compromisso de não deixar a luta morrer e mais ainda que depois que isso foi reconhecido por lei na Constituição de 1988. Então pra mim é uma questão de honra, eu faço o possível e o impossível pra participar ativamente de tudo dentro da associação, pra mim é uma questão de honra, de defender minha pele e meu sangue.[...] Ser quilombola pra mim é abraçar a minha história, minha existência, não deixar morrer, lutar por ela e dar continuidade enquanto eu respirar. Isso pra mim é ser quilombola (Entrevista com Soninha, 01/08/2015).

Essa luta, esse sonho mencionado por Renato, Soninha e dona Vera é capaz de reproduzir e reordenar as escolhas para o futuro, é a “[...] percepção da mudança e da avaliação cotidiana das pequenas e progressivas aquisições, objetivando uma vontade de poder” (NEVES, 1997, p.132-133). Desse modo, esse passado valorizado, o presente ressignificado e o futuro sonhado se estabelecem a partir de relações objetivas e direcionadas por quem é capaz de sonhar e se mobilizar em prol disso. O sonho é a “[...] orientação das ações práticas e de redimensão e desnaturalização do sistema de poder e regras já internalizadas” (NEVES, 1997, p.132-133) ou seja, acreditar é a primeira forma de se ultrapassar as crenças limitadoras e partir em busca de mudanças reais.

No entanto, nem todos os quilombolas da comunidade da Rasa acreditam nesse sonho. Os que não acreditam não se articulam politicamente e por vezes desconfiam das intenções e criticam quem faz parte da diretoria, por serem incapazes de alcançar a dimensão do trabalho proferido por eles. Muitas vezes os membros da diretoria se sentem sobrecarregados e desvalorizados pelos comunitários de maneira geral.

[...] quem tá na luta sabe, não é qualquer um que quer sair de casa, marca uma reunião por exemplo, “ah o carro vai pegar vocês 4:30 da manhã, porque tem que tá oito aqui” aí você vai pro sereno 4:30 e você fica até oito horas, oito e meia da manhã sem dinheiro, porque nem sempre você tá com dinheiro disponível pra você fazer um bom lanche, aquela coisa toda, então muita das vezes sai daqui com dona Vera sem nada e a gente só contava mesmo que lá tivesse pelo menos um café com pão pra gente toma (Entrevista com Soninha, tesoureira da Associação, 01/08/2015).

Dessa forma, foi percebido que na comunidade da Rasa a articulação política a partir do pertencimento ao local como quilombola acontece do centro para a periferia dessa movimentação na comunidade. O centro se configura na Associação e a periferia os mais afastados desse movimento político. Essa definição da Associação como o centro leva em consideração o quilombola como sujeito político que se articula em benefício coletivo e é na zona associativa que tudo nesse sentido se desenrola, deixando aqueles que não se envolvem mais afastados do centro das ações coletivas. Soninha, tesoureira da Associação, elucida esse aspecto quando, em entrevista (01/08/2015), coloca que os de fora não são apenas aqueles que não são quilombola, mas também são os que não se mobilizam no sentido da demanda quilombola, mesmo que sejam remanescentes de quilombo:

Como se estabelece a relação da Associação com as pessoas que são de fora?

Eu não vou nem falar muito nessa coisa do de fora porque dá a impressão de um de fora que não é daqui [...] as pessoas pensam que a gente arrecada dinheiro por isso, as pessoas não procuram se aproximar, então uma coisa que eu falo sempre na nossa sessão com a diretoria é essa cesta básica que vem do governo pra mim é um ciclo vicioso, porque ela não tem que chegar e ser dada, as pessoas tem que participar de uma reunião, saber o que a associação tá fazendo, os passos que tão sendo dados, as articulações pra gente ter mais força, não é chegar pegar e ir embora, porque se não cortar esse ciclo vicioso as história sempre vai se repetir [...] vou falar mais das pessoas que são quilombola, não se aproximam, não se identificam e as vezes critica a associação porque não conhece o trabalho que é feito ai acha que quem é da diretoria ganha dinheiro pra tá participando de reunião, não é bem assim [...] Tudo que eu faço na Associação se você olhar no meu face tem mais coisa da Associação do que meu particular, tudo que eu faço eu coloco “a Associação, o quilombo tá discutindo isso” dai uma menina que é quilombola mas que ela não se aproxima falou “eu gostaria de saber o que essa Associação faz?” Só que ela pega as cestas e eu nem sabia, foi até bom que não saber, ai eu falei “ah, você gostaria de saber? As portas estão abertas pra te receber, a Associação luta por você, defende seus direitos para que você não seja defraudada, e a hora que você quiser nos visitar as portas estão abertas” entendeu? Então assim, as pessoas são quilombola, não se identificam, não vem pra luta e criticam e isso me deixa triste, sabe, porque eu acho que a gente vence pela conscientização das pessoas. Se as pessoas soubessem quantos direitos existem pra nós quilombolas, e as vezes por uma vaidade ou um orgulho a pessoa não quer abraçar a causa, dai pra quem tá de fora, se a gente não tiver o olho fiscalizador tão fazendo a festa (entrevista com Soninha, dia 01/08/2015).

Renato, vice-presidente da Associação da Comunidade Remanescente de Quilombo da Rasa, faz coro com Soninha, mas amplia a causa da crítica e da desconfiança ao fato de haver dentro da própria movimentação política, pessoas que se aproveitam para se beneficiarem pessoalmente, embora não seja o caso da Associação da comunidade da Rasa:

Tem pessoas que estão dentro dos movimentos mas estão ali porque querem tirar proveito daquela situação, pra ele próprio, então participar da Associação pra mim é pensar no coletivo, é pensar na comunidade, é você trabalhar para a comunidade, a gente não, pelo contrário, as pessoas pensam que a gente recebe pra estar aqui, muitas pessoas falam assim (entrevista com Renato, 25/07/2015).

No entanto, ainda que haja uma distinção entre quem se articula ou não em benefício dos direitos quilombolas na Rasa foi possível perceber nas interações cotidianas que a Associação consegue trazer para dentro do seu espaço físico as pessoas mais afastadas do movimento quilombola e dessa forma manter a coesão do grupo. Nesse sentido, a Associação da Comunidade Remanescente de Quilombo da Rasa se configura como um espaço de sociabilidade e que por meio da afabilidade abarca os que se destacam das demandas políticas.

A Associação da Comunidade Remanescente de Quilombo da Rasa além do seu caráter formal possui uma parte tão importante quanto a burocratizada na formação do seu espaço, sua função ultrapassa a mera exigência do Estado para que os comunitários recebam o título coletivo de suas terras. A Associação é um local coletivo de sociabilidade para os comunitários.

Pude presenciar pelo menos duas festas de aniversários de quilombolas que aconteceram no espaço da Associação, lotando o local. Quando isso acontece os quartos que guardam os computadores, livros e arquivos ficam trancados para que as crianças não mexam, a cozinha e seus utensílios são utilizados bem como as cadeiras e mesas de plásticos, os banheiros, e os outros quartos para as pessoas trocarem de roupa. Isso acontece porque a casa que abriga a sede da Associação é muito ampla, tem muitos recursos que são socializados para quem quiser, seja formalmente - através das cestas básicas do Programa Fome Zero que são distribuídas ou pela oficina de boneca de pano ou pelas reuniões da Associação - ou informalmente através de festas de aniversário.

3.3: Implicações sobre a relação da Associação da Comunidade Remanescente de Quilombo da Rasa com quem não é quilombola.

Os agentes políticos da Rasa estabelecem parcerias com agentes externos, como por exemplo, o que aconteceu com um articulador de projetos culturais que criou, junto com a Associação, o projeto que concorreu e ganhou o edital do ponto de cultura do Ministério da Cultura no ano de 2015; a oficina de bonecas de pano que surgiu através do contato com outra agente cultural, cunhando a memória das brincadeiras dos comunitários com a confecção de bonecas; a palestra de Evone Lopes, quilombola de Paracatu, militante do Grupo Nacional da Sociedade Civil da ONU Mulheres, que foi feita a partir do contato da Associação da Comunidade Remanescente de Quilombo da Rasa com a Associação de Mulheres Negras da Rasa.

A associação ou dissociação com pessoas de fora tem a função de dar contorno para a comunidade através das ações de seus agentes. É através da relação com os de fora que a Rasa mostra que tipo de comunidade quilombola ela é, como ela se articula. Renato e Beth (entrevista no dia 25/07/15) levantam que no geral as relações que a Associação estabelece são harmoniosas, que a comunidade é aberta e que por sua configuração histórica, em que o bairro expandiu e agregou muitos migrantes, seria impossível ter uma relação mais extremista com as pessoas. Renato, chegou a expor que em ocasião de um curso de solda oferecido pela Shell a comunidade da Rasa, também foram contemplados não quilombolas e que esse tipo de postura - mais aberta em relação ao entorno - difere de outras comunidades que estão próximas a Rasa, que segundo ele são fechadas.

Através da mediação da Associação da Comunidade Remanescente de Quilombo da Rasa, que possibilita a articulação dos agentes políticos da Rasa com outras instâncias políticas, é possível entender que com esses contatos há um posicionamento estratégico no discurso e nas ações da diretoria em prol dos direitos que se articulam em diversas instâncias: na participação de seus agentes em passeatas e encontros de nível nacional, interação com pesquisadores, agentes culturais, universidades, políticos, escolas, ONGs, outras Associações – por exemplo a Associação de Mulheres Negras da Rasa – e também com empresas privadas como a Shell, que vem em busca de compensação ambiental através de ações sociais. Toda essa movimentação feita a partir das possibilidades que a existência da Associação na comunidade traz, geram uma revalorização local, colocando a comunidade da Rasa em foco.

É no meio dessas mobilizações que a identidade dos comunitários é constantemente construída e reconstruída num movimento contínuo, bem como os que se autoidentificam como quilombola assim o fizeram mediante essa oportunidade de melhoria das condições de vida a partir

dessa possibilidade trazida exógenamente: “[...] O cidadão é essencialmente aquele que será reconhecido como tal no espaço público. (MOTA, 2011, p.35)”

No entanto, vale salientar que a identidade cultural quilombola é produzida não só exógenamente através dessa categoria para o Estado ou pelo ideário de etnicidade forjado nas vertentes acadêmicas ou pelo movimento negro, mas também se produz e reproduz endogenamente no centro da Associação que direciona as ações e representa o grupo da Rasa externamente, “[...] Assim, temos de ter um foco, não para afirmar que a cultura é localizada em algum lugar, mas como uma forma de identificar onde ela está sendo produzida e reproduzida” (BARTH, 2005, p.16).

Dessa maneira, os comunitários da Rasa assumem a posse de seus vínculos com a escravidão, a constante condição de fragilidade social e o esforço que fazem para manterem o seu sentido de pertença vinculado ao território, exprimindo isso através do seu cotidiano e do seu discurso político impresso na vida da Associação. Por esse meio, todos os comunitários assumem uma identidade de remanescente de quilombo. A identidade na comunidade da Rasa é entendida como o que liga a prática ao discurso de maneira que os comunitários se posicionem enquanto sujeitos sociais:

[...] ‘identidade’ [...] o ponto de encontro, o ponto de sutura, entre [...] os discursos e as práticas que tentam nos “interpelar” ou nos convocar para que assumamos nosso lugar como os jeitos sociais de discursos particulares e, por outro lado, os processos que produzem subjetividades, que nos constroem como sujeitos aos quais se pode “falar”. As identidades são, pois, pontos de apego temporário `as posições de- sujeito que as práticas discursivas constroem para nós (Hall, 1995). Elas são os resultados de uma bem-sucedida articulação ou “fixação” do sujeito ao fluxo do discurso (HALL, 2000, p.111-112).

O reconhecimento étnico representa a efetivação de uma cidadania, a busca pelo respeito de sua organização social e valores diferenciados, um rearranjo nas relações sociais com as instituições políticas em uma esfera macro e uma reconfiguração no sistema de crença significada no âmbito da valoração pessoal e do empoderamento da população quilombola da Rasa em um nível pessoal. A importância do empoderamento pessoal tem a ver com a alteração de sistemas de crença, e isso acontece a partir do momento que as pessoas tomam posse de sua história, de sua origem e passa a ter acesso ao conhecimento de si e o que isso representa no mundo, podendo influenciar automaticamente em outro sistema de representação de mundo como a religião.

É a partir desse contato com o que é externo a comunidade, o reconhecimento de sua importância através dos direitos que são destinados a essa população, que há uma revalorização da memória e da cultura local, a vida associativa tem sentido e dá sentido as demandas, influenciando diretamente na formação da autoestima dos comunitários. Na Rasa, assim como no âmbito geral das comunidades remanescentes de quilombo, os quilombolas se identificam por possuírem uma origem comum e uma trajetória de resistência e permanência pós escravidão.

Na medida em que os de fora (ONGs, poder público, iniciativa privada, pesquisadores, agentes turísticos) da comunidade passam a enxergar em suas particularidades culturais valor, os de dentro, os remanescentes de quilombo, passam a ver a si próprio como valorosos, ampliando a crença em si e na possibilidade de melhorias a partir da sua automaticidade de fazer valer esse reconhecimento, traduzindo isso em motivação e engajamento nas mobilizações políticas.

O cunho étnico das comunidades quilombolas num sentido weberiano é como unidade política, a partir do momento em que se assumem e há seu reconhecimento pelo Estado enquanto sujeitos de direito: “O reconhecimento do direito dessas inúmeras comunidades quilombolas está associado ao paradigma da justiça social ligada ao reconhecimento do direito desses grupos de reafirmarem essa identidade” (GOMES, 2010, p.6).

É necessário que os sujeitos em questão se posicionem no meio social, precisam investir na posição que ocupam e mesmo que apenas um grupo se movimenta no sentido da pertença étnica, no caso da comunidade da Rasa são os mais envolvidos com a Associação, todos os que fazem parte dessa história acabam sendo definidos como remanescente de quilombo e tudo que essa categoria implica em termos de identidade étnica.

Oro (1996) expõe que a identidade étnica muitas vezes é colocada pela militância negra como uma unidade organizacional que reproduz os modos de vida da África, no entanto a lei que estabelece a categoria quilombola enquanto étnica não faz esse tipo de exigência. O que tem validade nesse processo é a relação dialética que se faz entre o que foi herdado, a ancestralidade africana, mediante as condições de escravidão no Brasil e a projeção do futuro pelos remanescentes.

O contato com agente externos, como por exemplo, pesquisadores, ONGS, representantes do poder público, influi nessa formação a partir de uma ampliação da visão de mundo e de suas possibilidades. Se antes a religião era o principal operador de mudanças sociais e perspectivas de futuro, hoje os que se envolvem politicamente na causa quilombola se veem capazes de gerar benefícios coletivos, creem num futuro melhor a partir de seus esforços, ou seja, a identificação étnica e tudo que se atrela a ela faz emergir a ação política, que a mobiliza em emergência a identidade quilombola.

3.4: Associação da Comunidade Remanescente de Quilombo da Rasa, Prefeitura e agentes religiosos: implicações sobre a comemoração do dia da Consciência Negra

No dia 20/11/2014 me dirigi a Rasa de manhã bem cedo, pois era dia da Consciência Negra e a Associação havia feito a seguinte programação: 9 horas: caminhada em prol do dia da Consciência Negra, com ponto de partida na praça da Rasa, 12 horas: feijoada na Associação. Na praça da Rasa: 14 horas: barraquinhas com comidas típicas, artesanato, ciranda e batizado das bonecas, 19 horas: haveria capoeira e maculelê¹⁷, 20 horas: atração musical seguida da apresentação de duas passistas da escola de samba Beija-flor de Nilópolis. A agenda estava cheia para esse dia.

Ainda no ônibus percebi que nem tudo estava como antes, do lado esquerdo na estrada me espantei com uma estátua de pedra com uns três metros de altura e em volta várias pessoas. Descendo no ponto da praça da Rasa avistei um pequeno movimento no local, na calçada da Igreja de Santo Antônio, e andando lentamente em direção a casa de dona Vera fui olhando para as pessoas que estavam ali na tentativa de identificar alguém, até que Juliana me abordou, era uma agente turística, e começou a me informar sobre o evento no local, disse que haveria uma caminhada para a inauguração da estátua que fica no mangue de Pedra. Juliana entrou na questão ambiental, disse que o mangue de pedra é único no mundo, as árvores e o manguezal ficam dentro do mar pois o mangue é alimentado por águas do subsolo que escoam do morro da Ponta do Pai Vitório e param ali porque a geografia local configura o bairro da Rasa em uma baixada. Nessa conversa Juliana falou da descentralização do turismo do centro de Búzios para a área da Rasa através do que chamou de “Circuito das Águas”, que seria uma caminhada percorrendo todo o caminho que a água faz até alimentar o mangue de pedra. Pelo que pude entender essa mulher defendia um projeto pessoal. Depois de ouvi-la me despedi para ir na casa de dona Vera.

Retornando com Beth, filha de dona Vera, fiquei pela praça observando tudo, Renato, vice-presidente da Associação chegou e logo depois mais dois pesquisadores da UFF e em seguida Viviane, presidente da Associação da Maria Joaquina, João, presidente da Associação da Rasa, com sua esposa. Assim foram chegando mais algumas pessoas, não passaram de quinze.

Os pesquisadores da UFF saíram bem no instante que Dona Vera chegou, Viviane então gritou “Dona Vera chegou, vamos começar a caminhada”, nesse momento Juliana disse “calma, o

¹⁷Segundo a ONG Berim Brasil Internacional Maculelê é uma expressão cultural brasileira de origem afro-indígena dançada pelos capoeiras, <http://berimbrasil.com.br/site/maculele-danca-dos-capoeira/>. Acessado em 10/09/2015.

pessoal da UFF saiu, já tão voltando”, Viviane retrucou “que calma que nada, quem importa já chegou, essa caminhada é dos quilombolas”, e a caminhada de fato se iniciou. Achei esse aspecto muito interessante, não só por confirmar minha interpretação que aponta a figura de dona Vera como uma referência interna mas também por ver que a própria dinâmica da valorização interna, que atribuiu graus de importância aos presentes na caminhada.

Nesse minuto, pouco antes da caminhada dar início, uma mulher foi cumprimentar dona Vera - mais tarde descobri que essa mulher se chama Leonor, é secretária de Igualdade Racial de Armação dos Búzios e militante das religiões de matriz africana - dizendo “axé”, dona Vera olhou e sorriu e ela continuou “axé”, dona Vera continuou sorrindo fez sinal positivo com a cabeça e se dirigiu a outra pessoa e pela terceira vez Leonor repetiu “axé dona Vera”.

Achei ofensiva a atitude de Leonor, querendo forçar que dona Vera a cumprimentasse de acordo com uma expressão religiosa que fere sua fé, independente de ser o dia da consciência negra. Além disso, querer forçar uma situação por ser o dia da consciência negra me parece um tanto quanto oportunista, no sentido de aproveitar um momento que remete ao ideário do negro para inculcar um significado específico da cultura negra, que neste caso, por mais que a expressão “axé” remeta a cultura negra por meio das religiões de matriz africana não é o único elemento que compõe o ideário negro no Brasil. Inclusive, atualmente, no censo de 2010, a religião que apresentou o maior quantitativo de negros é a evangélica e não a de matriz africana. Dessa forma, é possível afirmar que não é tudo que remete a África que de fato representa a realidade do negro brasileiro.



Foto 1: Caminhada do dia da Consciência Negra, 20/11/2014. Por Bárbara Hilda C.P de Carvalho.

A caminhada deu início, e enquanto um ato político, referente ao dia da Consciência Negra para dar visibilidade a comunidade da Rasa como remanescente de quilombo, não parecia uma caminhada com essa finalidade. Aconteceu timidamente pelo acostamento da RJ 102, em direção contrária a que faço com o ônibus quando me dirijo a Rasa, o sentido era o da saída de Armação dos Búzios. Os caminhantes não estavam unidos: mais a frente os pesquisadores da UFF com Juliana (a agente de turismo), no meio o presidente da Associação da Rasa com a esposa e mais algumas pessoas, logo atrás dona Vera, Viviane e Leonor.

Caminhamos da praça da Rasa até o local que havia a estátua gigante que foi avistada do ônibus. Chegando lá vi Henrique (irmão de Vera e ex vereador de Armação dos Búzios) junto com Zico (um dos filhos de Vera) e mais alguns rostos desconhecidas, pessoas que fui incapaz de identificar. Nitidamente não pareciam quilombolas, se quer correspondiam com o perfil de pessoas que fui capaz de reconhecer na Rasa, havia também alguns carros da prefeitura de Búzios.

Não tardou e descobri que ali, pouco antes da chegada da praça da Rasa (uns 30 minutos de caminhada) - onde está o mangue de pedra e se constitui área quilombola – seria construída a Praça Quilombola e que aquela estátua de pedra foi posta para sinalizar isso. A estátua é a imagem de uma negra que segundo a lenda corresponde a etnia Bantu, etnia que foi trazida para ser escravizada na Fazenda Campos Novos, povoando o local.

A revolta entre os participantes foi generalizada, pois eles não se identificaram com aquela imagem, ficaram se questionando por que não colocaram o rosto de alguém dali, citaram nomes de pessoas idosas que poderiam servir como referência, em vez de um rosto que pra eles não dizia nada. Além disso, segundo os comentários feitos pelos participantes da comunidade da Rasa a lenda da estátua indicaria o local errado, indicando total incoerência entre a ação da prefeitura e a realidade da comunidade.

Viviane, (ex tesoureira da Associação da Rasa e atual presidente da Associação da Maria Joaquina), se dirigiu ao secretário de meio ambiente de Armação dos Búzios, disse que aquilo era um absurdo, que aquela estátua não era de quilombola. O secretário respondeu usando o conhecimento técnico para legitimar o ato, disse que tinha sido uma historiadora que havia constatado a etnia Bantu no local e que por isso a informação estava correta, depois dessa fala o secretário virou as costas e ignorou a conversa. Viviane então se dirigiu a dona Vera aconselhando-a a ir embora, pois aquilo era uma falta de respeito, disse que os quilombolas deveriam sair do local, pois aquela estátua não era pra eles, mas dona Vera manteve a postura diplomática e permaneceu.

Depois dos ânimos mais calmos a historiadora se apresentou e explicou a estátua, disse que era uma figura meramente ilustrativa, mas que representava os ancestrais que povoaram o local. Logo depois dona Vera foi convidada a se pronunciar, disse que estava feliz de participar daquele momento. Logo depois o prefeito de Armação dos Búzios se pronunciou dizendo que pretende ampliar o turismo para a região da Rasa. Nesse sentido, percebi que essa primeira medida pra a turistificação na comunidade da Rasa (a estátua da negra Bantu e a praça quilombola) denuncia a forma como se desenrolará a relação da prefeitura de Armação dos Búzios e a comunidade remanescente de quilombo da Rasa, ou seja, de maneira vertical e compulsória, sem respeitar as próprias referências dos quilombolas.



Foto 2: Estátua na futura praça Quilombola, 20/11/2014. Por Bárbara Hilda C.P de Carvalho.

Terminada a inauguração da estátua, algumas pessoas ofereceram carona para dona Vera ir para a feijoada de almoço que aconteceu na sede da Associação. O custo da feijoada ficou todo por conta da Associação e sua distribuição foi gratuita. Várias pessoas que estavam presente na inauguração se dirigiram para a sede da Associação da Comunidade Remanescente de Quilombo da Rasa, inclusive o prefeito e o secretário de meio ambiente de Armação dos Búzios, embora eles só tenham tirado uma foto no local e logo depois partiram, mostrando o nível de envolvimento de ambos com a comunidade da Rasa.

Chegando na sede da Associação, tudo estava arrumado mas a feijoada ainda não estava pronta. Havia aproximadamente umas trinta pessoas no local, entre elas em média vinte quilombolas e dez não quilombolas. Na sala da Associação havia uma mesa que bloqueava a passagem da sala para a cozinha e nessa mesa eram postos os pratos de feijoada servido pelas mulheres que estavam na cozinha. Quando começou esse movimento de servir a comida, formou-se uma fila para pegar os pratos, foi então que uma funcionária da prefeitura¹⁸ se posicionou na frente da mesa e começou a pegar os pratos e dar diretamente na mão das pessoas.

Enquanto comia minha feijoada ouvia algumas queixas dos remanescentes que queriam comer mais, mas que se sentiam coibidos pela figura da funcionária para pegar o segundo prato de comida. Percebi nesse ato uma tentativa de ordenar a feijoada segundo uma lógica que não fazia sentido aos remanescentes de quilombo, que são mais informais.

Depois desse episódio da distribuição da feijoada tudo ocorreu normalmente. Depois do almoço fomos para a praça, o local da festa ia acontecer dentro da quadra de esportes, e lá havia quatro estruturas de barracas montadas que foram cedidas pela prefeitura e um pequeno palco também cedido pela prefeitura, bem como a aparelhagem de som, a atração musical e as assistas da Beija-flor. Havia também cadeiras de plásticos onde alguns idosos estavam sentados.

Fiquei em uma das barraquinhas, responsável por vender as solas¹⁹, e das quatro barracas apenas três eram preenchidas por quilombolas, e a outra foi ocupada por pessoas não quilombolas do bairro. Às 17 horas, funcionários da prefeitura começaram a montar o som e a praça ainda estava vazia quando começou a movimentação para a ciranda. Todos que quiseram deram as mãos e dentre essas pessoas destaco o padre da paróquia de Santo Antônio (que se localiza do lado da quadra de esportes na praça da Rasa), dona Vera, e o músico que fazia a atração da parte da noite.

Logo que esse músico entrou na roda se apresentou, saudou o padre e falou da sua relação com a igreja católica na infância. Disse que fez uma música para Nossa Senhora Aparecida, a cantou, depois da cantoria o músico rezou uma ave-maria, quase todos rezaram menos dona Vera e algumas outras idosas, atribuo essa postura ao fato dessas mulheres serem da Assembleia de Deus da praça da Rasa, embora nenhuma delas tenham saído da roda de ciranda.

Com relação à ciranda nem todas as cantigas foram rememoradas por completo, foi algo meio improvisado, que surgiu a partir da iniciativa de uma figura²⁰ externa à comunidade, bem

¹⁸ Fui informada por uma quilombola que essa mulher era funcionária da prefeitura de Búzios, embora não tenha consigo mais informações a respeito.

¹⁹ Sola é um doce de tapioca com amendoim, assado e servido na folha de bananeira. É um prato muito consumido na comunidade da Rasa.

²⁰ Essa pessoa é uma mulher do estado de São Paulo que se mudou para Rasa e se aproximou da Associação com o objetivo de dar oficinas de boneca de pano para serem vendidas. As oficinas aconteceram no espaço da Associação

como a reprodução do batizado das bonecas²¹. Essa brincadeira foi feita com as bonecas de pano feitas pela Associação da Rasa e o batismo delas foi celebrado pelo padre da paróquia de Santo Antônio, que pegou uma água abençoou e benzeu todos os presentes.

Várias pessoas participaram da ciranda e depois do batismo das bonecas, dentre elas quilombolas e não quilombolas, adultos, crianças e idosos. Essa brincadeira (o batizado) que reproduzia um ritual católico e que envolveu um padre não afastou os pentecostais, que consegui identificar, da brincadeira.

Depois da ciranda e do batizado das bonecas as pessoas ficaram por ali, a banda que tocava de noite ficou passando som por um tempo muito prolongado e enquanto isso, as duas passistas da Beija-Flor de Nilópolis chegaram e o pessoal do grupo de capoeira também. Os presentes compravam comida que estava sendo vendida na barraca da Associação da Comunidade Remanescente de Quilombo da Rasa (pirão de carne seca, caldo verde, angu e salgados). Nessa mesma barraca das comidas também se vendia cerveja, refrigerante, água e cachaça. Quanto a isso é possível dizer que mesmo que as lideranças da Associação da Rasa sejam pentecostais em maioria não houve nenhuma objeção a venda de bebidas alcoólicas.

Além da barraca de comida a Associação da Comunidade Remanescente de Quilombo da Rasa também estava vendendo as bonecas de pano feitas na oficina de bonecas da própria Associação. Uma das barracas que não era de remanescentes de quilombo também vendia bonecas de pano, porém as bonecas eram brancas de cabelo loiro, essa barraca quase não vendeu.

Quem estava vendendo na barraca das bonecas pretas era a mulher que estabeleceu parceria da oficina com a Associação e junto com ela estava uma mulher negra, mas que não é quilombola, ambas estavam com saias de chita e turbante na cabeça. O visual delas agradou tanto que formou fila na frente da barraca, todas as mulheres da festa queriam um turbante.

com o objetivo de confeccionarem bonecas de pano pretas, com turbantes e roupas estampadas, remetendo a uma estética étnica, que seriam vendidas na parte peninsular de Armação dos Búzios. Posteriormente me foi informado que a parceria foi desfeita pois essa figura que mediava a venda das bonecas estava interceptando os lucros. A Associação continuou vendendo as bonecas, porém sem mediadores.

²¹ O batizado das bonecas era uma brincadeira feita pelos mais antigos da Rasa, que quando criança faziam suas bonecas e elegiam padrinhos e madrinhas para os brinquedos.



Foto3: Bonecas pretas de pano com motivos étnicos, 20/11/2014. Por Bárbara Hilda C.P de Carvalho.

Passado esses momentos chegou a hora da capoeira. O grupo que iria se apresentar faz parte do ABADÁ (Associação Brasileira de Apoio e Desenvolvimento da Arte Capoeira) que atua na Rasa e um dos seus membros é quilombola. Eles começaram com uma apresentação de Maculelê e depois com o jogo de capoeira, passando pelo toque regional e depois pelo angola. A apresentação das músicas durante a capoeira tinham letras referentes ao movimento de resistência do negro no Brasil, empolgando muito a todos que não paravam de aplaudir.

A apresentação de capoeira foi tão contagiante que ao final os adultos mais tímidos deixavam sair pequenos gestos que remetiam aos movimentos da capoeira, enquanto todas as crianças invadiram o espaço e começaram a jogar capoeira entre si. Os pentecostais que pude identificar também foram envolvidos pela apresentação.

Depois desse momento Renato (vice-presidente da Associação) apareceu de terno e gravata e falou comigo “agora é hora do pastor”. Achei que ele ia fazer uma oração, mas não, depois descobri que ele estava indo ministrar o culto na primeira filial da Assembleia de Deus, Ministério de Madureira, na Rasa.

Enquanto esperávamos a atração musical começar Leonor (secretária de igualdade racial de Armação dos Búzios) chegou toda arrumada com uma roupa típica do “povo de santo”²², toda de branco com uns panos verdes amarrados pelo corpo e um turbante dourado na cabeça. Chegou e colocou um banner que fazia menção ao dia da consciência negra, porém o cartaz era exclusivo da prefeitura. Além desse banner, outros da prefeitura já estavam no local, mas nada da Associação. Atribuo a isso, a falta de faixas da Associação, ao caráter mais informal e menos institucional que a

²² A expressão “povo de santo” faz referência aos membros das religiões de matriz africana.

Associação tem, tudo dentro da Associação remete a uma relação mais familiar, penso que eles não se atentam para esses detalhes.

A música começou a quadra ficou lotada, todos dançando, bebendo e pareciam se divertir muito, foi o momento em que os quilombolas estavam em maioria maciça, deveria ter aproximadamente trezentas pessoas na festa, dentro e fora da quadra. Quando as passistas da Beija-flor de Nilópolis entraram foi uma identificação imediata, todos caíram no samba e nesse momento entrou na frente do palco para dançar uma senhora alcoolizada e as pessoas em volta vibraram muito quando essa mulher foi pra frente dançar, os músicos e as passistas acharam graça e a senhora foi totalmente acolhida, menos por uma funcionária da prefeitura que foi retirá-la (a mesma que distribuía os pratos de feijoada na hora do almoço na Associação da Comunidade Remanescente de Quilombo da Rasa).

Nesse sentido, é possível refletir que em vários momentos a festa remetia a uma iniciativa da prefeitura de Búzios, mesmo que tenha sido fruto de toda articulação da Associação. A festa para celebrar o dia da Consciência Negra, teve no ano de 2014 a primeira participação efetiva da prefeitura de Armação de Búzios, todas anteriores aconteceram exclusivamente pela Associação, o papel da prefeitura se resumia apenas em autorizar o uso da praça. Além disso, o orador, o rosto que apresentava a festa, era funcionário da prefeitura.

Por tudo que foi descrito acima é possível associar a postura da prefeitura de Armação dos Búzios tanto referente a festa na praça da Rasa, na parte da noite, quanto a criação da Praça Quilombola, na parte da manhã. Ambas demonstram caráter compulsório, de uma organização que não se referencia a lógica dos remanescentes de quilombo, bem como a possibilidade de protagonizar a própria história, visto que nem o orador da festa nem a estátua representam a comunidade da Rasa.

Capítulo 4: As relações da Assembleia de Deus, Ministério de Madureira, na comunidade da Rasa.

4.1: Assembleia de Deus, Ministério de Madureira: origem e continuidades.

A Assembleia de Deus (AD), surgiu no Brasil em 1911 no estado do Pará, e se expandiu a partir dos anos quarenta com o fluxo migratório do norte e nordeste brasileiros. A Assembleia de Deus também é fragmentada em ministérios e cada um deles podem ser independentes das Convenções Nacionais da AD, assim como ter características litúrgicas diferenciadas. Cada ministério significa que um grupo de igrejas são lideradas por um mesmo pastor presidente (FAJARDO, 2015).

A Assembleia de Deus da Rasa é Ministério de Madureira. Esse ministério surgiu no subúrbio do Rio de Janeiro, em 1941 com Paulo Macalão. E em 1953 foi construída sua catedral gótica no bairro de Madureira e a partir disso o Ministério de Madureira cresceu para outros bairros periféricos do Rio de Janeiro (SANTOS, 2009).

Avila (2006) salienta que essa Assembleia de Deus, ministério de Madureira, se destacava muito em sofisticação frente as Assembleias dos Norte e do Nordeste, e a isso o autor atribui ter causa nas origens social e regional do fundador, já que Macalão era gaúcho e seu pai general do exército brasileiro. Frente a isso está a primeira impressão que tive do campo em relação a Assembleia de Deus, Ministério de Madureira, da Rasa, denotando que o caráter de sofisticação do Ministério Madureira na Rasa coaduna com o autor.

O primeiro contato com a AD da Rasa foi em uma quarta feira, dia em que há culto . Cheguei na casa de dona Vera por volta de uma hora antes de irmos para igreja, entrei pela porta de trás e na cozinha havia uma criança, perguntei onde estava Beth, o menino esticou o dedo apontando para sala. Chegando lá encontrei Beth, dona Joana, dona Vera e mais duas mulheres, todos estavam conversando sobre o movimento quilombola, questões políticas, especulando quem apoiaria determinado político, quem não iria, como o assunto já estava em andamento foi difícil uma maior compreensão. Logo em seguida dona Vera, se levantou e começou se arrumar para irmos ao culto.

A casa de dona Vera e a igreja Assembleia de Deus são muito próximas, cerca de pouco mais de 100 metros, e no caminho entre a casa e a igreja o chão estava molhado, dona Vera não tardou em expressar preocupação com a imagem da Rasa, alertou que não seria água de esgoto dizendo que aquela água no chão era água limpa, era do poço que estava muito farto. Chegando na

AD fui recebida na entrada por uma mulher que anotou meu nome, se eu era visitante e me deu boas vindas.



Figura 4: Localização da casa da dona Vera em referência a praça da Rasa. Imagem retirada do Googleearth(10/09/2015):<https://www.google.com.br/maps/place/Pra%C3%A7a+da+Rasa/@-22.740488,-41.9737247,203m/data=!3m1!1e3!4m2!3m1!1s0x97aa76bab28919:0xd5673028cdd7c934!6m1!1e1>

A primeira impressão em relação a AD da Rasa foi notar uma preocupação estética. O espaço era bem simples, apenas um quadrado com janelas laterais, mas estava todo decorado com cortinas finas que cobriam do teto ao chão. Ao fundo se posicionava um palco, entre o palco e a entrada bancos de madeira, ao centro desse palco um púlpito de mogno e ao fundo 7 cadeiras douradas estofadas de veludo vermelho para os diáconos e pastores.

Me sentei ao lado de dona Vera para esperar o início do culto, observei que havia praticamente só negros e não havia homogeneidade de idades. Esse primeiro contato com a igreja me trouxe espanto, pois a imagem que eu fazia dos assembleianos era de mulheres com vestimentas longas, sem maquiagem, cabelos bem compridos, homens de terno e gravata com a bíblia de baixo do braço, no entanto não foi isso o observado. Se eu visse aquelas pessoas em outro contexto, que não o religioso, não imaginaria que eram fiéis da Assembleia de Deus, mulheres de calça, cabelo

curto, maquiagem e em relação aos homens só os pastores e diáconos usavam ternos e camisas finas.

Logo que o culto começou um diácono se levantar da cadeira, desceu do palco com o microfone na mão e se dirigiu a mim, ergueu meu braço e pelo microfone e disse que a partir daquele momento minha vida andaria, pois meu nome estava em uma encruzilhada, embaixo de velas pretas e vermelhas e que pelo poder do Espírito Santo todo mal estava sendo cortado, e assim fui abençoada. Essa foi a primeira referência das religiões de matriz africana observada na AD, pois sei bem que elementos como encruzilhada, velas pretas e vermelhas fazem parte do quadro de referências das religiões de matriz africana. A bibliografia (BURDICK, 2001; MARIANO, 1999, 2004; MARIZ, 1999; ORO, 1996) que aponta a ligação entre o mal e as religiões de matriz africana proferida pelo pentecostalismo se confirmou na minha benção.

No decorrer do culto percebi que o discurso se direciona sempre a transformação, em que a mudança é algo repetitivamente citado como uma possibilidade almejada, e a cada palavra proferida nesse sentido era uma onda de glórias e aleluias, indicando o desejo que uma mudança fosse operada na vida daqueles que gritavam e batiam os pés apontando para o alto. Essa mudança foi descrita como possível mediante a expulsão do demônio da vida dos fiéis, através da fé em Jesus Cristo. A fé estava sempre presente nas falas dos pastores e diáconos, como a chave para que Jesus pudesse operar os milagres na vida de quem crê nele.

Outra característica é que em todo momento os diáconos e pastores estavam profetizando sobre a vida de alguém e quanto mais revelações foram sendo feitas mais frenéticos ficaram os fiéis, gritando, falando línguas estranhas, batendo os pés no chão. As profetizações presenciadas dá a ideia de um acontecimento bom, pois as profetizações só acontecem mediante o Espírito Santo indicando que o caminho que as pessoas estavam seguindo era correto, que a igreja é confiável dando esperança na tão desejada mudança através da fé.

4.2: Assembleia de Deus e suas lideranças religiosas na Rasa.

A chegada da Assembleia de Deus no bairro da Rasa se deu na década de 1950, e a gênese da religião pentecostal surgiu a partir da família de Pedro, mais conhecido como pastor Pedro, que nasceu na Rasa, é formado em teologia e direito, não possui nenhum cargo na diretoria da Associação mas é atuante nas reuniões e decisões da Associação da Comunidade Remanescente de Quilombo da Rasa. O engendramento da religião evangélica na Rasa e da Assembleia de Deus,

Ministério Madureira, está intrinsecamente ligada a sua família. Assumiu o pastoreio da Assembleia de Deus do seu pai, Abilho da Silva.

Abilho da Silva, segundo Soninha em entrevista, foi pastor por vinte anos e um dos principais agentes disseminador da religião evangélica na Rasa, como lembra ao dizer que Abilho era um homem muito respeitado e que assim como fez com sua família também visitava outras pessoas oferecendo apoio e a palavra da Bíblia. Dessa forma, a mãe de Soninha havia se convertido do catolicismo para o pentecostalismo, levando-a, junto com seu irmão, para os cultos e para a escola dominical: “[...] ai eu ficava muito feliz que eu cantava no grupo das crianças, eu e meu irmão e eu achava aquilo maravilhoso, num tava acostumada, eu sentia tanta paz ali” (Soninha, tesoureira da Associação, entrevista do dia 01/08/15).

Segundo pastor Pedro, a Assembleia de Deus surgiu na casa da sua avó, que junto com seu tio José, começou a frequentar a religião evangélica em outro bairro por intermédio de um amigo de Cabo Frio. Na época, pela igreja ser distante e o acesso ser difícil eles fundaram na praia da Rasa, um ponto de oração da Assembleia de Deus. O primeiro líder religioso dessa igreja foi o pai do pastor Pedro, que dirigiu a igreja por vinte anos, passando o cargo para seu filho.

Na década de 1970 foi construído o templo da Assembleia de Deus na principal praça da Rasa, em frente a igreja católica de Santo Antônio. O pastor Pedro conta a gênese da Assembleia de Deus no local:

Como que a Assembleia de Deus surgiu?

A Assembleia surgiu com a minha vó, ela era tia de Dona Joana. Quando a escravidão acabou ela tinha 8 anos...eu sei que minha vó começou na casa dela, lá na praia, lá na área do mangue de pedra

A igreja do senhor José?

Sr. José era meu tio. Sr. José era casado com a tia da minha mãe, irmã da minha vó e a igreja. Foi construída na casa da minha vó, Assembleia de Deus.

Sempre foi Assembleia de Deus?

Foi Assembleia de Deus, não começou lá. A religião aqui começou em Baía Formosa, a igreja mais velha daqui é a Batista de Baía Formosa, a mais velha. Minha vó saiu da Batista da Baía Formosa e formou essa igreja lá na praia, a igreja era na casa da minha vó, depois da casa da minha vó fizeram um salãozinho lá na praia mesmo lá, depois meu pai foi o

primeiro pastor, dirigiu lá, e 20 anos depois fizeram a Assembleia da praça.

Por que sua vó resolveu criar uma igreja?

Na verdade eles eram muito amigos do Isaías, muito amigos do pai do Isaías.

Quem é Isaías?

Isaías lá de Cabo Frio, também quilombola. O pai do Isaías era da Metodista, e eles por questão de liturgia começou a fazer o culto na casa dele e minha vó ia ao culto lá, como era muito longe eles resolveram montar um ponto da igreja na casa da minha vó. (Entrevista realizada no dia 30/08/14).



Foto 4: Assembleia de Deus, Ministério de Madureira, da Rasa. 01/08/2015. Por Bárbara Hilda C.P de Carvalho.

Andando pelo bairro da Rasa identifiquei várias igrejas evangélicas: Assembleia de Deus, Ministério de Búzios, Deus é Amor, Universal do Reino de Deus, Metodista, Batista. Apenas uma igreja católica, a de Santo Antônio, que os moradores remontam a uma época em que só havia uma

família de brancos no local. Segundo moradores, essas igrejas todas surgiram, e estão surgindo, com migração, em especial depois da década de 1990.

Além disso, fui informada que mesmo havendo diversas igrejas evangélicas a presença massiva dos quilombolas está na Assembleia de Deus, Ministério de Madureira. Isso é reflexo da forma como aconteceu a fundação dessa igreja no local, em que sua origem remonta a uma família quilombola e a uma época que essa AD era a única igreja evangélica disponível. Beth, certa vez contou que sua mãe, dona Vera, parou de frequentar a Assembleia de Deus, Ministério de Madureira, por achar essa igreja muito rígida, para ir em outra, a Batista, mas logo voltou pois todos que conheciam estavam na Assembleia da praça.

Há relatos que atribuem a forte presença da Assembleia de Deus ao fato de elementos culturais deixarem de ser praticados como o Jongo, a Folia de Reis e as cantigas de trabalho²³. Beth afirma que os quilombolas da Rasa de maneira geral não gostam de trazer a lembrança dessas práticas, pois elas remetem a África e a África remete as religiões de matriz africana, demonizadas pelo pentecostalismo. Beth também afirma que na festa a consciência negra no ano de 2013 teve pouca aderência da comunidade por fazerem esse tipo de associação e diz que inclusive sua mãe até pouco tempo atrás não dizia saber cantar pontos de jongo, que isso mudou depois que dona Vera começou a viajar com o movimento quilombola. Nesse sentido, Soninha levanta a questão do jongo como expressão que foi abandonada, mas que ela ambiciona resgatar:

[...] o jongo parou, não foi levado a frente e hoje desses costumes aqui o que a gente ainda tem é a capoeira, só que o jongo eu tô querendo resgatar, quero trazer de volta o jongo, e aí eu vou ver quem que eu consigo de apoio pra fazer esse resgate, que eu acho muito bonito. O jongo legítimo e verdadeiro.

Você acha que parou por quê?

Porque quando as pessoas foram pra igreja evangélica e abandonaram, porque assim, as pessoas, eu considero que quando você conhece uma coisa nova, como diz o nome aquilo é uma novidade, então você tem todo o cuidado com aquela novidade, sabe, pra você não fazer errado alguma coisa assim, então eu tô nessa luta querendo resgatar o jongo. (Entrevista com Soninha, dia 01/08/15).

²³Fui informada por Beth que cantigas de trabalho são canções cantadas no momento em que os remanescentes de quilombo da Rasa estavam trabalhando, seja no roçado ou nas casas de farinha.

Há uma intensa relação entre agentes externos (ONGs, pesquisadores, poder público, setor privado) e internos à comunidade da Rasa no que tange novas possibilidades de geração de renda local, acesso a direitos sociais e benefícios econômicos baseados numa imagem pré concebida de quilombola, que se vincula a noção tradicional de quilombo (aquela de local de negro fugido), muitas vezes exotizada e romantizada por quem não é quilombola.

As especificidades culturais remetidas aos quilombolas podem ser analisadas como os sinais diacríticos descritos por Barth (2005) enquanto características remetidas a etnicidade dessa população, como Soninha descreve:

[...] meu Deus, não importa o lugar onde tenha sido quilombo que parece que era uma padronização, aquele fogo e a montagem do barro com aquela chapa com dois buracos pra enfiar ali a lenha e fazer a comida, o costume daquela pano branco amarrado na cabeça, a roça.

Você tem essa memória de quando você era nova?

Ô com certeza, minha vó quando a gente chegava tava sempre limpando os pés de aipim, sempre e poucas vezes eu me lembro de vovó, eu acho que a única vez que eu fui na minha vó sem lenço foi na festa de santo Antônio, foi a única vez, vovó sempre com aquele pano amarrado na cabeça, dona Otacilha, era um costume assim, as mulheres com aquele pano na cabeça. Então, quando eu conheci o pessoal das comunidades assim do Espírito Santo, de Quissamã, de Campos, quando eu comecei a conhecer esse povo eu falei assim “gente é tudo a mesma coisa, não muda, é o mesmo costume, é o mesmo tipo de fogão, a lenha pra fazer comida, as talhas d'água. Mas é aquela coisa toda, só o que acontece, aqui na Rasa, é alguns costumes, algumas tradições ela se perdeu durante o caminho que foi no caso, tinha aqui o Bumba meu boi, que as pessoas brincavam, essa tradição não foi levada a frente (entrevista dia 01/08/2015).

Esses sinais diacríticos aliados a interferências externas que estereotipa tais características pode gerar uma tensão – ao menos teórica – entre a consciência étnica quilombola e a religião pentecostal, uma vez que a bibliografia (BURDICK, 2001; MARIANO, 1999, 2004; MARIZ, 1999; ORO, 1996) voltada aos estudos do pentecostalismo aponta a demonização dos elementos culturais que remetam as religiões de matriz africana e a etnicidade evoca e aponta para essa direção.

Dessa forma, pensando o território como um lugar que se constrói a partir das relações sociais projetadas no espaço (PEREIRA, 2011) é possível compreender o território da Rasa como um local onde há uma interação de poder entre os campos religioso e étnico, seja no sentido físico ou simbólico, nas formas de representação identitária dos comunitários.

Sob essa perspectiva é interessante considerar o conflito entre esses dois elementos que compõem a comunidade da Rasa, como destaca Soninha (tesoureira da Associação da Comunidade Remanescente de Quilombo da Rasa e membro da Assembleia de Deus desde a infância) em entrevista ao ser perguntada sobre a relação de expressões culturais quilombola e religião de matriz africana (01/08/2015):

[...] dança, algumas coisas assim tipo jongo, o pessoal associa né, ou associava não sei como que tá ainda, a questão do jongo a cantos, cantos de religiosidade essa coisa toda, por isso que ocorreu essa separação, aqui parou esse costume do jongo. É, eu acredito pelo pouco que eu já assisti que tem uma ligação religiosa sim com matrizes africanas.

No entanto, foi observado que na prática cotidiana de quem exerce ativamente essas duas formas de identificação esse embate não se mostra, mesmo que no passado algumas práticas culturais tenham sido abandonadas por motivos religiosos, hoje, o discurso e a prática de quem se envolve ativamente na militância quilombola se dirige a adequação desses dois elementos em uma unidade.

A convivência entre esses dois fatores pode ser explicada pelo fato de que na identificação étnica o passado não deve necessariamente ser reproduzido tal como era, mas sim ser manifestado no presente para dar o teor necessário a identificação da comunidade pelos “[...] “sinais externos” reconhecidos pelos mediadores e o órgão que tem a autoridade de nomeação” (ARRUI, 1997, p.23). Nessa direção, os agentes quilombolas da Rasa entendem que tais traços culturais devem ser resgatados, embora, ao mesmo tempo os resignificam. Separaram dessas expressões qualquer teor religioso que possa ter existido em origem, e os significam a partir do seu conteúdo político, manifestado na identidade de remanescente de quilombo.

Nesse sentido, foi observado que a noção de etnicidade na Rasa adéqua tanto perspectiva weberiana de unidades políticas, ou seja, se constituem em um grupo étnico porque se mobilizam politicamente para isso, com a perspectiva antropológica de elementos culturais que se constituem em sinais diacríticos para sinalizarem as fronteiras que delimitam um grupo enquanto étnico. Os sinais diacríticos são usados como meio de articulação política.

Os sinais diacríticos representados na Rasa - que torna capaz distinguir quem é ou não quilombola - se manifestam em teor político, pois as pessoas estão conscientes escolhendo mostrar determinada prática cultural. Os sinais diacríticos são sinalizações que indicam um grupo enquanto

étnico sem necessariamente terem o compromisso com o sentido atribuídos a eles em origem, como por exemplo o jongo, que poderia ter representado uma ligação com religiões de matriz africana, mas que hoje na Rasa é pretendido resgatá-lo, não por questões religiosas mas para evidenciar o local e fortalecer as reivindicações dos remanescentes enquanto sujeitos de direito.

Outro exemplo pode ser inferido a partir do fato da Associação da Comunidade Remanescente de Quilombo da Rasa possuir toalhas de mesa e panos estampados em motivos étnicos para usar em ocasiões de festas e eventos, também as bonecas de pano confeccionadas pela Associação para venda seguem essa linha.

Além disso, o dia da festa da Consciência Negra (20/11/2014) oferece vários exemplos: os turbantes²⁴ foi muito popular e dona Vera também usa essa ornamentação em ocasiões públicas; ciranda com uma oração católica, a reprodução da brincadeira batizado das bonecas com a benção de um padre sem gerar desgastes ou rupturas no momento da atividade.

Eles, os pentecostais que se mobilizam politicamente em prol dos direitos quilombolas, podem usar turbante, regatar o jongo²⁵ mas não atribuem a isso um sentido religioso e sim cultural e estético, bem como fizeram com batizado das bonecas, com padrinhos e madrinhas²⁶, celebrado por um padre. Essa prática se reduziu a lembrança de brincadeiras que são valorizadas como expressão local e não como poderia ter sido no passado a partir das reproduções da vida religiosa feita por crianças. Dessa forma, é possível entender que o batizado das bonecas é significado de acordo com o que a comunidade vive hoje, bem como o turbante, o jongo e os motivos étnicos.

Nesse sentido, na comunidade da Rasa os elementos culturais ganham teor político e são redefinidos de acordo com esse contexto, servindo tanto a motivação da autoestima, de verem seus traços culturais ganhando significado positivo, quanto no material pois a reprodução dessas expressões é lucrativa e traz recursos.

A etnicidade não marcaria, portanto, o reconhecimento de semelhanças previamente dadas, inscritas naturalmente nos corpos

²⁴ Os turbantes remetem as religiões de matriz africana pois os adeptos dessas religiões usam esse ornamento nos ritos religiosos.

²⁵ Jongo é “uma forma de expressão afro-brasileira que integra percussão de tambores, dança coletiva e práticas de magia. É praticado nos quintais das periferias urbanas e em algumas comunidades rurais do sudeste brasileiro” Esta definição está no Livro das Formas de Expressão do IPHAN (Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional) no ano de 2005 (RIBEIRO, 2011).

²⁶ Lembrando que a religião pentecostal não aceita padrinhos e madrinhas em um batismo.

e nos costumes e cuja explicação estaria no passado, mas uma atitude positiva e propositiva, através da qual seriam produzidas demandas e um projeto comum, ou seja, cuja vinculação e razão de ser está no futuro (ARRUTI, 1997, p.25).

Também foi observado que a Assembleia de Deus mudou seu perfil ao longo dos anos. Certa vez, em um evento na Associação da Comunidade Remanescente de Quilombo da Maria Joaquina, estavam reunidos na mesma mesa Beth e mais duas primas, Rebeca e Maria (que também é filha do pastor Pedro) e de acordo com os seus relatos abandonaram a religião evangélica pelo caráter radical da mesma. Foi lembrado entre elas todas as proibições que passavam, desde humilhações na escola por se vestirem diferentes da maioria dos alunos, com saias longas e camisetas de manga comprida, até a dificuldade de tomar banho de mar vestidas daquela forma, Maria até lembrou que certa vez quase morreu afogada porque sua saia enrolou nas pernas enquanto estava na água. Elas também mencionaram que por conta da igreja que a Rebeca frequentava na infância ser Batista as primas, que eram da AD, eram proibidas de ter contato, disseram que a imagem que os fiéis da Assembleia de Deus faziam dos jovens frequentadores da igreja Batista, que ficava em Baía Formosa (bairro próximo a Rasa), era de delinquência (Diário de Campo do dia 21/11/2014).

Se no passado, quando houve abandono de tais práticas culturais, havia uma norma de conduta extremamente rígida, hoje é perceptível a abertura das regras, isso se traduz nas vestimentas e no estilo de vida dos fiéis.

Stuart Hall (2003) salienta que as escolhas que os indivíduos fazem só tem sentido porque suas vidas estão sempre submersa nas conjecturas sociais. Nessa direção é possível entender que a identidade é algo dinâmico e só existe mediante um posicionamento nesses contextos, se o meio muda a identidade se reposiciona. As pessoas são levadas a se posicionar da melhor forma acordo com as circunstâncias e o contorno identitário ganha forma de acordo com os aspectos aos quais as pessoas mais se debruçam.

Entendendo a identidade como uma prática portadora de discurso (HALL, 2003), a comunidade da Rasa constrói sua identidade por interface com o mundo a medida que o discurso público vai se consolidando, e essa fala pública se dispõe no processo de embate pela sobrevivência e pela disputa de poder sobre o espaço frente a especulação imobiliárias, as constantes invasões territoriais e falta de atuação do poder público em relação as melhorias sociais:

[...] as identidades não são nunca unificadas, que elas são, na modernidade tardia, cada vez mas fragmentadas e fraturadas; que

elas não são, nunca, singulares, mas multiplamente construídas ao longo do discurso, práticas e posições que podem se cruzar ou ser antagônicas. As identidades estão sujeitas a uma historização radical, estando constantemente em processo de mudança e transformação (HALL, 2000, p.108).

O que se observa na comunidade da Rasa é uma transversalidade identitária - ou seja, eles são negros, evangélicos, quilombolas, chefes de família, profissionais e por vezes também se opera o discurso de ser mulher - em que nos discursos dos agentes de mobilização étnica não existe uma dicotomia entre as identificações religiosa e étnica, ou entre qualquer um dos elementos citados acima. Para os comunitários ser quilombola e evangélico não é uma questão em si, eles simplesmente são e não abrem mão da etnicidade e da religião. Eles são cada coisa de acordo com o meio ao qual estão inseridos, se estão na igreja seu discurso se opera como evangélicos, se estão em pautas quilombolas suas falas igualmente se traduzem ao contexto. Em entrevista, Renato, dona Vera e Soninha, respectivamente, explicam muito bem quando perguntados como é ser quilombola e evangélico:

Renato enquanto vice-presidente da Associação e pastor da primeira filial da Assembleia de Deus, Ministério de Madureira nos diz:

[...] eu sei separar muito bem as coisas, separo quando estou no templo evangélico, ali eu tenho uma função, quando eu estou lá na igreja, estou pastoreando então sou pastor de um rebanho, sou pastor de ovelhas. Lá na igreja eu tenho uma quilombola que frequenta lá então eu não posso levar essa cultura daqui pra dentro, tem uma separação. Então, quando eu estou no movimento a gente milita dentro do movimento quilombola, isso pra mim não prejudica minha fé, nem causa nenhum tipo de constrangimento, até mesmo pras pessoas que sabe que eu sou pastor quilombola ou quilombola pastor, então pra mim não faz muita diferença não. Ser quilombola é o que tá na minha raiz e ser pastor é uma vocação, né? Como se eu fosse um advogado sendo quilombola né, ou como se eu fosse um Juiz ou um vereador, qualquer tipo de coisa, qualquer tipo de profissão que eu poderia escolher, não que ser pastor é profissão, ser pastor é vocação, tem que ter isso dentro de você, que você quer isso, ser pastor, então na atrapalha. (Entrevista com Renato, 25/07/2015).

Dona Vera, presidente de honra na Associação da Comunidade Remanescente de Quilombo da Rasa e diaconisa da Assembleia de Deus, Ministério de Madureira conta o encontro informal que teve com uma mulher do candomblé em um evento destinado a comunidades tradicionais:

Não impede, não impede nada ser quilombola e ser evangélico. Aonde eu passo eu falo da palavra de Deus, eu oro por onde eu vou e dentro da igreja, no quilombo também a gente leva a palavra, ali, na oração pra começar, também chego na igreja, não me impede nada, ser quilombola e ser evangélico [...] quando saio assim por ai tem muitas pessoas, ontem mesmo tava uma mulher, ela é do candomblé, eu entrei no banheiro e ela tava se arrumando, tava com um monte de saia pra colocar e ela me pediu ajuda ai eu arrumei aquela mulher todinha, aquela coisa na cabeça, aquela roupa todinha, ela me abraçou. Ela tem a religião dela e eu tenho a minha entendeu? Eu respeito a dela e onde eu passo eles me respeitam e eu respeito a dele, se eu tiver que fazer minha oração eu faço, se eles querem oferecer pro santo deles lá eu não tenho nada a ver com isso, entendeu? E a gente tem a relação boa, entendeu? Eles são do candomblé e nós somos evangélicos (Entrevista com dona Vera 01/08/2005).

E Soninha tesoureira da Associação e membro da Assembleia de Deus, Ministério de Madureira, desde a infância, expõe que não há incoerência em ser evangélica e quilombola e encontra no próprio discurso religioso base para não viver esse conflito internamente:

Bárbara, o que acontece é que as pessoas acham que pra você ser quilombola você tem que tá ali infiltrado, inserido ali em tudo que é da matriz africana. É um passado histórico que está presente? É, não há dúvida disso, mas se o próprio Deus deu livre arbítrio pro homem seguir o que ele quer as pessoas não tem que te empurrar goela a baixo, até porque eu entendo perfeitamente que tem essa ligação fortíssima dos que praticam matriz africana, que são do movimento negro, que são quilombola, mas eu penso muito além disso, eu penso muito além da expressão religiosa, eu penso é nas leis, nos direitos garantidos que estão ai, que não é todo mundo que sabe, então enquanto o povo quilombola não se apropriar disso outros, por outros meios, que eu vou te dizer não da minha forma, mas eu não sei, consegue se apropriar de uma coisa que eu não sei. Então pra mim, é, a religiosidade é muito fácil, cada um segue o que quer, agora assim, aquele direito ali você não vai lutar por ele? (Entrevista com Soninha, 01/08/2015).

Além disso, nos depoimentos informais desses agentes políticos foi reconhecido que dentro do movimento quilombola é importante a convivência sem ataques a outros segmentos religiosos. Frisar a importância dessa postura difere da teologia da guerra espiritual, base das ações pentecostais.

Outro ponto de relevância é o fato desses agentes ao serem perguntados como é ser evangélico e quilombola emitirem a opinião de que a Assembleia de Deus nada influi, que a igreja

nunca ofereceu resistência ao uso do seu espaço para reuniões da Associação, que religião e demanda quilombola não se misturam. Com essas afirmações eles deslegitimam qualquer poder que a religião possa vir a ter sobre as ações direcionadas a pertença étnica e desse jeito, o discurso público fica cada vez mais nas mãos agentes étnicos da Rasa e menos nos agentes religiosos da Rasa, mesmo que na prática a maioria desses indivíduos sejam a mesma pessoa. A religião fica restrita ao campo particular e a pertença étnica ao público.

No entanto, Soninha resume que o conflito que há entre ser quilombola e evangélico é algo exógeno a ela:

[...] o meu coordenador, não sei se você conhece, que ele é lá de Rio das Ostras, ele chegava, ele era do, não sei se ele era do Candomblé ou da Umbanda eu só sei que toda sexta feira ele ia de roupa branca e tal, ele chegava e falava assim “pô fala sério, só me faltava essa, uma professora evangélica de cultura afro, você tem certeza que você tá no lugar certo?” eu falava “tenho, tenho”, ou seja, aí o coordenado falava isso, aí outras amigas que até eram da igreja também “você da igreja trabalhando cultura afro e indígena, mas eu falava “gente qual o problema?” Ai quando teve uma apresentação da puxada de rede nós tínhamos que ensaiar então tinha que bater lá o tambor aquela coisa toda e não tinha ninguém pra bater e ninguém sabia, tudo bem então eu vou bater, aí eu bati o tambor e o pessoal começou a dançar, aí que coisa bonita que ficou, aí eu chegava em casa e contava e começava as críticas “mas se você é evangélica como que você tá batendo o tambor?” [...] Então sobre esse lado aí, eu vejo assim: um massacre, eu vejo, pelo lado das pessoas que são evangélicas. Quando eu vim de uma reunião, foi no Rio de Janeiro essa reunião, na época era um encontro com o presidente Lula e o com o Sérgio Cabral [...] quando eu vim desse encontro do Rio de Janeiro a moça veio conversando comigo, conversou, conversou, conversou... e disse “nossa você é perfeita para o Candomblé” eu falei pra ela “poxa brigado, mas eu já tenho definida minha religião eu sou evangélica” ela ficou arrasada, ela simplesmente me ignorou, não falou mais comigo, acabou a conversa, levantou saiu de perto de mim, uma rejeição que eu sofri. (Entrevista dia 01/08/2015).

Mesmo que hoje os agentes políticos da Rasa se posicionem de maneira fluida entre as identidades étnica e religiosa, sem remeterem a guerra espiritual presente do pentecostalismo (MARIZ, 1999) nem sempre as coisas foram assim. A partir da observação de uma conversa entre quilombolas da Rasa que foram da Assembleia de Deus, mas que abandonaram por essa igreja ter uma doutrina muito rígida - foi possível ter a dimensão das mudanças sofridas por essa

denominação religiosa ao longo dos anos, que marginalizava não só membros de religiões de matriz africana mas também evangélicos de outras denominações.

Além disso, é possível observar que as mudanças operadas na Assembleia de Deus na Rasa fazem parte de um quadro de oscilações gerais no campo religioso brasileiro, tais mudanças se referem a uma pluralização religiosa. Conforme mencionado anteriormente, a década de 1970 é apontada como um período de transmutação no quadro nacional, e nos campos religiosos representa um momento de abertura religiosa no Brasil, operando uma modificação nos paradigmas de interpretação no mundo:

[...] antigamente não dançavam música nenhuma, mas agora, passado um tempo, surgiu assim os cantores que agora faz música com mais balanço, músicas evangélicas voltadas, até pro funk, batidas de funk, não é funk, é batida de funk. Então os evangélicos já se soltam mais, entendeu? (Entrevista com Beth, 25/07/2015).

Algumas igrejas pentecostais sofreram influência do pluralismo que se fazia presente no contexto nacional, passando a incorporar em seu discurso a mudança da sociedade e a questão da cultura, incorporando elementos da cultura brasileira em sua liturgia (BURITY, 1997): “A introdução de ritmos brasileiros no cancionário evangélico, a utilização de instrumentos musicais ligados à cultura popular, afro ou pop (principalmente os de percussão), e a “informalização” da linguagem da pregação” (BURITY, 1997, p. 169):

Para sobreviver e crescer no Brasil de hoje, radicalmente avesso às regras e imposições reguladoras da intimidade e do tempo de lazer e reconhecidamente liberal no plano do comportamento privado, várias igrejas pentecostais abriram mão de preceitos, valores, tradições, tabus e verdades anacrônicos, desfuncionais e impopulares (MARIANO, 1999, p.105-106).

Diante de lógicas díspares, muitas vezes os pentecostais procuram manter um distanciamento, e isso não é entendido de maneira negativa e sim como constitutivo da contemporaneidade religiosa vivenciada por esses fiéis (Smiderle 2013).

Também é possível considerar essa mudança no contexto religioso brasileiro a partir das análises de Novaes (2012), referente as novas formas de ser pentecostal, onde na contemporaneamente surgiram os “evangélicos genéricos”, que são tipo os “católicos não praticantes”, diluindo a necessidade da presença nos cultos como fator determinante para a

definição das pessoas em fiéis religiosos. Dessa maneira, a autora expõe que dentro das religiões evangélicas há mais vozes do que normatizado pelas igrejas.

Ribeiro (2011) coloca que na pesquisa relativa a comunidade remanescente de quilombo do Imbé, Campos dos Goytacazes, os moradores evangélicos se recusam a assimilarem os sinais diacríticos relativos ao ideário quilombola vinculado a uma negritude. Já Campos (2009) aborda a questão da religiosidade no processo de identificação étnica na comunidade onde desenvolveu a sua pesquisa (Mangueiras, Minas Gerais) houve uma separação - tanto espacial quanto ideológica - entre evangélicos e membros do candomblé. Os pertencentes a religião afro-brasileira alegam que há relação entre essa religiosidade e a identidade quilombola, e que assumir isso fortalece a luta política, “[...] uma vez que as manifestações religiosas vem sendo discutidas pelo grupo como uma possível forma simbólica de marcar e reforçar sua especificidade como unidade étnica diferenciada” (CAMPOS, 2009, p.2) e os evangélicos entendem que essa religião nada tem a ver com a identidade quilombola e que pelo contrário, atrai coisas ruins.

No caso da Rasa o movimento é outro, tanto em relação ao que Ribeiro (2011) e Campos (2009) observaram. Na comunidade da Rasa, os evangélicos que se envolvem nas demandas étnicas entendem como importante esses sinais, se empenham para resgatá-los e levam ao centro da igreja essas expressões e articulações políticas. Mesmo que o discurso proferido por eles seja de que religião e quilombo não se misturam, o espaço da Assembleia de Deus foi usado inúmeras vezes para reuniões da Associação, além das maneiras mais informais de relacionar a articulação étnica com o espaço da Assembleia de Deus, que se desenrolam por meio dos encontros entre as pessoas nos horários de saída ou entrada do culto, onde algumas ações vinculadas ao movimento quilombola são comunicadas.

A postura observado dos agentes étnicos da Rasa, ou seja, aqueles que se articulam politicamente a partir de sua identidade diferenciada, não é produzir o afastamento da religião e da etnicidade mas sim a aproximação ou a convivência pacífica entre desses dois elementos, e para que isso aconteça as práticas culturais oriundas de outras religiosidades, que não da Assembleia de Deus, são ressignificadas.

Assim, se expressa a dinâmica de continuidade e ruptura entre o que se evidencia como parte da comunidade ou não, de acordo com o interesse dos agentes em questão. Figueiredo (2011, p.21) aponta que a identidade quilombola não é algo previamente construído, que é “resultado ao mesmo tempo do adensamento da sensibilidade moral do grupo, produzindo a demanda por reconhecimento, e da apropriação de categorias jurídicas e constitucionais, a partir de cálculo racional acerca de suas implicações”.

Nesse sentido foi possível observar, tomando como base a dinamicidade identitária, que não se pode falar em apenas uma identidade quilombola e sim em identidades, pois a mesma se forma no bojo dos discursos, que são localizados, e se constroem estrategicamente pelos agentes políticos comunitários frente o contato com agentes externos (ONGs, pesquisadores, empreendedores turísticos, poder público, outras comunidades remanescente de quilombo, militância do movimento negro, etc) que se articulam com a identidade que o grupo já assumia antes de se construírem remanescente de quilombo.

No caso da comunidade da Rasa a religião veio antes que ser quilombola, e em meio a tantas vozes para eles é importante manter esse vínculo com o passado – não apenas o passado valorizado exógenamente, como o caso da identidade quilombola, mas sobretudo o passado valorizado internamente, como na experiência da fé na doutrina pentecostal - para não perderem a dimensão do que são e de onde querem ir.

Considerações finais

O presente trabalho objetivou analisar a relação entre as identificações étnicas e religiosa na comunidade remanescente de quilombo da Rasa. Os agentes locais que se articulam politicamente por meio da Associação da Comunidade Remanescente de Quilombo da Rasa também são fiéis da igreja pentecostal Assembleia de Deus. Esses moradores são consideradas lideranças locais e detém um papel central na trajetória da comunidade da Rasa, pois por meio de suas mobilizações em prol da identificação étnica novas alternativas de existência, interação e interpretação do mundo são configuradas, produzindo novos sentidos a identificação religiosa pertinente aos remanescentes de quilombo da Rasa.

Esses moradores que se mobilizam em ações políticas voltadas ao reconhecimento de uma identidade diferenciada ao afirmarem que religião e etnicidade não se misturam, sendo totalmente possível ser quilombola e “evangélico” demonstram a partir de uma visão de mundo que a questão da batalha espiritual, o bem e o mal, a demonização presente na vida das pessoas, vinculada as expressões culturais de matriz africana não se tenciona no contexto cotidiano da Rasa enquanto comunidade quilombola. Essas lideranças entendem que tais expressões culturais são importante para a permanência, não apenas física mas também simbólica, da comunidade da Rasa em seu território.

Essa mudança na perspectiva da gerência do futuro e realização dos projetos começa com o reconhecimento da identidade étnica pelo Estado e o autorreconhecimento dessa identificação pelos agentes quilombola da Rasa, pois além de efetivar a cidadania e dar atributos positivos a esse grupo no espaço público, coloca a comunidade da Rasa em contato com agentes externos (agentes políticos, culturais, universidades, ONGs, Estado, empresas privadas) que representam novas possibilidades de melhoria das condições de vida, influenciando assim na questão material, na autoestima e na crença de própria capacidade em gerir o futuro. A identificação étnica dá poder de ação aos remanescentes quilombolas da Rasa e cria novos agentes políticos capazes de se articular em prol das demandas da comunidade.

Dessa maneira, mesmo que a religião represente um ponto de coesão interna, no sentido de que um número significado de quilombola e suas lideranças compartilham a mesma crença, a esfera religiosa fica mais restrita ao âmbito pessoal. A fronteira, entre identificação étnica e religiosa, se estabelece a partir dos papel que esses agentes representarão publicamente, onde começa o agente político de mobilização étnica e onde termina o membro da Assembleia de Deus, o religioso ou até

mesmo uma liderança religiosa, como é o caso de um dos entrevistados que é pastor e vice-presidente da Associação.

Embora esteja sendo percebido uma mudança na dinâmica do pertencimento religioso, o afrouxamento de alguns aspectos doutrinários da Assembleia de Deus e sua relação na cosmovisão e na ação das pessoas que se articulam em prol das demandas étnicas publicamente, esses agentes de mobilização política na comunidade da Rasa mantém sua expressão religiosa.

É nítida a importância de elementos culturais que remetam a uma africanidade como fonte de recursos e oportunidades para a comunidade da Rasa. Por mais que tais expressões culturais remetam, em origem, as religiões de matriz africana, como o jongo por exemplo, eles são totalmente aceitos no contexto de articulação política na comunidade, pois os agentes ressignificam essas expressões culturais, desvinculando seu sentido do contexto religioso e transferindo seu significado para o meio político. O corte entre essas religiões (de matriz africana) e elementos culturais, que remetam a ela, é nítido na Rasa.

De acordo com os resultados da pesquisa pode-se colocar que não há a oposição entre o universalismo, próprio das religiões pentecostais, e as particularidades necessárias a identificação étnica, pois, além da motivação maior das ações dos agentes políticos da Rasa serem em prol das demandas pela efetivação de seus direitos, a religião pentecostal é sincrética (MARIZ, 1999) e adaptável a realidade local (MARIANO, 1999).

No entanto, o que é inferido como capaz de afetar o sentido da pertença étnica é a homogeneização desses sinais diacríticos por uma necessidade/ lógica mercadológica da cultura. Esse fator, a mercantilização da cultura, ainda não é um fato abrangente na Rasa, mas, com certeza, é uma realidade em potencial, ou seja, a estereotipação de elementos tradicionais, transformando manifestações culturais em moeda, atrelando sua existência a motivos tão oscilantes quanto o mercado de consumo: “[...] o meio mercantilizado e estereotipado da cultura de massa se constitui de representações e figuras de um grande drama mítico com o qual as audiências se identificam, é mais uma experiência de fantasia do que de auto-reconhecimento (HALL, 2003, p. 12).

Na Rasa isso é possível observar a partir da relação que a prefeitura estabelece com a comunidade e a intenção de transformar o local em ponto turístico. A Praça Quilombola – que será construída - marca o espaço como área étnica, mas não representa os remanescentes de quilombo, se quer faz referência a comunidade da Rasa. Os moradores não se identificam com o monumento, e a comunidade já frequenta uma praça em que a vida deles se desenrola. Essa ação da prefeitura de Armação dos Búzios pode ser considerada como um indicativo de como a questão de um possível turismo étnico será tratada no local.

Embora o reconhecimento da comunidade da Rasa enquanto remanescente de quilombo tenha como premissa a deliberação positiva da sua identidade no meio social, assim como meio de recursos materiais, o processo de identificação étnica vivido hoje pelos comunitários da Rasa está em construção. Mesmo que o reconhecimento das identidades dos remanescentes de quilombo pelo Estado não tenha acontecido de maneira ideal, ao que Taylor descreve como processo democrático moderno, acarretando no que Mota (2011) conceitua como tutela do Estado, ainda assim, a ampliação de horizontes confere certo grau autonomia e conhecimento para os remanescentes de quilombo da Rasa.

Essas possibilidades são oriundas das naturezas mediativas da Associação. Essa instituição concebe as condições ideais (ou seja, a capacidade desses sujeitos acreditarem em si e no futuro), oferecem meios de atuarem positivamente em suas próprias vidas e na vida coletiva da comunidade. A mobilização política por meio da Associação, descortina uma gama de possibilidades na forma desses sujeitos conhecerem, produzirem e reproduzirem o mundo, pois deslocam o olhar dos remanescentes de quilombo para além da sua própria realidade e dessa forma, passam a atuar em um espaço que apenas a religião ocupava, o sentido para a vida, o apoio para sustentar o presente e projetar o futuro.

Dessa forma, mesmo que não idealmente, o reconhecimento dessas identidades publicamente e as possibilidades de atuação que a Associação traz, ativam uma dimensão que até então somente a religião tocava, a dimensão do sonho, da crença na realização de algo que ainda não existe, um futuro melhor e uma história diferente da que seus antepassados viveram.

Referências Bibliográficas

- AMANTINO, Marcia; ENGEMANN, Carlos. A fazenda de Campos Novos e sua história – séculos XVII e XVIII. XIV Encontro regional de ANPUH Rio Memória e Patrimônio. UNIRIO, 2010.
- APPIAH Anthony K.. Identidade, Autenticidade, Sobrevivência: Sociedades Multiculturais e Reprodução Social. In: Multiculturalismo: Examinando a Política de Reconhecimento. Instituto Piaget, 1994.
- ARMAÇÃO DE BÚZIOS (RJ), Prefeitura. __. Documento Técnico, parte 1 Perfil do Município. Plano Diretor de Desenvolvimento Sustentável de Armação dos Búzios. Relatório Técnico, 2004.
- ARRUTI, José Maurício Andion. “A emergência dos ‘remanescentes’: notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas”. In Mana - Estudos de Antropologia Social, volume 3, número 2. Rio de Janeiro, PPGAS/Museu Nacional, 1997.
- ARRUTI, José Maurício Andion. Quilombos. In Raça: perspectivas antropológicas. ABA/ Ed. Unicamp/EDUFBA, 2008.
- ARRUTI, José Maurício Andion. Políticas Públicas para Quilombos: terra, saúde e educação. In Caminhos Convergentes: Estado e sociedade na superação das desigualdades raciais no Brasil. Fundação Heinrich Böll e ActionAid Brasil. rio de Janeiro, 2009.
- AVILA, Edson. Assembleia de Deus no Brasil e a Política: uma leitura a partir do mensageiro da paz. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião. Universidade Metodista de São Paulo, 2006.
- BARBOSA, Daiana. Quilombolas Urbanos Pedra do Sal e Sacopã / RJ : Território como Construtor de Identidades. XVI Encontro Nacional dos Geógrafos. Associação dos Geografados Brasileiros, 2010.
- BARBOSA, Zelinda; BARRETO, Paula; OLIVEIRA, Maiara; SANTOS, Marta. Módulo 4 - Educação e Relações Étnico-raciais: Curso de Formação de História e Cultura Afro-brasileiras (CEAO/ UFBA), 2010.
- BARROS, Zelinda; BARRETO, Paula; OLIVEIRA, Maiara; SANTOS, Marta. Módulo 4 – Educação e Relação Étnico raciais: Curso de Formação de História e Cultura Afro-brasileiras (CEAO/UFBA), 2010.
- BARTH, Fredrik. Introducció in F. Barth, Los grupos étnicos y sus fronteras. México: Fondo de Cultura Económica, p.9-49, 1976.
- BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART. Teorias da etnicidade. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1998.

BARTH, Fredrik. Etnicidade e o Conceito de Cultura. In Antropolítica número 19, Universidade Federal Fluminense, 2005.

BURDICK, John. Pentecostalismo e Identificação negra no Brasil: mistura impossível? In: Raça como Retórica: a construção da diferença. Rio de Janeiro, editora: Civilização Brasileira, 2001.

BURITY, Joanildo A.. Cultura e identidade no campo religioso *in* Estudos Sociedade e Agricultura, n9. 1997.

CAMPOS, Juliana Miranda Soares. Religião no Quilombo: Relações entre candomblecistas e evangélicos em Mangueiras (MG). In: Associação Brasileira de Antropologia: Prêmio Lévi-Strauss, 2009.

CARDOSO, Lourenço; GOMES, Lilian. Movimento social negro e movimento quilombola: para uma teoria da tradução. XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais. Universidade federal da Bahia, 2011.

CAUX, Luiz Philipe de; VALENTE, Júlia Leite. Programa Pólos de Cidadania, UFMG, 2003.

CHAGAS, Roberta Cristina Carvalho. História e memória: aproximações e afastamentos. In Periódicos PUC Minas. volume 14, número 20, 2013.

FAJARDO, Maxwell P. Assembleia de Deus no Brasil: uma igreja que cresce enquanto se fragmenta. AZUSA - Revista de Estudos Pentecostais. Volume 5, p. 161-186, 2014.

FIGUEIREDO, André Videira de. O Caminho Quilombola? Sociologia Jurídica do Reconhecimento Étnico. Curitiba, editora Appris, 2011.

FRASER, Nancy. Reconhecimento sem ética? Lua Nova, volume 70, p.101-138, 2007.

FREUND, Julien. Sociologia de Max Weber. Rio de Janeiro, editora Forense Universitária, 2003.

GEERTZ, Clifford. A interpretação das culturas. Rio de Janeiro, Editora Guanabara, 1989.

GOMES, Lilian. O difícil caminho quilombola para o alcance de uma cidadania efetiva. In Brasa X. Brasília, 2010.

HABERMAS, Jürgen. Lutas pelo Reconhecimento no Estado Constitucional Democrático. In: Multiculturalismo: Examinando a Política de Reconhecimento. Instituto Piaget, 1994.

HALL, Stuart. Da diáspora: identidades e mediações culturais. Minas Gerais, Editora UFMG, 2003.

HALL, Stuart. Quem precisa da identidade? In Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis, editora Vozes, p. 103-133, 2000.

HONNETH, Axel. Luta por Reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais. São Paulo, editora 34, 2003.

LEITE, Ilka Boaventura. Os quilombos no Brasil: questões conceituais e normativas. In *Etnográfica*, volume 4, número 2, p. 333-354, 2000.

MACHADO, Maria das Dores Campos. Pesquisa com líderes religiosos: questões éticas e metodológicas. in *Estudos de Sociologia*, volume 18, número 34, p.39-56, Araraquara, 2013.

MARIANO, Ricardo. Expansão Pentecostal no Brasil: o caso da Igreja Universal. In *Estudos avançados*, volume 18, número 52, 2004.

MARIANO, Ricardo. O futuro não será protestante. In *Ciencias Sociales y Religión/ Ciências Sociais e Religião*, Porto Alegre, ano 1, número 1, p.89-114, 1999.

MARIZ, Cecília Loreto. A teologia da batalha espiritual: uma revisão da bibliografia. In *BIB*, Rio de Janeiro, número 47, primeiro semestre, pp. 33-48, 1999.

MOTA, Fabio Reis et al. *Arenas Públicas: por uma etnografia da vida associativa*. Niterói, Editora EdUFF, 2011.

MOTA, Fabio Reis. *Cidadão em toda parte ou cidadão à parte? Demandas de direitos e reconhecimento no Brasil e na França*. Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Antropologia da Universidade Federal Fluminense. Niterói, 2009.

MOTA, Fabio Reis. Entre a ação e a intervenção: poder e conflitos a produção de identidades coletivas. In *Sociedade e Cultura*, volume 6, número 1, p.p 37-46, Universidade Federal de Goiás, 2003

NEVES, Delma Pessanha. A construção do futuro e a redimensão do passado. *Revista de História Regional*, volume 2, número 1, 1997.

NEVES, Delma Pessanha. Associativismo e personalismo dos medidores formais: Dilemas da organização política de assentamentos rurais pela intervenção estatal. In *Retratos de Assentamentos*. Volume 16, número 1, 2013.

NEVES, Delma Pessanha. O associativismo e a imposição do agricultor solidário. *SBS - XI Congresso de Sociologia*. GT 11. *Mundo Rural na Sociedade Brasileira*, 2003.

NOVAES, Regina. Juventude, religião e espaço público: exemplos “bons para pensar” tempos e sinais in *Religião e Sociedade*. Volume 32, número 1, Rio de Janeiro, 2012.

O'DWYER, Eliane Cantarino. Os quilombos e as fronteiras da antropolítica. *Antropolítica*, número19. Universidade Federal Fluminense, 2005.

O'Dwyer, Eliane Cantarino. Terras e Quilombo: identidade étnica e os caminhos do reconhecimento. In: *Revista do Núcleo de Pós-graduação e pesquisa em Ciências Sociais*. Universidade Federal do Sergipe, número 11, 2007.

ORO, Ari Pedro. *Avanço Pentecostal e Reação Católica*. Petrópolis, Editora Vozes, 1996.

PAULINO, Alice Dias. Os sentidos de existência humana: identidade e reconhecimento. In Cadernos do CEOM, ano 24, número 35 - Identidades, 2011.

PEREIRA, Carolina de Freitas. Identidade e território no contexto da geo-Grafia Quilombola: O sentido da luta e a cartografia da ação da Comunidade Quilombola da Rasa. In XII Simpósio Nacional de Geografia Urbana, belo horizonte, 2011.

PEREIRA, Carolina de Freitas. Pensar e Agir Quilombola: o caso da comunidade remanescente de quilombo da Rasa. XIII simpósio Nacional de Geografia Urbana. Universidade Estadual do Rio de Janeiro, 2013.

PEROGIL, Daiana. As fronteiras do simbólico: um dialogo entre comunidades quilombolas, identidade e representação. In Contribuciones a las Ciencias Sociales, 2011.

POLLACK, Michael. Memória e Identidade Social. In: Estudos Históricos, volume 5, número 10, p. 200-2012, 1992.

RIBEIRO, Yolanda Graffrée. Os limites da reforma agrária e as fronteiras religiosas: os dilemas dos remanescentes de quilombos do Imbé – RJ. Dissertação de mestrado do Programa de Pós-graduação em Sociologia Política. Universidade Estadual do Norte Fluminense, 2011.

ROCHA, Lorena Maria Magalhães; LIMA, Irenilda de Souza. A História do Quilombo Anunciado em seu tambor: A música da nação Xambá como forma disseminadora da sua identidade cultural. XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais. Universidade Federal da Bahia. 2011.

RUDNICKI, Carlise Schneider. Mediações, resistências e estratégias no sistema de produção integrada do tabaco. Apresentação Oral. Agricultura Familiar e Rural. UFRGS, 2009.

SANCHEZ, Fábio José Bechara. Conflito e política: a construção da identidade de “Remanescente de quilombo” no Vale do Ribeira. In XII Congresso brasileiro de sociologia, 2005.

SANTOS, José H. M. Sob as Chamas de Pentecoste: o morrer do pentecostalismo tradicional na Assembleia de Deus Madureira em Sergipe. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Sociologia da Universidade Federal do Sergipe, 2005.

SILVA, Vagner Gonçalves da. O Antropólogo e sua Magia, São Paulo, editora Edusp, 2000.

SIMMEL, G., A Natureza Sociológica do Conflito, in Moraes Filho, Evaristo (org.), Simmel, São Paulo, Ática, 1983.

SMIDERLE, Carlos Gustavo Sarmet Moreira. Modernização à brasileira: o tempero pentecostal da política nacional. Rio de Janeiro, editora Outras Letras, 2013.

TAYLOR, Charles; Multiculturalismo: Examinando a Política de Reconhecimento. Instituto Piaget, 1994.

WEBER, Max. A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo. Editora Pioneira, 1967.

WILLEMAN, Estela Martini; LIMA, Guiomar Rodrigues de. O preconceito e a discriminação racial nas religiões de matriz africana no Brasil. Revista UNIABEU, número 3, volume 5, Rio de Janeiro, 2010.

XAVIER, Marina de Aquino. BÚZIOS: Estética, poder e território. Dissertação de mestrado apresentada ao Curso de Mestrado do Programa de Pós Graduação em Planejamento Urbano e Regional da Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ, 2006.

