

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DO NORTE FLUMINENSE DARCY RIBEIRO
(UENF)
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA POLÍTICA (PPGSP)**

BÁRBARA HILDA CRESPO PRADO DE CARVALHO

**ENTRE O RELIGIOSO E O ÉTNICO: CONTORNOS IDENTITÁRIOS DA
COMUNIDADE REMANESCENTE DE QUILOMBO DA RASA**

**CAMPOS DOS GOYTACAZES - RJ
OUTUBRO 2020**

BÁRBARA HILDA CRESPO PRADO DE CARVALHO

**ENTRE O RELIGIOSO E O ÉTNICO: CONTORNOS IDENTITÁRIOS DA
COMUNIDADE REMANESCENTE DE QUILOMBO DA RASA**

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Sociologia Política, Centro de Ciências do Homem, da Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro, como requisito final para a obtenção do título de Doutora em Sociologia Política.

Orientadora: Profa. Dra. Wania Amélia Belchior
Mesquita

Coorientador: Dr. Ricardo Ramos Shiota.

CAMPOS DOS GOYTACAZES - RJ
OUTUBRO 2020

FICHA CATALOGRÁFICA

UENF - Bibliotecas

Elaborada com os dados fornecidos pela autora.

C331 Carvalho, Barbara Hilda Crespo Prado de.

ENTRE O RELIGIOSO E O ÉTNICO : CONTORNOS IDENTITÁRIOS DA COMUNIDADE
REMANESCENTE DE QUILOMBO DA RASA / Barbara Hilda Crespo Prado de Carvalho. - Campos
dos Goytacazes, RJ, 2021.

155 f. : il.
Bibliografia: 149 - 153.

Tese (Doutorado em Sociologia Política) - Universidade Estadual do Norte Fluminense
Darcy Ribeiro, Centro de Ciências do Homem, 2021.
Orientadora: Wania Amelia Belchior Mesquita.

1. Identidade étnica . 2. Quilombola. 3. Pentecostalismo. 4. Quilombo da Rasa. I.
Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro. II. Título.

CDD - 320

**ENTRE O RELIGIOSO E O ÉTNICO: CONTORNOS IDENTITÁRIOS DA
COMUNIDADE REMANESCENTE DE QUILOMBO DA RASA**

BÁRBARA HILDA CRESPO PRADO DE CARVALHO

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Sociologia Política, Centro de Ciências do Homem, da Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro, como requisito final para a obtenção do título de Doutora em Sociologia Política.

Orientadora: Profa. Dra. Wania Amélia Belchior Mesquita

Coorientador: Dr. Ricardo Ramos Shiota.

APROVADA: 30/10/20

Banca Examinadora

Prof. Dr. Javier Alejandro Lifschitz (Sociologia -IUPERJ) PPGMS-UNIRIO

Profa. Dra. Rosiane Rodrigues de Almeida (Antropologia – UFF) INCT/InEAC - UFF

Profa. Dra. Yolanda Gaffrée Ribeiro (Antropologia – UFF) INCT/InEAC-UFF

Prof. Dr. Roberto Dutra Torres Junior (Sociologia - Humboldt-Universität Zu Berlin)
LGPP/PPGSP - UENF

Prof. Dr. Ricardo Ramos Shiota (Sociologia - Universidade Estadual de Campinas)
Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro - UENF

Profa. Dra. Wânia Amélia Belchior Mesquita (Sociologia Política - UENF)
Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro - UENF
(Orientadora)

DEDICATÓRIA

Com amor dedico este trabalho a todos que vieram antes de mim, me possibilitando estar aqui. Aos que virão depois, que eu possa inspirar.

AGRADECIMENTOS

Meus agradecimentos são direcionados à professora História Elizabeth, que ainda no ensino fundamental ao falar me inspirava, fazendo nascer em mim uma profunda admiração pelo conhecimento.

Agradeço à professora de Química Maria Inês, que me introduziu, no ensino médio, ao campo de pesquisa, por meio de um projeto de extensão de educação ambiental. Fizemos um filme a partir de entrevistas com moradores de Conceição de Macabu, que foram aliadas aos relatos do professor de História Marcelo Abreu, para demonstrar a importância do rio Macabu. Essa vivência desenvolveu em mim uma enorme curiosidade sobre as pessoas, suas histórias e memórias.

Na graduação pude ser monitora da disciplina Teoria das Artes e, com o professor Áureo Guilherme, pude sonhar com a vida acadêmica, acreditar nisso e desenhar meu futuro.

Por fim, agradeço à professora Wania que me acolheu e orientou, apostando em uma desconhecida que vinha de outra área, mas que desejava profundamente fazer parte desta universidade.

RESUMO

CARVALHO, Bárbara Hilda Crespo Prado. **Entre o Religioso e o étnico**: contornos identitários da Comunidade Remanescente de Quilombo da Rasa. Tese (Doutorado em Sociologia Política) - Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro - UENF, Campos dos Goytacazes, RJ, 2020.

A presente tese, a partir de uma metodologia qualitativa de abordagem etnográfica, busca compreender a motivação das lideranças da Comunidade Remanescente de Quilombo da Rasa, Armação dos Búzios-RJ, nas ações políticas da comunidade. O objetivo foi compreender as mobilizações dos elementos culturais de matriz africana, uma vez que tais práticas foram abandonadas e silenciadas no passado, após a conversão religiosa dessas pessoas ao pentecostalismo. Desse modo, este trabalho aponta para a centralidade da articulação política por identidade étnica como capaz oferecer novas experiências aos envolvidos diretamente nesse movimento, ressignificando o passado do grupo e a consciência de si na realidade brasileira. Compreender-se que a mudança comportamental das lideranças quilombolas evangélicas na comunidade da Rasa, desencadeará uma nova percepção em relação à doutrina religiosa a que pertencem e os elementos étnicos vinculados à identidade do remanescente de quilombo no Brasil.

Palavras-chave: Identidade étnica, Quilombola, Pentecostalismo, Quilombo da Rasa.

ABSTRACT

CARVALHO, Bárbara Hilda Crespo Prado. **Entre o Religioso e o étnico**: contornos identitários da Comunidade Remanescente de Quilombo da Rasa. Tese (Doutorado em Sociologia Política) - Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro - UENF, Campos dos Goytacazes, RJ, 2020.

Through an ethnographic methodology with a comprehensive approach to the facts, this thesis analyzes the motivation of the leaders of the Remaining Community of Quilombo da Rasa, Armação dos Búzios, RJ, in political actions of the group when mobilizing cultural elements of African origin when such practices were abandoned and silenced in the past, after a significant conversion of these people to Pentecostalism, a religious segment recognized by the attacks against African-Brazilian expressions. Thus, this research drives to the centrality of political articulation by ethnic identity as able to offer new experiences to those people directly involved in this movement, giving new meaning to the group's past and the self-awareness in the Brazilian reality, triggering the behavioral change of quilombola evangelical leaders in the Rasa community by managing the relationship of the religious doctrine to which they belong and the ethnic elements linked to the identity of the quilombo remnant in Brazil.

Keywords: Ethnic identity, Quilombola, Pentecostalism, Rasa's quilombo.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1: foto da estátua no Alto do Cruzeiro, 20/11/2014.....	38
Figura 2: foto da estátua na praça Quilombola, 20/11/2014.....	39
Figura 3: Mapa dos bairros de Armação dos Búzios onde o número 12 corresponde ao bairro da Rasa.....	42
Figura 4: Foto 2.....	104
Figura 5: Foto 3.....	104
Figura 6: Foto 4.....	104
Figura 7: Assembleia de Deus, Ministério de Madureira, da Rasa. 01/08/2015..	121
Figura 8: Assembleia de Deus, Ministério de Madureira, da Rasa. 07/02/2020..	121
Figura 9: novembro, 2015.....	132
Figura 10: novembro de 2017.....	133
Figura 11: novembro de 2019.....	133
Figura 12: foto das bonecas pretas de pano com motivos étnicos, 20/11/2014..	134
Figura 13: foto da apresentação de capoeira no dia 20/11/14 na praça do bairro da Rasa.....	135
Figura 14: apresentação de capoeira no dia da festa da Consciência Negra em 20/11/2015.....	135
Figura 15: presentes na comemoração do Dia da Consciência Negra, na quadra da praça do INEF em 20/11/2017.....	137
Figura 16: presentes na comemoração do Dia da Consciência Negra no bar de uma quilombola da Rasa em 20/11/2018.....	138
Figura 17: apresentação cultural do dia 20/11/2019.....	139
Figura 18: apresentação cultural da Festa da Consciência negra 20/11/2019.....	140

LISTA DE SIGLAS

ABADÁ: Associação Brasileira de Apoio e Desenvolvimento da Arte-Capoeira.
ACQUILERJ: Associação das Comunidades Remanescentes de Quilombos do Estado do Rio de Janeiro.
ACUIA: Acervo Comunitário dona Uia.
AD: Assembleia de Deus.
ADI: Ações Diretas de Inconstitucionalidade.
ADPF: Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental.
CADCAF: Catedral da Assembleia de Deus Cabo Frio.
CONAQ: Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas.
EUA: Estados Unidos da América
FUNAI: Fundação Nacional do Índio.
IBAM: Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis.
INCRA: Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária.
INEFI: Instituto Educacional de Habilitação Profissional e Formação.
INEPAC: Instituto Estadual do Patrimônio Cultural.
IURD: Igreja Universal do Reino de Deus.
IPHAN: Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional.
LGBT: Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis, Transexuais e Transgêneros.
ONG: Organização Não Governamental.
PDC: Projeto de Decreto Legislativo.
QUIPEA: Quilombos no Projeto de Educação Ambiental.
RTID: Relatório Técnico de Identificação e Delimitação.
SEPPIR: Secretaria Especial para Políticas de Promoção de Igualdade Racial.
SPU: Secretaria de Patrimônio da União.
STF: Superior Tribunal Federal.
UENF: Universidade Estadual do Norte Fluminense.
UFF: Universidade Federal Fluminense
UFRJ: Universidade Federal do Rio de Janeiro
UNESCO: Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura
SBT: Sistema Brasileiro de Televisão

SUMÁRIO

RESUMO	3
ABSTRACT	5
LISTA DE SIGLAS	7
LISTA DE FIGURAS	9
Introdução	12
Capítulo 1	25
Conhecer e reconhecer o quilombo da Rasa: reconstrução da trajetória quilombola	25
1.1. Entre Jesuítas e fazendeiros.....	29
1.2. Entre o passado e o presente regional da comunidade da Rasa.....	31
1.3. Comunidade quilombola da Rasa x bairro da Rasa em Armação dos Búzios em movimento.....	34
1.4. O bairro da Rasa na Comunidade Remanescente de Quilombo da Rasa 42	
1.5. Aspectos da religiosidade dos quilombolas no bairro da Rasa.....	48
Capítulo 2	52
Quilombolas: discussão, desconstrução e construção	52
2.1 Quilombos: da historiografia ao reconhecimento legal.....	53
2.2 Construindo o quilombola: uma concepção contemporânea de quilombo.....	66
Capítulo 3	76
Para além do religioso: pentecostalismo como expressão social	76
3.1 O pentecostalismo na comunidade quilombola da Rasa.....	77
3.2 A origem do movimento pentecostal.....	80
3.3 Pentecostalismo no Brasil.....	84
3.4 Pentecostalismo no campo político brasileiro.....	93
Capítulo 4	99
Entre o religioso e o étnico na representatividade social: análise das motivações dos agentes políticos remanescentes de quilombo da Rasa	99
4.1 Do rural ao urbano.....	102
4.2 Trajetória do reconhecimento étnico dos quilombolas da Rasa.....	106
4.3 Comunidade Remanescente de Quilombo da Rasa: contexto associativo.....	109

4.4 Trajetória da Assembleia de Deus, Ministério de Madureira na comunidade quilombola da Rasa.....	119
Considerações finais.....	142
Referências Bibliográficas.....	147

Introdução

O reconhecimento legal dos remanescentes de quilombo faz parte do processo de democratização brasileira e expressa a ampliação na diversidade dos agentes sociais em disputa política por direitos sociais. O grupo quilombola se originou na fusão de pautas diferenciadas, incorporando o movimento por reforma agrária e as demandas pertinentes ao movimento negro, que se encontraram em comunidades negras rurais (ARRUTI, 1997).

Os quilombolas do Brasil foram reconhecidos legalmente em 1988, no texto da Constituição Federal¹, conforme artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Provisórias (ADCT), “Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos”. Em conjunção ao direito territorial ocorreu o reconhecimento do valor cultural de matriz africana no artigo 215, que prevê como obrigatoriedade de o Estado zelar por tais expressões, e também a atribuição ao valor patrimonial, explicitado no artigo 216, “Ficam tombados todos os documentos e os sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos”.

Entretanto, o texto constitucional que reconhece os direitos não especifica quem são, onde estão ou quantos são os remanescentes de quilombo do Brasil. Para a operacionalização desse direito criou-se um aparato institucional vinculado ao Instituto Nacional de Reforma Agrária (INCRA), ao Ministério da Cultura com o Departamento de Assuntos Étnicos da Fundação Pró-Memória e, posteriormente, à Fundação Cultural Palmares, responsável por emitir a certificação que legitima a autodeclaração do grupo enquanto comunidade étnica quilombola. Só após a aprovação de todos os órgãos é possível dar prosseguimento aos trâmites de demarcação territorial pelo INCRA, e posteriormente à emissão da titulação definitiva e coletiva do território ocupado pelo grupo.

Contemporaneamente, o reconhecimento legal dessa identidade está virtualmente ligado ao passado histórico escravocrata, mas sem a imposição

¹Retirado de www.jusbrasil.com.br. Acesso em 02/07/2020.

da reprodução de modos de vida construídos em tempos remotos (O'DWYER, 2002). Nesse processo, a categoria social do quilombola passou a ser administrado pelo viés do reconhecimento étnico, construído por uma perspectiva antropológica que demarca etnicidade pelos limites identitários (BARTH, 1998). Desse modo, pela necessidade de diferenciação do grupo em relação ao meio, para articular os direitos quilombolas, esses sujeitos passaram a mobilizar atributos culturais capazes de sinalizar o território enquanto étnico.

A mobilização dos sinais diacríticos - expressões idiossincráticas capazes de sinalizar um grupo enquanto étnico (BARTH, 1998) -, em prol da articulação política nas comunidades remanescentes de quilombo é descrito por Mota (2009), na comunidade da Marambaia-RJ, como sendo "quilombices", ou seja, um modo de engajamento coletivo em que os sujeitos se apropriam de um ideário pré-estabelecido de quilombo.

Esses referenciais têm sido erigidos desde a colonização, com a ideia de um espaço isolado construído por negros escravizados que fugiram do horror e sofreram alterações de acordo com os contextos sócio-político brasileiros, até o momento atual, em que se reconhece legalmente e atribui direitos a esta identidade.

Desse modo, é possível perceber que mesmo o reconhecimento legal das demandas quilombolas sendo oriundos de articulações políticas de movimentos sociais, o processo para operacionalização desses direitos é exógeno aos quilombolas. Isso representa a possibilidade de haver conflitos pelas heterogeneidades estabelecidas entre as comunidades remanescentes de quilombo do Brasil, antes de se autorreconhecerem como quilombolas nos moldes contemporâneos. Assim, cada comunidade precisa administrar suas particularidades locais, por meio de mobilização de elementos culturais, para serem reconhecidas e terem seus direitos efetivados.

Dentre essas possibilidades de tensões, a identificação religiosa evangélica dos remanescentes de quilombo que articulam a identidade cultural de matriz africana, se destaca como foco de interesse no presente trabalho. Esse conflito pode ser verificado na comunidade quilombola do Imbé, em Campos dos Goytacazes, quando os evangélicos manifestaram impasses em relação a identidade quilombola (RIBEIRO, 2011), ou na cisão da Associação

da Comunidade Remanescente de Quilombo de Mangueiras, em Minas Gerais, quando algumas lideranças investiram em sinais diacríticos inaugurando uma casa de Candomblé, sob a liderança de um sacerdote externo à comunidade, e os evangélicos quilombolas se mobilizaram para dividir a comunidade (CAMPOS, 2009).

Além desses casos emblemáticos, essa tensão religiosa também pode ser observada na Comunidade Remanescente de Quilombo da Rasa, em Armação do Búzios-RJ. Araújo (2011) e Carmo (2018) sinalizam que a comunidade, por ser evangélica, abandonou diversas práticas culturais de matriz africana, como o Jongo e a Capoeira. Nesse sentido, Nazário (2015) também afirma:

A filiação a igrejas evangélicas por membros da comunidade negra da Rasa é ampla e envolve as principais lideranças quilombola, o que tem gerado tensões e conflitos sustentados em uma identidade religiosa que recusa estratégias de definição da etnicidade baseadas na manutenção de tradições ou de uma religiosidade de origem africana, defendida e promovida por mediadores e agentes públicos governamentais e não governamentais. A identidade quilombola se sustenta predominantemente nos esforços de reenquadramento social e político de uma memória da escravidão e de expropriação fundiária (ou seja, de lembranças de um campesinato negro pretérito) e silenciamento (e não esquecimento) de itens culturais de 50 africanidade (incluindo antigos pertencimentos a religiões afro-brasileiras, abandonados com a conversão evangélica). É, portanto, a descrição e análise da complexidade e da dinâmica das situações e contextos sociais específicos de fabricação de culturas identitárias que permitem compreender o trabalho de etnização das lutas das comunidades negras da Rasa por direitos territoriais e por uma cidadania diferenciada (PERES *apud* NAZARIO, 2015, p. 50)

A presente tese busca compreender possíveis efeitos da articulação política, por identidade remanescente de quilombo, na manifestação religiosa das lideranças da Comunidade Remanescente de Quilombo da Rasa. Estes sujeitos, em totalidade são pentecostais da Assembleia de Deus, Ministério de Madureira, convertidos ainda na juventude. Portanto, a pesquisa se concentra nesse grupo específico de quilombolas, pois são eles que operacionalizam as ações coletivas da comunidade, direcionando o futuro do

grupo por meio das determinações legais atribuídas à Associação da Comunidade Remanescente de Quilombo da Rasa.

Minha relação com a Comunidade Remanescente de Quilombo da Rasa teve início em 2008, quando cursava a graduação em Produção Cultural na Universidade Federal Fluminense, durante o período em que fui bolsista em um projeto de extensão do curso de Serviço Social. O projeto Acervo Comunitário Dona Uia (ACUIA), do qual eu participava, propunha a construção de um acervo de memórias da comunidade, composto por: gravações de entrevistas; fotografias dos locais emblemáticos para o grupo; coletânea de objetos doados que remetesse à memória coletiva, como a cuia, que era um objeto usual no costume dos quilombolas da Rasa para se alimentar e que foi substituída por louças comuns, mas nunca completamente abandonada por eles, sendo possível ser encontrada ainda hoje nas cozinhas.

O projeto ACUIA tinha bolsistas tanto da comunidade acadêmica, quanto quilombola, e parte das atividades consistia em andarmos pelo bairro da Rasa registrando a memória do grupo sinalizada pelos bolsistas do quilombo. Durante essas atividades conversávamos com pessoas que pudessem contar a história dos locais reconhecidos como importantes por eles, dentre os quais foram citados: a Praia Gorda, o Mangue de Pedras, a Ponta do Pai Vitório, uma árvore de Cuia (como eles denominam), as ruínas da Fazenda Campos Novos e as ruínas de antigas casas de farinha.

Nessa jornada eu notava que em diversos momentos as histórias eram interrompidas. Eles estavam narrando os fatos e, sem motivo aparente, o assunto era desviado. Nesse processo percebi que temas ligados à memória da escravidão, dos percalços atravessados pelo grupo, da tensão territorial eram bem-vindos, entretanto, conteúdos ligados a expressões culturais eram tabus.

Um exemplo desse comportamento se manifestou quando visitamos as casas de farinha. O discurso exaltado era da resistência, da tarefa árdua, da sobrevivência em meio a um contexto difícil. No entanto, entre essas falas, apareciam memórias do cotidiano, e a conversa ganhava outro rumo, rememorando as canções usadas para ajudar no trabalho, que posteriormente descobri que eram cantigas de Jongo.

Durante meu período de participação no projeto ACUIA, percebi que quando eles eram perguntados diretamente sobre festividades, dança, música, as lembranças secavam. A memória cultural era um assunto sensível, e essa percepção motivou meu interesse, porque eu, enquanto estudante de Produção Cultural, entendia que aquelas manifestações eram muito importantes e não fazia sentido silenciá-las.

Em 2013, fui aprovada no mestrado do Programa de Pós-graduação em Sociologia Política na Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro. Meu objetivo foi investigar as percepções que desenvolvi com a experiência no projeto de extensão ACUIA, durante a graduação. Nesse período amadureci a ideia de que o silenciamento cultural daqueles sujeitos estava relacionado à religiosidade do grupo, cuja maioria foi convertido ao pentecostalismo.

O envolvimento com a temática resultou em minha dissertação, cujo título é “Comunidade Remanescente de Quilombo da Rasa: uma abordagem das relações de identificação étnica e religiosa” defendida em 2015. Nesta pesquisa problematizei sobre como as relações de identificação étnica e religiosa se relacionam na realidade dos quilombolas da Rasa, levando em consideração que o segmento pentecostal, de maneira geral, tem sua doutrina orientada para demonização de elementos culturais de matriz africana (BURDICK, 2001; CUNHA, 2008; FERNANDES, 2015; MARIANO, 1999; 2004; MARIZ, 1999; MIRANDA, 2015; ORO, 1996).

Nesse processo notei que nos cinco anos, entre o projeto de extensão (2008) e o mestrado (2013), que passei sem ter contato com a comunidade, ocorreram mudanças em relação à forma como o grupo se relacionava com as expressões culturais, que outrora não queriam ser lembradas, e que antes disso foram abandonadas.

Ao ingressar no doutorado (2016), estava motivada a dar continuidade às novas percepções adquiridas com as experiências anteriores, e me inclinei a pesquisar e compreender os motivos que operaram a mudança no comportamento público dos remanescentes de quilombo da Rasa.

Entre 2008 e 2020, as pessoas que se articulam politicamente por identidade étnica na Rasa alteraram significativamente sua relação com as expressões culturais de matriz africana. A principal mudança foi que elas

passaram a criar ações voltadas para o resgate dessas práticas, como Jongo e a Capoeira, anteriormente abandonadas. Foi uma trajetória do silenciamento e negação, à busca e resgate dessas expressões culturais.

O grupo mudou inclusive sua forma de vestimenta pública. Agora eles se apresentam nas atividades elaboradas pela Associação quilombola com turbantes, adereços, camisetas e saias com estampas étnicas. Além disso, estabeleceram um repertório musical para os momentos de sinalização étnica, como as festas em comemoração ao Dia da Consciência Negra, voltado para a cosmogonia cultural de matriz africana, que referenciam Orixás e a sonoridade do tambor.

No entanto, apesar de observar a exaltação das expressões culturais de matriz africana, a comunidade da Rasa possui mais de 400 famílias quilombolas, e mesmo que seja reconhecido que ao passar dos anos houve uma crescente aderência dos quilombolas nas ações políticas da Associação, verifiquei que a maior parte dessa mobilização se concentra nas lideranças.

Além disso, também identifiquei a existência de pessoas que se recusam ao envolvimento político nas demandas étnicas, seja por desacreditar na causa, por falta de disponibilidade e interesse, ou por questões religiosas, motivadas pelo pré-conceito com a cultura afro-brasileira, articulada nas ações da Associação, ou ainda por se dedicarem apenas à religião. Desse modo, o foco desta tese é a observação das lideranças do quilombo da Rasa, pois é no comportamento dessas pessoas altamente envolvidas na mobilização política, que se observa as mudanças comportamentais mais notáveis.

Assim, a hipótese deste trabalho é que a articulação política por identidade étnica na Comunidade Remanescente de Quilombo da Rasa, motiva mudanças no comportamento religioso dos sujeitos estreitamente ligados às demandas quilombolas. Considero que isso ocorra devido a uma gama de vivências mobilizadas a partir da ampliação da rede de socialização, diferenciadas do contexto local, que são capazes de disponibilizar experiências ressignificadoras da própria existência desses sujeitos no mundo.

Dessa perspectiva, a articulação política ganha centralidade na motivação dessas lideranças, partindo do silenciamento à exaltação de signos culturais afro-brasileiros, não apenas objetivando o direito territorial, mas, sobretudo, para retratar uma perspectiva valorativa o próprio passado coletivo.

Com isso, pautada na ideia de que sociedade é um total de interações entre pluralidades, e que está em constante construção pela forma como as pessoas se interinfluenciam (SIMMEL, 1983), procurei abordar essa mudança comportamental das lideranças quilombolas da Rasa, sob a ótica da socialização desenvolvida por Luckmann e Berger (2002).

A partir da metodologia qualitativa, sob uma perspectiva weberiana interpretativa das condutas, busquei observar por meio das trajetórias de vida, entrevistas semiestruturadas, diário de campo e observação participante, o ativismo social das lideranças da Associação da Comunidade Remanescente de Quilombo da Rasa, no intuito de elucidar as motivações desses agentes no que se refere ao comportamento religioso.

As lideranças do Quilombo da Rasa são compostas, em totalidade, pela direção da Associação, que manteve poucas alterações desde sua criação em 2005. Este fato direcionou o interesse da observação para quatro pessoas específicas, as mesmas presentes e atuantes desde o início da articulação política quilombola na Rasa. Além disso, para maior referências de análise, houve a coleta de dados secundários relativos aos quilombolas da Rasa, incluindo informações como dados censitários e outras pesquisas desenvolvidas no local (ARAÚJO, 2011; CARMO, 2018; NAZÁRIO, 2015).

A investigação levou em consideração a história da comunidade quilombola da Rasa, assim como suas transformações nos últimos anos, analisando 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.

Este grupo possui um baixíssimo grau de autonomia na gestão de seu território, por isso, o reconhecimento da comunidade como remanescente de quilombo traz tanto novas possibilidades de permanência física frente às ameaças territoriais e simbólicas, quanto novas formas de existência diante do mundo mediante o contexto ao qual estão inseridos.

Também observei que há uma multiplicidades de fatores que envolvem a problemática do reconhecimento da comunidade quilombola da Rasa. Existem determinantes na análise das motivações que regem as ações das lideranças nos quadros de interações sociais, como a precarização do bairro que ocupam,

a verticalização na relação com o poder público local, os percalços na trajetória comunitária nos diversos contextos nacionais, a religiosidade, a noção de parentesco, o sentimento de afetividade inerente ao grupo, o processo de construção da identidade quilombola no Brasil e também a cor da pele preta em um país racista.

Dessa forma, o presente trabalho considera que a comunidade quilombola da Rasa está inserida em uma realidade complexa, e para analisar as motivações das lideranças comunitárias é necessária uma perspectiva sociológica associada a uma abordagem multidisciplinar. Para tanto, busquei considerações de disciplinas ligadas à Geografia e Urbanismo (BARBOSA, 2003; XAVIER, 2006), visando demonstrar o contexto que forma as tensões territoriais que os quilombolas da Rasa administram. Da História, busquei respaldos para a necessidade de estabelecer uma continuidade temporal de resistência e adaptabilidade física e simbólica da comunidade da Rasa, mantendo a coesão interna diante conjunturas oscilantes, como meio de sinalizar a importância da resignificação do grupo em relação ao contexto local (AMANTINO, 2010; CUNHA, 1994; TORRES, 1997).

Por se tratar da mudança do comportamento público das lideranças da comunidade quilombola da Rasa, houve a necessidade de investigar o processo de construção dessa identidade no Brasil, assim como a maneira com que o reconhecimento identitário estabeleceu sujeitos de direito político. É importante analisar o processo, para assim compreender o repertório ao qual essas lideranças são submetidas no que diz respeito a socialização secundária, ao se envolverem ativamente com articulação política por identificação étnica. Para tanto, discuto a construção social do quilombo no Brasil, indicando que as mudanças, na perspectiva de significar esse grupo no contexto nacional, está de acordo com alterações pertinentes à construção do projeto de sociedade.

No desenrolar desse processo, o quilombo ganha dimensão étnica e, desse modo, a construção contemporânea do sujeito quilombola é problematizada a partir do que esse reconhecimento político mobiliza na vida de quem se articula pelo viés da identidade diferenciada. Por fim, tangencio o momento histórico de fragilidade política na gestão presidencial do governo Bolsonaro (sem partido, 2019-2023).

Diante deste contexto, os remanescentes de quilombo brasileiros têm vivenciado um retrocesso na efetivação dos direitos quilombolas, em razão do desmonte das instituições responsáveis por dar continuidade ao processo de reconhecimento e titulação territorial étnica.

Outro fator para ser analisado na motivação da mudança do comportamento público das lideranças quilombolas, de silenciar as práticas culturais de matriz africana do grupo para posteriormente exaltá-las publicamente, é a questão da religiosidade pentecostal. No passado comunitário, a questão religiosa pode ter levado ao abandono dessas práticas culturais que estão sendo resgatadas hoje.

Nesse sentido, busquei compreender alguns aspectos do pentecostalismo para conhecer os elementos sobre a inserção dessa doutrina religiosa na realidade brasileira, assim como ressaltar que a construção simbólica religiosa é definidora de mundo (GEERTZ, 1989). Também busquei demonstrar que sua significância é oriunda das práticas sociais (ASAD, 2010), como foi observado na Comunidade Remanescente de Quilombo da Rasa.

Com isso, esse trabalho reconhece a forte presença do segmento religioso evangélico no cenário brasileiro, desde uma emissora de televisão como a da igreja Universal do Reino de Deus (CAMPOS, 2008), até a imposição de valores religiosos no campo político e público. Além disso, considera a perseguição religiosa direcionada, principalmente, às religiões e ao referencial cultural de matriz africana, como foi o caso dos terreiros expulsos das favelas cariocas por traficantes que passaram a fazer parte das religiões evangélicas na Ilha do Governador no Rio de Janeiro (SILVA, 2018).

Outra incidência foi o protesto noticiado nas mídias, em que treze alunos evangélicos do ensino médio da escola estadual Senador João Bosco Ramos de Lima (no estado do Amazonas), foram orientados, por pais e pastores, a se recusaram a fazer os trabalhos sobre a cultura afro-brasileira, e organizaram uma marcha na principal avenida da capital do estado.

Mais um exemplo de imposição religiosa foi o descumprimento da lei 10639/2003, que prevê como obrigatório o ensino da história e cultura afro-brasileira, por professores evangélicos no estado da Bahia, como foi relatado pela professora Ana Célia da Silva, da Universidade Federal da Bahia (UFBA), em entrevista ao portal EBC em 2014 (SILVA, 2014).

Diante do exposto, a pesquisa na comunidade da Rasa está inserida em um fenômeno nacional: o forte corte evangélico nas comunidades remanescentes de quilombo no Brasil, já que essa categoria social se origina das comunidades negras rurais. Esse segmento religioso tem uma presença marcante nos segmentos sociais mais fragilizados, compostos por acentuada parcela negra da população decorrente dos trezentos anos de escravidão, em detrimento de cento e quarenta anos de uma abolição feita sem considerar as possíveis consequências de tal mudança.

Dada a presença marcante das religiões pentecostais e neopentecostais no Brasil contemporâneo, e suas expressões de racismo religioso (FERNANDES, 2017), compreende-se a importância e a tensão entre identificação religiosa evangélica e identificação étnica. Isso ocorre porque os meandros legais para efetivação do direito quilombola à terra perpassam ao fato de os sujeitos, ao assumirem a identidade do remanescente de quilombo, adotarem involuntariamente um conjunto de ideias construídas ao longo da trajetória histórica brasileira, vinculando simbolicamente o quilombo às expressões culturais de matriz africana.

Burdick (2001) aponta o posicionamento do movimento negro em defesa da valorização das religiões de matriz africana, como meio de erigir a identidade negra. O autor sugere ainda que o pentecostalismo serviria melhor às questões do negro na atualidade, em relação aos resquícios deixados por nosso passado escravocrata, pois mobiliza elementos da identidade negra e autoestima em relação à própria cor, promovendo auto aceitação.

Na comunidade quilombola da Rasa, a trajetória da Assembleia e Deus, Ministério de Madureira, é interpretada como um meio possível de inserção social na realidade brasileira, racista e cristã, assim como um viés de autovalorização e autoaceitação por fazerem parte do que é aceito socialmente. Essa realidade se apresenta nas narrativas do grupo em relação à infraestrutura local, aos episódios de racismo e à oportunidade de desenvolvimento material.

Desse modo, a Assembleia de Deus foi um suporte, uma possibilidade na época, para que essas pessoas sobrevivessem em um ambiente hostil, com parca infraestrutura ou oportunidade de ocupação. Isso ocorreu, pois a AD ofereceu uma rede de apoio e esperança, pelo seu caráter de plasticidade

apropriação do pentecostalismo em relação às múltiplas realidades (MARIANO, 2004).

Diante da tensão entre elementos culturais de matriz africana e pentecostalismo, esta tese defende a ocorrência de uma construção paulatina na direção do gerenciamento entre ambas as identificações. Os agentes quilombolas da Rasa, além de entenderem os traços culturais afros como importantes para serem resgatados na articulação política pela propriedade do território, ressignificam os elementos culturais de matriz africana por meio das vivências nos ambientes políticos do movimento quilombola.

As lideranças da Rasa separaram as expressões culturais afros de quaisquer teores religiosos que possa ter existido, ressignificaram-nas em vista do conteúdo político de tais manifestações culturais, as quais estão presentes na identidade do remanescente de quilombo. Com isso, a perspectiva weberiana em “Comunidades Étnicas” (1999) de unidades políticas pode se adequar à noção de etnicidade de Barth (1998).

Nesse sentido, a unidade política se constitui em grupo étnico à medida que os sujeitos se mobilizam politicamente. Os elementos culturais conformam sinais diacríticos que sinalizam as fronteiras delimitadoras desse grupo, enquanto grupo étnico. Os sinais diacríticos são usados pelos agentes como meio de articulação política, convertendo a unidade política em unidade étnica.

Os sinais diacríticos representados na Rasa possibilitam distinguir quem é ou não quilombola. Eles se manifestam em teor político, pois as pessoas estão conscientes da necessidade de mostrar determinada prática cultural. Os sinais diacríticos são sinalizações que indicam um grupo étnico, sem necessariamente se comprometer com o sentido originalmente a eles atribuído. O Jongo, por exemplo, representa em origem uma ligação com as religiões de matriz africana, mas atualmente acontece um movimento de resgate dessa prática, para evidenciar o local e fortalecer as reivindicações dos quilombolas da Rasa enquanto sujeitos de direito, tanto no aspecto de domínio e posse do direito territorial, quanto no reconhecimento e valorização desse grupo.

Sob essa ótica, interpretar e compreender os processos criativos de mediação que levam à interação de elementos aparentemente antagônicos (pentecostalismo e expressões culturais de matriz africana), na dinâmica e na construção do contorno social da Rasa, contribui para a conceituação e

compreensão dos processos que formam o contorno da identidade quilombola no Brasil contemporâneo. Esse objetivo considera o quilombo como um espaço em disputa pelo termo que o defina, ou pela realidade social e práticas culturais que esse conceito é capaz de traduzir.

A noção de identidade adotada nesta investigação é definida sob a perspectiva de Stuart Hall (2003), como algo dinâmico, que só existe mediante um posicionamento no contexto ao qual as identidades estão inseridas. O meio muda, assim, a construção identitária se reposiciona, levando os sujeitos a se posicionarem da melhor forma, de acordo com as circunstâncias e, com isso, o contorno identitário ganha forma de acordo com os aspectos aos quais as pessoas mais se debruçam. Para esse autor, a identidade é uma prática portadora de discurso e, à luz deste discurso, a comunidade quilombola da Rasa constrói sua identidade por interface com o mundo, à medida que o discurso público vai se consolidando.

Dessa forma, é apreensível como os remanescentes de quilombo da Rasa reproduzem e produzem o mundo em suas práticas e discursos, ou seja, como esse conhecimento do mundo se manifesta, considerando a capacidade de ação dos sujeitos no mundo.

Portanto, entender como os processos de mediação e motivação se constroem, torna capaz o entendimento das escolhas que dão forma e estruturam a identidade dessa comunidade étnica, frente à relação íntima que esses agentes possuem com a doutrina pentecostal. Isto é, como os remanescentes da Rasa estão produzindo e reproduzindo o mundo no qual estão imersos, visualizando quais elementos que, ao serem aplicados sob certas circunstâncias, são capazes de gerar a interrelação entre o pentecostalismo e a cultura de matriz africana, por meio da vivência desses agentes quilombolas da comunidade da Rasa.

Dessa forma, a tese foi construída em quatro capítulos. O primeiro, “Conhecendo e reconhecendo o quilombo da Rasa: reconstrução da trajetória quilombola”, tem o objetivo de reerguer os diversos contextos pertinentes à Comunidade Remanescente de Quilombo para elucidar os fatores que coadunam na motivação das ações políticas da comunidade, por meio das lideranças da Associação, na mobilização da identidade étnica e na resignificação do grupo no contexto local.

O segundo capítulo, “Quilombolas: discussão, desconstrução e construção”, problematiza os diversos significados atribuídos ao termo “quilombo” no decorrer da história do Brasil, com a intenção de compreender os sujeitos políticos que hoje se mobilizam pelo viés da identidade étnica e, a partir disso, analisar essas condições como influentes nas ações da Comunidade Remanescente de Quilombo na Rasa.

O terceiro capítulo, “Para além do religioso: pentecostalismo como expressão social”, é orientado para análise do pentecostalismo como doutrina religiosa que se estabelece nas dicotomias oriundas das desigualdades sociais e, desse modo, inferem na instituição e permanência desse segmento na comunidade quilombola da Rasa.

O último capítulo, “Entre o religioso e o étnico na representatividade social: análise das motivações dos agentes políticos remanescentes de quilombo da Rasa”, articula os três capítulos anteriores a partir da análise do campo de pesquisa. Dessa forma é construída a interpretação das motivações das lideranças do quilombo da Rasa de exaltarem os elementos culturais de matriz africana, que no passado foi abandonado por justificativas religiosas, após a conversão em massa do grupo ao pentecostalismo.

Capítulo 1

Conhecer e reconhecer o quilombo da Rasa: reconstrução da trajetória quilombola

O objetivo do presente capítulo é elucidar os diversos cenários em que a Comunidade Remanescente de Quilombo da Rasa fez parte e entender os fatores que colaboram para a compreensão das formas com que esses remanescentes de quilombo se articulam politicamente, em prol da titulação territorial, do reconhecimento e valorização do grupo na realidade local, assim como evidenciar a forma como vivenciam e expressam sua identidade mediante múltiplos fatores.

A pesquisa tem como foco de análise as lideranças da comunidade quilombola da Rasa, visando compreender as ações políticas desse grupo, pois são os indivíduos mais envolvidos com as demandas quilombolas, e ocupam os cargos da direção da Associação da Comunidade Remanescente de Quilombo da Rasa. Para tanto, por estratégia metodológica, os nomes citados são ilustrativos.

A diretoria da Associação variou pouco ao longo do tempo. Assim, durante a pesquisa, concentrei a atenção, mais especificamente, em três quilombolas que estão presentes em todas as configurações, são eles: dona Vera, Soninha e Renato. Conforme aponta Neves (2013), em sua pesquisa com trabalhadores rurais em Campos dos Goytacazes, o fato de haver pouca variação nas gestões da Associação na comunidade da Rasa é uma característica pertinente às Associações que possuem aceitação geral do grupo como condutor das decisões coletivas.

Dona Vera tem quase oitenta anos, dos quais 15 foram dedicados ao movimento quilombola. Ela nasceu no bairro da Rasa, sua mãe atualmente tem 110 anos e sua avó nasceu na Lei do Ventre Livre. Na juventude, assim como boa parte dos jovens locais na época, Dona Vera mudou-se para o Rio de Janeiro para trabalhar como empregada doméstica na zona sul, retornando para a Rasa após seu casamento. Ela teve um total de dez filhos. Dona Vera foi a primeira presidente da Associação da Comunidade Remanescente de

Quilombo da Rasa, e se articulou politicamente desde o início do processo de reconhecimento da comunidade.

Hoje, dona Vera é considerada presidente de honra da Associação, e é referência para quem busca interação com o quilombo da Rasa. Sua casa recebe diariamente visitas de parentes, pesquisadores, vizinhos e representantes institucionais. Além disso, ela exerce a função de diaconisa² na igreja Assembleia de Deus, Ministério de Madureira, denominação religiosa que segue desde quando voltou a morar na Rasa.

Soninha é tesoureira da Associação desde a segunda gestão. Ela é professora de história pós-graduada, além de gestora educacional e concursada na rede municipal de educação de Armação dos Búzios. É casada, mãe e membro da Assembleia de Deus, Ministério de Madureira, desde a infância. Hoje, além de assumir a tesouraria da Associação, Soninha coordena as ações culturais do grupo.

Renato já foi secretário e vice-presidente da Associação da Comunidade Remanescente de Quilombo da Rasa, assumindo sua presidência em janeiro de 2019. É casado, nascido e criado no bairro da Rasa, irmão de nove pessoas. Por influência dos pais, frequentava a Assembleia de Deus na juventude, mas só assumiu a religião como um estilo de vida depois de adulto. Atualmente, Renato pastoreia a primeira filial da Assembleia de Deus, Ministério Madureira, na Rasa.

Além dessas pessoas, outras aparecem, com menos destaque em suas atuações políticas no quilombo da Rasa, entretanto, também assumem um papel importante para a compreensão da comunidade. São eles: pastor Pedro e Beth.

Pastor Pedro é nascido e criado no bairro da Rasa, é primo de dona Vera, e tinha uma relação mais próxima da articulação política quilombola no início do processo de titulação da comunidade quilombola da Rasa, quando dona Vera era presidente. Nessa fase, pastor Pedro liderava a Assembleia de Deus, Ministério de Madureira, estando diretamente atrelado à gênese dessa instituição religiosa no local. Embora hoje não seja mais pastor, e exerça a

² O diácono no contexto evangélico é um cargo dentro da instituição religiosa, capaz de desenvolver ações institucionais

profissão de advogado, as pessoas da comunidade ainda se referem a ele como Pastor Pedro.

Beth, também nascida e criada no bairro da Rasa, é filha de dona Vera, mas nunca assumiu nenhum cargo formal na Associação, embora tenha sido responsável pela administração das cestas básicas do Programa Fome Zero³, que a Associação recebeu. Ela é casada, sem filhos, se formou em Serviço Social e não possui religião, mas fez parte da Assembleia de Deus até a juventude. Beth contribuiu muito para a compreensão das redes de relação de parentesco no quilombo e também para a trajetória do reconhecimento da Rasa enquanto comunidade quilombola.

O desenho da trajetória histórica e do local onde a comunidade quilombola da Rasa está inserida, perpassa às diversas conjunturas históricas brasileiras. Ao analisar este desenho é revelada a relação da comunidade quilombola da Rasa e os diversos contextos atravessados ao longo da existência desse grupo. Assim, foi possível perceber a centralidade que o reconhecimento como comunidade remanescente de quilombo tem nos processos de continuidade coletiva, fazendo-os resistir no território desde antes da existência da cidade de Armação dos Búzios, mas que hoje se configura em um espaço hostil.

Em sua pesquisa na comunidade quilombola da Rasa, Nazário (2015) reconhece um silenciamento nas memórias do grupo, o que interpreto como nocivo para sua articulação política, em razão da mobilização da identidade étnica. A autora atribui esse acontecimento ao fato do município de Armação dos Búzios ter negligenciado historicamente o passado das famílias negras:

Segundo verificamos, em alguns locais e pelos próprios depoimentos dos moradores de Búzios que acompanharam o processo de emancipação, é fácil verificar que, desde o projeto pensado pelos arquitetos e governantes, a cidade foi imaginada para atrair turistas estrangeiros e investidores do ramo comercial e imobiliário (NAZARIO, 2015, p. 70).

Essa abordagem de revisitação da trajetória local da comunidade quilombola evidencia o elo com o passado colonial e escravocrata até o enquadramento da Rasa no cenário de Armação dos Búzios. Desta forma, é

³ Programa do governo federal destinado ao combate à fome.

possível analisar as expressões desses fatores na esfera quilombola. Assim, busca-se salientar as relações da comunidade remanescente de quilombo da Rasa com os contextos aos quais o grupo está inserido: religioso, político, histórico e local, ilustrando ainda mais claramente, a motivação das lideranças quilombolas nas ações sociais da comunidade.

Dessa maneira, considere-se que a ampliação da capacidade da comunidade remanescente de quilombo da Rasa na participação política, por meio da identificação étnica, é igualmente proporcional à centralidade que essa identificação tem na vida das pessoas em questão. O que motiva a articulação política por etnicidade e orienta as ações relacionadas às mais diversas conjunturas, mantendo o interesse alvo relativo ao domínio territorial, à valorização simbólica e à autovalorização dos quilombolas da Rasa, em relação às rupturas nos contextos ao qual estão inseridos, para manterem a continuidade do grupo.

1.1. Entre Jesuítas e fazendeiros

Os momentos históricos brasileiros que a localidade da Comunidade Remanescente de Quilombo da Rasa atravessou, vislumbra a Campanha de Jesus no Brasil. No processo colonizador de Portugal nas Américas, o Brasil Colônia virou República, ocorreu a Ditadura Militar e a redemocratização nacional, com destaque para as relações de poder e resistência nas tensões agrárias nacionais nesse momento. Mais recentemente, pontua-se o movimento global em torno do reconhecimento do particular e da diversidade como diretriz para a organização social, configurado como a Constituição de 1988 e que hoje determina o espaço como território quilombola.

A Campanha dos Jesuítas veio ao Brasil com o intuito de defender os interesses da coroa portuguesa, evangelizando e impondo a cultura aos nativos. Por esse motivo os jesuítas possuíam grandes partes de terra, tendo o domínio territorial do que hoje corresponde à extensão de Cabo Frio a Campos dos Goytacazes (CUNHA, 1994). Nessa região havia três casas grandes: Campos dos Goytacazes, Macaé e Campos Novos. Essa última fazenda abrangia o que corresponde hoje a cidade de Cabo Frio - incluindo na

época o distrito que hoje é a cidade de Armação dos Búzios - e a área entre São Pedro da Aldeia e Barra de São João.

No processo de Reforma da Igreja Católica em Portugal, os Jesuítas acusaram a corte e a coroa portuguesa de devassidão e, em consequência dessa acusação, perderam seus domínios, tanto em Portugal quanto nas colônias portuguesas. A Campanha de Jesus foi expulsa do Brasil sem deixar qualquer registro ou documentação do seu período de ocupação nessa região. Assim, a fazenda Campos Novos foi vendida, passando a ser propriedade particular. A partir desse momento, se deu a existência do primeiro registro documental das atividades dessa fazenda, entretanto, no processo de sequestro dos seus bens pela coroa, foram feitos dois inventários, para a posterior realização da venda da propriedade a particulares (CUNHA, 1994).

Segundo Cunha (1994), o inventário da fazenda Campos Novos de 1755 mostra os primeiros registros do que hoje reconhecemos como uma comunidade remanescente de quilombo. A fazenda possuía 188 escravos, distribuídos em 50 senzalas. O segundo inventário, de 1759, registra o aumento do número de escravos de 188 para 323, em decorrência do arrendamento da fazenda Campos Novos, passando a ocupar 53 senzalas.

Amantino (2010) esclarece que não foi só o número de escravos e senzalas que mudou com a expulsão dos Jesuítas, a configuração familiar dos escravos também se alterou, transformando-se em organizações mais complexas, com mais de duas gerações estabelecidas e com diversas mulheres que criavam seus filhos sozinhas. Infere-se que parte destas crianças eram de pais fugidos da fazenda.

O que hoje corresponde à Ponta do Pai Vitório, no bairro da Rasa em Búzios, foi aporte clandestino de escravos, após a proibição do tráfico negreiro no Brasil (1850). Utilizado para abastecer as fazendas de todo litoral norte fluminense e parte da serra fluminense. 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.

Atualmente, a área com maior concentração desses negros que se transformam em agricultores locais por permanência, são as comunidades remanescente de quilombo de Caveira e Botafogo, localizadas na atual cidade

de Cabo Frio. Já a área da comunidade da Rasa, resulta da ocupação desses remanescentes de escravos que não quiseram pagar arrendamento ao proprietário da fazenda Campos Novos, se instalando em terras mais distantes da sede da fazenda, atual Cabo Frio, e a Rasa hoje se posiciona na cidade de Armação dos Búzios.

[...] 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 (Soninha em entrevista, dia 01/08/2015).

Não existe nos dias atuais, um regulamento que oficialize a necessidade da reprodução de um modo de vida do passado como meio de identificar uma comunidade enquanto remanescente de quilombo. Todavia, a realidade mostra a necessidade de uma plasticidade estética capaz de evidenciar o grupo enquanto étnico, e assim tornar possível sua diferenciação em relação ao meio que estão inseridos.

Entende-se, portanto, que independentemente da forma com que os quilombolas se expressassem antes do autorreconhecimento, ao assumirem a identidade quilombola perante o mundo, eles precisam mobilizar um repertório visual que remeta a etnicidade, mesmo que este possa entrar em conflito com a configuração de mundo local pré-estabelecida. Assim, é necessário que o remanescente de quilombo desenvolva flexibilidade no que tange à utilização de signos culturais de matriz africana, e ativar essa gênese comunitária de

fortalecimento e pertencimento étnico, visto a fragilidade histórica desse grupo em relação ao meio

1.2. Entre o passado e o presente regional da comunidade da Rasa

Com o fim do domínio Jesuíta, a fazenda Campos Novos foi propriedade de diversas pessoas, por meio de processo de arrendamento. No fim da década de 1940, com a atuação de Antônio Paterno como um desses proprietários da fazenda, as questões agrárias se evidenciaram. Uma parte da fazenda foi desmembrada e loteada, enquanto outra parte foi arrendada para a ampliação da criação de gado. Esta ampliação gerou expropriação da população negra, residual da escravidão, sob ações violentas da segurança pública de Cabo Frio que apoiava as desocupações na época (CUNHA, 1994).

No passado, diversos sujeitos dessas comunidades já haviam se refugiado para as áreas mais longínquas da Fazenda Campos Novos, no que hoje é representado pelo bairro da Rasa em Armação dos Búzios. Essas comunidades negras que ocupavam o local desde o fim legal da escravidão no Brasil, se distanciavam da fazenda buscando fugir dos altos tributos, mas passaram a sofrer violentas ameaças marcadas pelos conflitos fundiários.

Os sujeitos reconhecidos como remanescentes de quilombo da Rasa hoje, são aqueles que na época dos conflitos de posse, resistiram e buscaram meios legais de articulação para permanecerem no território. Amantino (2010) destaca que o grupo buscou ajuda com um advogado, e reouve a posse do território ocupado por eles há gerações. O autor expõe ainda que, posteriormente, em defesa de novas investidas do fazendeiro Antônio Paterno, foi criado o Sindicato de Trabalhadores Rurais e, a partir deste momento, empunharam a bandeira de Reforma agrária em 1961. Porém, Amantino (2010) também destaca que no contexto da ditadura e da campanha anticomunista, o território foi novamente desapropriado e Antônio Paterno obteve domínio total das terras novamente.

Na década de 1990, as tensões territoriais locais se acirram, tornando-se uma das fases mais violentas nas demandas territoriais do Rio de Janeiro. É válido ressaltar que entre os anos de 1979 e 1999, seis pessoas foram

assassinadas em Campos Novos, dentre eles o presidente do Sindicato dos Trabalhadores Rurais, Sebastião Lan (TORRES, 1997).

As demandas por terra nessa região são intensas, caracterizando-se por uma presença muito forte do uso da violência na disputa do controle desse bem. Analisando o percurso histórico, torna evidente a vocação local para a articulação coletiva em prol dos interesses comuns às comunidades negras rurais, especialmente ao observar o conflito fundiário travado entre proprietários e remanescentes quilombolas da fazenda Campos Novos. São hoje as Comunidades Remanescentes de Quilombo locais como: Caveira, Botafogo, Maria Romana, Maria Joaquina, Baía Formosa e Rasa.

Aliado aos conflitos agrários da década de quarenta, cinquenta e sessenta do século XX, a urbanização foi outro fator que passou a operar na realidade das famílias de negros que permaneceram na localidade da Rasa desde o período colonial. O Estado do Rio de Janeiro de início à realização de grandes obras na região, como: abertura de estradas, saneamento e drenagem.

Essa urbanização se tornou o que hoje a área de Armação dos Búzios, cobiçada para investidas no campo imobiliário, construção civil e turístico. Todas essas mudanças resultaram em um novo período migratório para o local, o que ampliou a disputa territorial para um nível além do conflito rural. O local tornou-se uma zona de especulação imobiliária e de ocupação desordenada do espaço, provocando um efeito nocivo da efetivação do direito quilombola à titulação das terras que foram demarcados pelo INCRA como território étnico.

A identidade quilombola contemporânea se articula com as demandas territoriais. O domínio desse espaço significa manter controle sobre um ambiente sócio simbólico que referencia a trajetória e a coesão dos comunitários da Rasa, enquanto remanescente de quilombo. Desse modo, a afirmação de uma etnicidade quilombola em detrimento dos demais grupos que ocupam o espaço, gera possibilidades de permanência e existências diante da realidade local.

É a relação diferenciada com o espaço que demarca quem é quilombola da comunidade da Rasa e quem é apenas mais um morador do bairro da Rasa. Observo que é esse contexto que territorializa o local como um espaço étnico.

Assim, é evidente que a trajetória da comunidade da Rasa é marcada por histórias de disputa pela manutenção da própria existência, em meio a rupturas e continuidades acerca de eventos intensos. Tudo isso é um reflexo aos processos de desenvolvimento brasileiro, seja no projeto de colonização, nos conflitos agrários, na urbanização nacional ou no projeto social em políticas de reconhecimento explicitadas das demandas quilombolas.

No que tange à história recente, a região em que a comunidade quilombola da Rasa se insere, passa por um período de reestruturação. O que um dia foi a sede da Fazenda Campos Novos, hoje busca sobreviver às mudanças temporais, a partir da sua valorização cultural e em 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 (AMANTINO, 2010).

Em 2002 foi iniciado o projeto Refazendo Campos Novos, com o objetivo de transformar o local em um centro turístico. Segundo as informações disponibilizadas no portal⁴ do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico (IPHAN), em 2011 ocorreu a obtenção do título provisório: “[...] 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”. O título definitivo foi estabelecido 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 à UFRJ, órgãos federais e estaduais, para o estabelecimento de um geoparque da Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO): Geopark Costões e Lagunas, abrangendo elementos geológicos, ecológicos, arqueológico, histórico e cultural. Essa iniciativa visa não só proteger o que a UNESCO entende como um patrimônio mundial, mas também apoiar o desenvolvimento socioeconômico local.

⁴<https://iphan.gov.br/montarDetalheConteudo.do;jsessionid=557D488DA46B7DCC64FAC8E6C2A967F1?retorno=detalheNoticia&sigla=Noticia&id=18445>. Acessado em 02/03/2019.

Na mesma direção da consideração do valor histórico e cultural dessa região, estão as demandas territoriais da comunidade remanescente de quilombo da Rasa. Por meio da evocação de identidade diferenciada, a Rasa se insere nesse movimento presente, como meio de se ressignificar em relação ao contexto local, deixando de ser um grupo marginalizado, para ser valorizado. Isso acontece, pois, toda a área é reconhecida como polo cultural histórico, tornando possível o reconhecimento das especificidades culturais locais, por meio da memória e das dinâmicas tempo-espaciais, articulando ações e fatos atuais com ocorrências do passado.

1.3. Comunidade quilombola da Rasa x bairro da Rasa em Armação dos Búzios em movimento.

A Comunidade Remanescente de Quilombo da Rasa e o bairro da Rasa parecem a mesma coisa para o olhar desavisado de que este território envolve uma questão étnica. Embora haja uma mútua influência para o olhar leigo, quilombolas e moradores podem parecer os mesmos sujeitos, mas não o são. A questão é que onde o quilombo da Rasa se localiza houve uma grande expansão urbana desordenada.

A comunidade quilombola da Rasa é um grupo composto por 422 famílias⁵, descendentes de pessoas que ocuparam o espaço desde os primeiros movimentos da escravidão no Brasil, ainda na presença dos Jesuítas durante a Campanha de Colonização de Portugal. Ela está inserida no bairro da Rasa em Armação dos Búzios-RJ, e sua localização, em relação ao contexto local, é um fator de influência na capacidade de articulação política e efetivação dos direitos pertinentes às demandas quilombolas.

A Armação dos Búzios se localiza na baixada litorânea do estado do Rio de Janeiro. Ela emancipou-se da cidade de Cabo Frio no ano de 1995, é dividida em uma área continental e peninsular. Sua geografia é recortada por pequenas enseadas, tornando-se um espaço favorável às práticas de esportes náuticos e aquáticos em geral, fortalecendo as possibilidades turísticas (BARBOSA, 2003).

⁵Fonte: http://www.incra.gov.br/sites/default/files/incra-andamentoprocessos-quilombolas_quadrogeral.pdf

Frequentada pela elite carioca na década de 1950, Armação dos Búzios passou a assumir uma vocação turística, quando a parte peninsular se resumia a uma vila de pescadores e a parte continental sequer existia para quem visitava a cidade.

O processo turístico e a imigração argentina fizeram a cidade encarnar de vez uma determinada perspectiva identitária voltada ao alto padrão de consumo, e foi essa característica desenvolvida na década de 1950 que sustentou e ainda sustenta, em grande parte, a Armação dos Búzios, após sua emancipação (XAVIER, 2006).

O poder público e as elites econômicas locais têm responsabilidade em parte da construção da identidade buziana, como um meio de diferenciação de Cabo Frio, após a emancipação de Armação dos Búzios. Enquanto Cabo Frio é apontado como um município vocacionado ao turismo de massa, de caráter popular, Búzios se afirmava como cidade de um turismo elitizado e internacional, forjando o “mito Búzios” (BARBOSA, 2003, p. 71), que possui uma função explícita de atribuir significado ao local, cujo “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).

O espaço de Armação dos Búzios começou a se modificar a partir da década de 1970, quando foi inaugurada a ponte Rio-Niterói. A ponte acarretou um aumento considerável na taxa populacional de Búzios. Assim, o fator migratório, aliado a fama internacional que o balneário ganhou a partir da visita de Brigitte Bardot, resultou em um processo de turistificação intensa.

De acordo com essa mudança geral na cidade de Búzios, os antigos moradores que formavam a vila de pescadores na península buziana não tiveram recursos para resistir à pressão econômica de investimentos na formação de espaços turísticos e imobiliários. Isso influenciou boa parte desse grupo a migrar da área peninsular para área continental, promovendo uma grande concentração desses sujeitos no bairro da Rasa.

Atualmente, o perfil do turista que frequenta Búzios tem sido alterado por consequência da própria transformação que a cidade vem sofrendo, sinalizando um ciclo crítico em que o turismo do “mito Búzios”, do turista semiaventureiro e elitizado, está decaindo e cedendo lugar à turistificação de

massa⁶ (XAVIER, 2006). A turistificação por meio de transatlânticos, também aumentou muito o fluxo de visitantes ao local.

É explícito o desenvolvimento desigual na cidade de Armação de Búzios, onde as propriedades imobiliárias e turísticas estão na mão de quem detém poder econômico e político local. Ressalta-se que essas correspondem à principal atividade local, influenciando nas políticas públicas e no mote urbanizador.

Nesse sentido, Araújo (2011) compreende a realidade socioespacial do bairro da Rasa, em relação à península buziana, como marcada por um corte racial que corrobora com o descaso por parte do poder público local em termos de infraestrutura urbana, e que o processo de desterritorialização coincide com a decadência da agricultura e a crescente especulação imobiliária.

Desse modo, com o declínio do turismo de elite, a comunidade remanescente de quilombo da Rasa passa a ser vista como uma nova possibilidade de investimento, pois representa o turismo cultural, étnico, consumido por pessoas com acesso à educação. É uma nova oportunidade de empreendimento, pois com o resgate das tradições para desvelar uma parte de Búzios, até então desconhecida, revela-se também uma novidade a ser consumida pelo “bom turista”, ou o turista desejado, o elitizado com alto desenvolvimento educacional. Essa possibilidade foi abarcada pelo poder público a partir do ano de 2013, com uma relação expressa de maneira verticalizada com os quilombolas da Rasa.

Desde a emancipação de Cabo Frio em 1995, a Armação dos Búzios teve três prefeitos⁷, e a relação da comunidade quilombola da Rasa com o poder público local até 2013 era distante, mesmo depois que parte do bairro da Rasa foi reconhecido como território quilombola, potencialmente capaz de atribuir valor histórico e cultural a um bairro periférico e pauperizado, não sinalizado como pertencente a Armação dos Búzios.

Depois de 2013, essa relação mudou junto ao prefeito André Granado Nogueira da Gama, que cumpre seu segundo mandato, mesmo após

⁶ Turismo sazonal que tem em sua maioria a classe média e objetiva um grande quantitativo de pessoas (XAVIER, 2006).

⁷ Delmires de Oliveira Braga (PDT), Antônio Carlos Pereira da Cunha (PMDB), André Granado Nogueira da Gama (PSC e posteriormente PMDB).

afastamentos por irregularidades administrativas. André Granado se introduziu em Armação dos Búzios como médico, atuou no bairro da Rasa e fez ali, no bairro mais populoso, o seu eleitorado, com o apoio quilombola. A partir desse momento houve investidas de aproximação do poder público e das demandas quilombolas. No entanto, na observação do campo de pesquisa, essa aproximação é percebida de maneira verticalizada e impositiva, sem ressoar com a identificação que os quilombolas da Rasa têm com “ser quilombola” e como agir diante disso.

Diante de diversas mudanças conjunturais atravessadas pelos remanescentes de quilombo da Rasa, no contexto de Armação de Búzios a relação com o poder público é fragilizada, evidencialmente verticalizada, e com um sentido de desvalorização e segregação em relação à península buziana. Um exemplo disso, está o relato da pesquisadora Ione Maria do Carmo (2018), sobre o Dia Nacional da Consciência Negra em 2001, quando o prefeito na época, Delmires de Oliveira Braga, inaugurou uma estátua no Alto do Cruzeiro, o pico de uma ladeira no bairro da Rasa.

Segundo Ione, a estátua da escultora Christina Motta, que é a representação de um homem preto levantando uma criança, não foi bem aceita pelos negros do bairro, que queriam quebrar o monumento, pois segundo eles remetia a Zumbi dos Palmares. O grupo não atribuía valor positivo a essa imagem, significando o episódio como um modo de discriminação por parte do poder público ao instalar um símbolo da identidade negra na Rasa, o único em toda cidade de Armação dos Búzios.

Essa homenagem em forma de um símbolo cultural é destacada pela autora como uma ação da prefeitura que aconteceu sem um diálogo com os residentes do bairro. Na época do ocorrido (2001), a Rasa era um bairro localmente reconhecido como negro, mas não havia a consciência da identidade étnica quilombola. Este fato retrata a importância desse aspecto para a aprovação e ressignificação da identidade negra por meio da identificação étnica, e isso se demonstra nas atuantes ações operadas desde 2005, pela Associação da Comunidade Remanescente de Quilombo da Rasa, e se mantem ainda hoje.



Figura 1: foto da estátua no Alto do Cruzeiro, 20/11/2014.
Fonte: Por Bárbara Hilda C.P de Carvalho.

Em 2014, na festividade em comemoração ao dia da Consciência Negra, pude verificar a verticalidade na relação entre a prefeitura de Armação dos Búzios e a comunidade quilombola da Rasa, seja pelo evento de inauguração de uma nova estátua criada pelo poder público ou pela intensa presença de agentes da prefeitura durante o almoço na Associação, ou ainda pela ostensiva coordenação dos agentes da prefeitura durante a festa na parte da noite.

O episódio da estátua se refere à Praça Quilombola, inaugurada no dia da festividade organizada pela Associação da Comunidade Quilombola da Rasa, em ocasião ao Dia da Consciência Negra no ano de 2015. Essa estátua foi construída pela prefeitura e foi instalada na entrada da cidade, no bairro da Rasa, antes mesmo do pórtico peninsular que faz divisão com a área continental.

A estátua de aproximadamente três metros de altura é o rosto de uma negra de origem étnica africana Banto, fruto de uma pesquisa orientada por uma historiadora contratada pelo poder público local. Sua inauguração causou desconforto e até revolta entre os remanescentes de quilombo que não se identificaram com a figura, além de não conhecerem a historiadora que fez a pesquisa. Eles apenas reconheceram o escultor, que é um artista residente de Búzios. Nessa ocasião presenciei um sentimento, por parte dos quilombolas, de terem sido desrespeitados e desconsiderados nas tomadas de decisões relativas ao território da comunidade.

Essa medida do poder público local de implantar uma estátua com referências étnicas, reconhece que o local é território étnico, mas não atribui centralidade aos quilombolas nesse espaço, não reconhece esses indivíduos como agentes de etnicidade, buscam fora o que rejeitam dentro da realidade local. Além disso, durante esse episódio da inauguração da Praça Quilombola, observei que a postura dos agentes do poder público de Armação dos Búzios era de controle.



Figura 2: foto da estátua na praça Quilombola, 20/11/2014.
Fonte: Por Bárbara Hilda C.P de Carvalho.

A forte presença da prefeitura foi marcante em todas as etapas da festividade. Durante o almoço na sede da Associação, os representantes da prefeitura controlaram a ocasião e a ordem da distribuição dos pratos, que foram totalmente custeados e produzidos por iniciativa da Associação. Os representantes chegaram a restringir a quantidade de comida que as pessoas poderiam comer, causando desconforto aos quilombolas a se servirem mais de uma vez.

Além disso, durante a noite, quem assumiu o papel de orador e anfitrião do evento foi um funcionário da prefeitura. Houve outro episódio em que uma quilombola que dançava com mais entusiasmo foi retirada do local, o que gerou uma mobilização por parte dos presentes, pois a conheciam e reconheciam nela parentesco, levando-a de volta para dançar. Essa etapa noturna da festa

em comemoração ao Dia da Consciência negra ficou totalmente descaracterizada da proposta da Associação, foi transformada em um evento público promovido pela prefeitura, sem destacar o papel dos quilombolas no processo.

Além desses fatos, outros recentes também foram bem emblemáticos no teor da relação entre a prefeitura de Búzios e a comunidade quilombola da Rasa. Um desses episódios ocorreu nas eleições de 2016, quando a Associação da comunidade quilombola não apoiou a candidatura à reeleição do atual prefeito de Armação dos Búzios, André Granado Nogueira da Gama, depois de alguns episódios relativos à cassação do seu mandato. Essa atitude de afastamento das lideranças quilombolas da Rasa resultou na perda da sede da Associação, que hoje tem se reunido nas casas dos membros da diretoria.

Outra ocorrência significativa em termos de fragilidade social relativa à comunidade quilombola da Rasa se iniciou em 2019 e permaneceu se manifestando em 2020. Foi o caso de novas invasões aos territórios quilombola, feitas por milicianos vindos da baixada fluminense. Em entrevistas informais no ano de 2020, com quilombolas da Rasa (não identificados por segurança), foi relatada a desconfiança da ligação dessas invasões por milicianos com o administrador público de Armação dos Búzios, o prefeito André Granado.

A intenção neste trabalho não é investigar ou julgar se o prefeito de Armação dos Búzios tem ou não ligação com esse grupo de milicianos. Busquei observar a importância do fato das lideranças quilombolas serem capazes de acreditar e fazer esse tipo associação, demonstrando um estado de insegurança generalizada e uma relação de submissão com o poder público, impositiva ao grupo. Além disso, na mesma entrevista, Soninha informou que, parte da denúncia ao Ministério Público, também tinha a ver com as emissões de IPTUS falsos em áreas quilombola, realizada pela prefeitura.

Há também outro fator que põe em risco a integralidade dos quilombolas da região. Em uma conversa na tarde do dia 20/02/2020 com dona Vera, fui informada que durante as festas do fim do ano de 2019, um jovem da comunidade da Maria Joaquina foi assassinado por estar em um local do bairro da Rasa, que pertencente a uma facção do tráfico diferente da que domina o bairro da Maria Joaquina.

O relato denuncia que a partir de 2019 a violência local aumentou muito, com arrastões feitos por motoqueiros, por exemplo. Ela contou que pastor Pedro foi assaltado no ponto de ônibus, e enfatizou que esses fatos ainda não haviam sido presenciados. Para dona Vera, essas ações são atribuídas à onda migratória, que coloca em risco não apenas os territórios demarcados, mas também a integridade física e a liberdade de ir e vir entre as comunidades quilombola que mantêm relações de parentesco entre si.

1.4. O bairro da Rasa na Comunidade Remanescente de Quilombo da Rasa

A localização do bairro é um dado interessante para contextualizar a comunidade quilombola da Rasa, pois Armação dos Búzios se divide geograficamente entre uma área continental e outra peninsular. Essa divisão não é apenas de caráter espacial, mas também social, já que representa um abismo de infraestrutura e urbanização, além da construção da identidade buziana elitizada (XAVIER, 2006). A diferenciação é tamanha que o pórtico que sinaliza a entrada de Armação dos Búzios fica depois da Rasa, excluindo esse bairro da projeção local.

Na figura 3 está apresentado o mapa dos bairros de Búzios, sinalizando a diferença entre a extensão da parte continental e peninsular, e a amplitude espacial do bairro da Rasa:

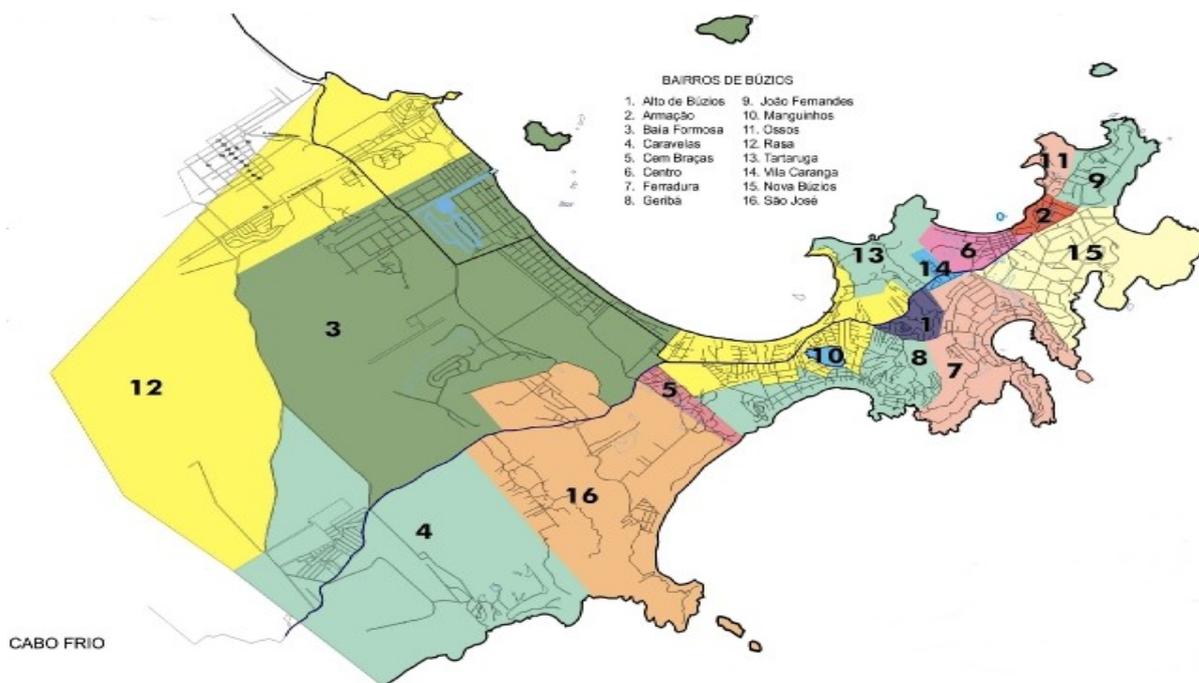


Figura 3: Mapa dos bairros de Armação dos Búzios onde o número 12 corresponde ao bairro da Rasa.

Fonte: Armação dos Búzios (RJ), Prefeitura, 2004.

Além disso, é possível verificar claramente um corte racial (XAVIER, 2006) entre península e continente. No bairro da Rasa a predominância da população é de negros e pardos, oriundos dos escravos que povoaram o local e se instalaram após a abolição da escravatura, e também dos migrantes que se instalaram no local.

Na zona peninsular a maioria da população é composta por 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 sócio territorial do lugar (XAVIER, 2006, p. 89).

O território de Armação dos Búzios é fragmentando. Primeiro por seu espaço ser identificado por duas formas, península e continente; depois pelo fato de a maioria dos recursos investidos pela administração da cidade se destinar à dimensão peninsular.

É na península, que representa apenas 18% da área total buziana, que se concentra a maior parte dos investimentos, material ou simbólico, ao longo de todas as administrações. Este fato ratifica a relação de diferenciação entre península e continente na formação da geografia municipal, de uma forma que é evidenciada inclusive no Plano Diretor de Desenvolvimento Sustentável de Armação dos Búzios nos diz:

[...] característica da cidade é a nítida segregação sócio espacial 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 econômico-cultural da população (XAVIER, 2006, p. 163).

No Plano Diretor de Desenvolvimento Sustentável 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 quilombola.

Grande parte da população do bairro da Rasa se deu pela migração. No passado, meados 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, principalmente do nordeste, atraídos para a construção civil. No entanto, foi a partir dos anos 1990 que o território da Rasa foi invadido por um contingente descontrolado de migrantes:

Davidovich (2005) lembra que, em 1996, Búzios apresentou a maior taxa de crescimento populacional de todo o Estado do Rio de Janeiro (10,7%), coincidente com a emancipação do município em 1995 [...] A taxa média de crescimento populacional anual, entre 1991 e 2000, foi de 8,67%, fazendo com que o município liderasse a lista dos municípios de maior crescimento populacional do Estado do Rio de Janeiro, sendo a migração o principal fator deste incremento [...] O índice torna-se ainda mais expressivo quando constatamos a vigência de

uma taxa média superior ao dobro da observada na Região das Baixadas Litorâneas para o mesmo período (apurada em 4,12%) sendo, ainda, mais de 6 vezes superior à taxa para o Estado do Rio de Janeiro (1,28%) [...] a migração foi responsável pelo incremento populacional em uma proporção de 57,9%, contra 42,1% de crescimento vegetativo. Quase a metade dos migrantes chegaram à cidade entre 1996 (ano da emancipação de Búzios) e 2000 (ano de realização do Censo), resultando em 4.759 novos residentes - mais de um quarto da população de Armação dos Búzios na época (XAVIER, 2006, p. 31).

Ainda na questão da migração local, o bairro da Rasa também recebeu, e recebe ainda hoje, muitas pessoas em busca de trabalho em Armação de Búzios, mas sem condições materiais de habitar a península. Esse grande contingente de trabalhadores que se dirigiram a estas áreas foram atraídos pela própria projeção da imagem da cidade, veiculada como “chique, charmosa, rica e próspera” (XAVIER, 2006, p.89). Soninha expôs as consequências dessa migração

[...] 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 para 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 em entrevista, dia 01/08/2015).

Hoje, o bairro da Rasa é composto tanto por remanescentes de quilombo que permaneceram no espaço e também aqueles que retornaram depois de conseguirem estabilidade financeira fora do local, quanto por não remanescentes, migrantes de diversas regiões do Brasil.

Em relação à infraestrutura de atendimento ao público em geral, o local 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.

Em relação a Armação dos Búzios, o bairro da Rasa é assistido nos conteúdos básicos como: escola; creche, para que as mães possam trabalhar; e unidade de saúde. Apesar disso, os atendimentos aparecem nos relatos dos quilombolas como insuficientes para atender ao contingente de moradores, e qualquer serviço que exija um investimento contínuo e que seja voltado para qualidade de vida daquelas pessoas tem sido negligenciado.

Nesse sentido, o bairro da Rasa é um ponto que o poder público local não assiste adequadamente, e que se apaga em comparação à península buziana, tanto pelo fato de não ser sinalizada como parte de Armação dos Búzios pelo pórtico, mesmo estando na entrada da cidade, quanto pelo que se recebe de investimentos, não apenas no setor básico de subsistência, mas, sobretudo, em uma produção cultural voltada para projeção turística:

[...] Ao empreender a leitura da copresença urbana de variados grupos sociais relacionados à oposição península e continente, é possível, conforme assinala Milton Santos (op. cit.), apreender o território de Búzios considerando a porção peninsular do município como espaço luminoso e a porção continental como espaço opaco. [...] Nestes espaços, agentes hegemônicos, representantes dos interesses da população mais abastada, ditam as regras. A presença controlada dos grupos sociais e suas territorialidades específicas dá-se, contudo, através de movimentos dialéticos, relacionais e interdependentes. Entretanto, a afirmação dos espaços luminosos dá-se às custas da ampla reprodução de espaços opacos. Estes, por sua vez, posicionam-se nos interstícios e opõem-se à reprodução da racionalidade urbana e das redes. Nestes espaços, não chegam as modernizações e as políticas públicas, apesar de seus habitantes participarem da lógica que move a cidade como trabalhadores de baixa remuneração (XAVIER, 2006, p.166).

A Associação quilombola da Rasa foi criada em 2005, e teve como presidente dona Vera, sua cunhada Márcia como vice e sua sobrinha Viviane como tesoureira. Posteriormente se tornou presidente da Associação dos Remanescentes de Quilombo da Maria Joaquina depois do seu desmembramento da comunidade da Rasa.

Até o ano de 2010, a Associação quilombola da Rasa englobava as comunidades remanescente de quilombo da Baía Formosa (Armação dos Búzios) e da Maria Joaquina (Cabo Frio). Após esse período, ambas criaram

suas próprias Associações. No princípio da sua criação a Associação da Rasa não possuía sede para suas reuniões e atividades. Por isso, em diversas ocasiões utilizou o espaço da igreja Assembleia de Deus, Ministério de Madureira, para a realização de reuniões que envolvessem não apenas os membros da diretoria da Associação, mas um quantitativo maior de quilombolas.

Essa configuração inicial da Associação da Comunidade Remanescente de Quilombo da Rasa permaneceu por duas gestões, sendo cada mandato de quatro anos. Quando João, filho de dona Vera, assumiu a presidência, Renato, que não é da família consanguínea de dona Vera, assumiu a vice-presidência, e Soninha, sobrinha de Dona Vera, assumiu a tesouraria.

A última eleição para presidência da Associação da Comunidade Remanescente de Quilombo da Rasa aconteceu no fim de 2018 e sua atual configuração é com o Renato na presidência, Zico, filho de dona Vera, assumiu a vice-presidência, e Soninha permaneceu como tesoureira.

Desde sua criação, todas as lideranças da Associação são compostas por membros da Assembleia de Deus, Ministério Madureira, desde a infância. Com exceção de Viviane, que aderiu à religião depois de adulta, e que hoje está à frente da Associação quilombola da Maria Joaquina, e de Zico, que cumpre seu primeiro mandato e não pertence à AD. É válido ressaltar que desde 2014, Renato assumiu a liderança como pastor de uma filial da AD, Ministério de Madureira.

A Associação da Comunidade Remanescente de Quilombo da Rasa também tinha a função de receber e distribuir diretamente as cestas básicas oriundas do governo federal, sem precisar passar pela prefeitura de Armação dos Búzios ou qualquer outra instância do poder público. Eles recebiam do Programa Fome Zero⁸, 132 cestas básicas que eram distribuídas alternadamente entre as 264 famílias quilombolas mais necessitadas, ou seja, 132 famílias recebem em um mês, e no mês seguinte as outras 132 famílias. Esse recurso foi cortado em 2019, sob a alegação de problemas nos dados cadastrais das famílias quilombolas que receberiam as cestas básicas, o que não faz sentido para a Associação que geriu esse recurso por mais de uma década sem qualquer complicação.

⁸ Fome Zero é um programa social criado pelo governo federal no ano de 2003.

Ademais, em termos de recursos disponíveis, a Associação adquiriu um acervo de livros por meio de editais de programas nacionais para fomentar a leitura, possui computadores para oferecer oficina de informática e prover acesso ao uso dos computadores e livros. Também adquiriu máquinas de costura, e, com isso, está produzindo bonecas de pano negras que usam turbante seguindo uma linha visual étnica. É válido ressaltar que a boneca de pano segue um imaginário da infância dos comunitários. Inclusive, na festa da consciência negra em novembro de 2014, foi reproduzida uma brincadeira chamada “o batizado das bonecas” que era muito popular entre os mais antigos.

Nesse espaço da Associação também havia um fogão industrial, usado para produção de comidas típicas da comunidade quilombola da Rasa, para serem vendidas em eventos como o Festival Gastronômico de Búzios ou o encontro de comunidades quilombolas que teve no ano de 2014, na Fazenda da Machadinha em Quissamã, ou mesmo em eventos organizados por eles. Hoje, como eles não possuem mais esse espaço físico, esses materiais estão espalhados em diversas casas dos remanescentes de quilombo, até que a comunidade possa reunir tudo em uma nova sede.

1.5. Aspectos da religiosidade dos quilombolas no bairro da Rasa

A comunidade quilombola da Rasa possui cerca de pouco mais de quatrocentas famílias. Foi percebido que em ocasiões de interação pública, dentro desse quantitativo de pessoas, ocorre uma maior adesão da comunidade quilombola geral. Em observação de conversas informais entre os quilombolas mais presentes na Associação, bem como nas ocasiões formais de entrevista, percebi que o perfil religioso da Rasa é composto basicamente por pessoas sem religião ou evangélicos de diversificadas denominações. Não percebi presença de outras crenças religiosas.

Foi descrito pelos quilombolas que no passado havia uma maior diversidade religiosa dentre eles na Rasa, como o catolicismo e praticantes de religiões de matriz africana. Também foi relatado e observado que dentre as

igrejas evangélicas, a que tem maior pertença quilombola é a Assembleia de Deus, Ministério de Madureira.

Essa instituição religiosa está localizada na praça da Rasa, em frente à igreja católica de Santo Antônio. Isso se deve ao fato de esta ter sido a primeira igreja evangélica da Rasa, com sua gênese atrelada a um remanescente de quilombo, ainda na década de 1950, antes da migração massificada para o local.

Na época da instalação da Assembleia de Deus, a Rasa era marcada pela ocupação de apenas dois grupos, os descendentes dos negros escravizados e os nativos brancos dos arrendatários da fazenda jesuíta Campos Novos. O grupo de brancos ocupavam o espaço religioso católico no espaço físico da igreja. Já os negros católicos, expressavam sua religiosidade em festividades do calendário cristão, mas isso ocorria no espaço público.

Desse modo, o surgimento da AD na Rasa se deu por intermédio de um negro, imprimindo um caráter de coesão para o grupo que passou a identificar essa instituição religiosa como a “igreja dos negros”. Atualmente, caminhando pelo bairro da Rasa é possível identificar apenas uma igreja católica, a de Santo Antônio, e várias igrejas evangélicas: Igreja Maranata, Comunidade Evangélica Cristã Vida Nova, Deus é Amor, Universal do Reino de Deus, Metodista, Batista, entre outras. São tantas ADs que certa vez ao utilizar os serviços de um mototáxi usei como indicativo de endereço “Assembleia de Deus”, e ele me respondeu que essa referência não era válida, pois, “a cada esquina há uma Assembleia, moça”, disse o rapaz para mim.

Durante minhas observações e interações no campo de pesquisa fui informada pelos quilombolas que não haveria mais espaços de religiões de matriz africana no bairro da Rasa. Mas em 2015, durante uma festa promovida pela Associação, em comemoração ao Dia da Consciência Negra, uma sacerdotisa do Candomblé foi convidada para falar de resistência da cultura negra.

Por conta dessa lembrança, em uma entrevista em janeiro de 2020 com Soninha, tesoureira da Associação, perguntei sobre esse episódio da festa e inquirei sobre essa sacerdotisa. Fui informada que sua participação tinha sido a convite de dona Vera, e fui instruída sobre a provável localização da casa de Candomblé que essa dirigente espiritual estabeleceu na Rasa. Saindo da casa

de Soninha fui para casa de dona Vera, que não estava. Dessa forma decidi procurar o terreiro de Candomblé por conta própria, sem melhores detalhes da localização, acreditando que minhas próprias referências visuais de uma “casa de santo” seriam capazes de mostrar onde esse espaço se estabelecia.

Nessa busca, andei por cerca de pouco mais de duas horas pelas intermediações informadas, perguntando para desconhecidos onde era um “terreiro de Candomblé por ali”, pois não consegui identificar o local. Poucos me deram uma resposta, mas dois homens me deram indicações do local, ambas erradas. Abandonei a missão e voltei para casa de dona Vera, que já havia chegado. Ela me informou que o local é escondido, e que por isso não consegui encontrar.

Dona Vera então se prontificou a combinar um retorno para eu conversar com a dirigente da casa de Candomblé, para saber como foi a experiência dela em participar de um evento dentro de um quilombo liderado por pentecostais. No entanto, não conseguimos contato, a casa havia sido fechada. Essa dificuldade em achar um espaço religioso que sempre foi claramente identificável para mim, diz que o contexto no qual ele está inserido é hostil com essa manifestação religiosa. Fora a menção dessa casa de candomblé, não consegui identificar outro espaço de religiosidade de matriz africana.

Tanto dona Vera, quanto Soninha, me estimularam a procurar a casa de Candomblé e conversar com a mãe de santo, mesmo ambas sendo pentecostais. Essa disposição representa o caráter diplomático e desmistificado das lideranças em relação às diferenças, mesmo que seja reconhecido que houve abandonos relativos às expressões culturais de matriz africana no passado.

Carmo (2018) afirma que houve sim o abandono por parte dos quilombolas, de práticas culturais estabelecidas ainda no passado escravocrata, como a Capoeira, a Folia de Reis ou o Jongo, em prol da religião evangélica na comunidade da Rasa. Segundo a autora, expressões culturais de matriz africana são fundamentais na construção identitária quilombola do sudeste. Ela salienta que:

No RTID da Comunidade de Rasa, Bloco 4, relacionado às manifestações culturais da comunidade, o jongo é citado como

uma das tradições culturais de expressão na comunidade, juntamente com prática da capoeira e a festa do Rei de Boi, que “foram asfixiadas pela religião protestante” (CARMO, 2018, p. 5)

De fato, isso foi constatado em todos os anos que mantive contato com os quilombolas da Rasa. Ao longo da pesquisa de campo, houve relatos de abandono de práticas culturais por motivos religiosos, o que fica nítido durante as festividades e ações culturais promovidas pela Associação, que busca como estratégia política e ação voltada à valorização cultural do grupo, a articulação dessas expressões culturais outrora abandonadas.

No entanto, também foi observado que, gradativamente, tais práticas que outrora representava um vínculo com as religiões de matriz africana, passaram a ser ressignificadas como expressões da cultura quilombola, o que se traduz na crescente participação da comunidade nos eventos públicos.

Diante dessa mudança é possível interpretar que há centralidade na articulação política quilombola no que tange a essa transformação. Tanto que os primeiros a mudarem de atitude foram os membros envolvidos diretamente com a mobilização política, no intuito de ressignificar simbolicamente as práticas culturais de matriz africana.

Capítulo 2

Quilombolas: discussão, desconstrução e construção

Discutir, desconstruir e construir formulações que remetem ao sujeito político por evocação identitária quilombola, é a proposta do segundo capítulo. O objetivo é problematizar as condições nas quais os remanescentes de quilombo estão imersos contemporaneamente no Brasil, e abarcar a motivação das ações políticas das lideranças da Comunidade Remanescente de Quilombo da Rasa.

Essa finalidade é trabalhada a partir dos usos que o termo “quilombo” teve no Brasil, com a intenção de correlacionar algumas concepções desse conceito com a própria ideia do sujeito quilombola, enquanto negro nos contextos sociais e históricos.

Esse percurso foi construído com enfoque no reconhecimento dos direitos territoriais atrelados às comunidades remanescentes de quilombo, e à construção da mobilização de elementos culturais afro-brasileiro, como meio de articulação política, extrapolando a questão da posse territorial e se dimensionando no âmbito simbólico de ressignificação desse grupo.

Os termos que remetem ao quilombo como “quilombola” ou “remanescente de quilombo”, foram construídos exogenamente a esse grupo, por um corpo teórico de antropólogos, historiadores e também por repertórios erigidos por movimentos políticos/sociais, como o negro e agrário.

Por necessidade burocrática, tanto de uma autodeterminação quanto de um laudo antropológico para mobilizar o processo de titulação territorial, os de remanescente de quilombo passaram a se reconhecer por uma perspectiva nova, como sujeitos de direitos. Eles compartilham uma trajetória em comum e, ao mesmo tempo, diferenciada dos demais negros brasileiros, como afirma Lifschitz (2008), quando discorre sobre o conceito de “neocomunidades” ao analisar os remanescentes de quilombo de Conceição do Imbé, em Campos dos Goytacazes:

[...] processos de reconstrução simbólica que colocam em pauta a delimitação de suas fronteiras, através da

ressignificação e da seleção de símbolos do passado. Esta seleção implica que, deste repertório de símbolos historicamente constituídos, referentes a suas práticas e expressões rituais, linguísticas, políticas e poéticas, serão realizadas hierarquizações e exclusões (LIFSCHITZ, 2008, p. 154).

Debater a conceituação contemporânea de quilombo, problematizando as diversas significações atribuídas a esse termo ao longo da história, é uma maneira de construir uma ideia do remanescente de quilombo orientada para a realidade. Isso porque leva-se em consideração a diversidade identitária interna aos sujeitos quilombolas em relação à demanda pragmática de sinalizar uma identidade concebida exogenamente a essas pessoas.

Os remanescente de quilombo gerenciam a manifestação dessa identidade nas práticas sociais, em interface a outros papéis sociais já desempenhados por essas pessoas, seja no âmbito geracional, de gênero, identidade religiosa, rural, urbana, ou no fato de serem negros em uma sociedade racista.

Desse modo, este trabalho entende que o sujeito não é obrigado a evocar direitos sociais por meio da identidade quilombola, mas o faz de maneira consciente. São diversos os fatores que cerceiam suas vidas, mas a autonomia social, por meio da capacidade de se apoderar e ressignificar sua representação na sociedade, a partir da condição de igualdade social reconhecida pela efetivação do direito social, coloca em voga as limitações institucionais e as estigmatização simbólicas sofridas por estes sujeitos.

2.1 Quilombos: da historiografia ao reconhecimento legal

No Brasil o quilombo passou por diversas conceituações em momentos históricos distintos. A primeira definição que se tem registro foi esclarecida em 1740, definida pelo Conselho Ultramarino ao Rei de Portugal como “toda habitação de negros fugidos que passem de cinco, em parte despovoada, ainda que não tenham ranchos levantados” (CARVALHO *et al.*, 2002, p. 2).

Nessa fase, mesmo sem a instituição da propriedade privada, o quilombo se constituía como uma ameaça ao esteio econômico do Brasil

Colônia e à exploração por meio do trabalho escravo. A busca pela contenção dos quilombos mobilizou forças contrárias a esse movimento, como milícias centralizadas nas atividades fundiárias, que se organizaram para combater tais grupos. O quilombo era criminalizado, objeto de repressão do Estado (MOTA, 2009).

Souza (2015) expõe que o historiador português Joaquim Pedro de Oliveira Martins (1845-1894) designou ao quilombo de Palmares⁹, o título de Tróia Negra, se referindo ao episódio da mitologia em que os gregos são invadidos e destruídos por troianos. Sob essa ótica, o quilombo é compreendido como um espaço intermediário entre a barbárie e a civilização. Segundo o Dicionário Literário Afro-brasileiro (1942):

Troia Negra. Expressão (antonomásia) cunhada, segundo Manuel Bonfim, cf. T.E. Skidmore, por Oliveira Martins, ao referir-se a “dura fatalidade da natureza” que teria levado à destruição da comunidade quilombola de Palmares. Se assim chamara o cientista português a Palmares, comparando sua história a uma ilíada, então, suas teses sobre a inferioridade civilizatória dos africanos encerraram uma grande contradição (LOPES, 1942, p. 05)

Conforme o Dicionário da Escravidão (2004, p. 403), o termo “quilombo” se amplia e passa a se relacionar com um pensador clássico brasileiro dos temas relativos ao negro no Brasil, “Troia Negra, assim, o historiador português Oliveira Martins denominou a República do Palmares (V.), designação também usada por Nina Rodrigues no Brasil”. Oliveira Martins e Raimundo Nina Rodrigues (1862-1906), dividiam a ideia de inferioridade dos negros e seu caráter degenerativo, mas Nina Rodrigues não atribuiu nenhuma característica civilizatória aos quilombos. Já Oliveira Martins, reconheceu alguma capacidade organizacional nesses agrupamentos.

Apesar de Nina Rodrigues traçar a inferioridade como justificativa para escravizar, Souza (2015) destaca que nesse período histórico houve autores ainda mais radicais no que tange aos ideais racistas e suas expressões.

9 Palmares é uma das cidades mais tradicionais de Pernambuco. Seu nome recorda a rebelião dos escravos africanos que, de 1630 a 1694 (ou 1697), constituíram um reino ou confederação de quilombos, que recebeu a denominação de Palmares, o quilombo histórico de maior notoriedade no Brasil. Fonte: <https://biblioteca.ibge.gov.br/biblioteca-catalogo.html?id=31383&view=detalhes>

Francisco Oliveira Vianna (1883-1951), por exemplo, apoiou o mito do arianismo, defendeu a existência de diferenças intrínsecas entre brancos e negros, descritas não apenas na esfera da disparidade entre ambos, mas também como elemento nocivo à formação da identidade e da civilização brasileira.

Nesse cenário o negro, sua cor da pele e expressões culturais se configuraram como inimigo civilizatório do Brasil idealizado pela minoria dominante, tecendo nas relações cotidianas tramas simbólicas na representação dessas pessoas na sociedade.

As questões raciais se intensificaram no âmbito da propriedade privada. De acordo com Maringoni (2011), após a independência do Brasil, em 1822, a tensão territorial se agravou entre proprietários que entravam em conflito para angariar mais posses, o que eclodiu, em 1850, na criação da Lei das Terras. Esta lei proibia a ocupação das áreas públicas, regulamentando a aquisição de terras só era possível por meio de compra e venda. Segundo o autor, a medida acabou favorecendo quem já tinha posses a participar desses trâmites.

Esse quadro de concentração territorial não se alterou após a abolição da escravatura em 1888. Entretanto, o resultado dessas condutas evidenciou em uma população de ex escravos sem meios para sobrevivência, sob a influência de uma representação simbólica baseada no estereótipo da inferioridade biológica e ameaça civilizatória (MARINGONI, 2011).

Dessa forma, a criação da Lei das Terras contribuiu para a ampliação da estigmatização negativa do quilombo, que deixou de ser apenas uma ameaça à escravidão e passou a ser um intento contra a propriedade privada. Esse conflito pode ser observado ainda hoje se for levado em consideração o tempo de existência do direito territorial dos quilombolas (artigo 68 da Constituição de 1988) e o quantitativo de titulações efetivadas, que é ínfimo se comparado a concentração territorial.

No entanto, também foi nessa fase da história brasileira que surgiu uma segunda conceituação de quilombo. De ordem republicana, esse termo começou a se formar por volta de 1880. De acordo com Arruti (2008), 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.

Assim, o objetivo era utilizar a população negra para fins republicanos. Por ser um grupo social livre e potencialmente participativo, eles poderiam ser usados para favorecer os interesses econômicos capitalistas, que estavam sendo pressionados por nações que já haviam abolido o sistema escravocrata para produção e comercialização.

É notável que parte da sistematização do pensamento social brasileiro relativo ao tema foi desenvolvido a partir da referência negativa de quilombo, balizada por teorias europeias de evolucionismo social e racismo científico, em que ordenava o negro como inferior em relação aos brancos.

Como demonstra Santos (2015), os primeiros estudos sobre raça no Brasil, foram marcados por um período de mudanças e incertezas relativas à independência nacional; à construção da República; à mudança econômica de um sistema escravocrata para capitalista industrializado; à concentração territorial reduzida a elites já estabelecidas e incapazes de abarcar ex escravos ao projeto de sociedade inspirado em concepções europeias de civilidade. Esse cenário fortaleceu a imagem da população negra como ameaçadora ao ideal de sociedade, como um antagonismo a civilização.

Foi na transição do século XIX para o século XX, mesmo com a abolição da escravatura marcada por um grande quantitativo de pessoas obsoletas no projeto político, econômico e social, que outros estudos relativos ao negro no Brasil começaram a ser desenvolvidos, como um meio de compreender e responder a questões até então desconhecidas.

Novas correntes de pensamentos para compreensão das questões sociais ligadas à raça, ao negro e à problematização da identidade nacional começaram a se manifestar com uma visão mais positiva, e a mestiçagem passou a ser considerada parte da identidade nacional (Schwarcz, 2007). Para esse autor, a cultura brasileira e afro-brasileira começou a fazer parte dos questionamentos e investigações da época. Foi nessa fase que começou a surgir trabalhos como Casa Grande Senzala, de Gilberto Freyre em 1933, se afastando do racismo doutrinário no campo científico, apoiado na noção biológica de raça, e se aproximando da ideia de cultura e suas expressões simbólicas.

Nessa conjuntura o quilombo passou a ser compreendido por uma matriz culturalista que se estabeleceu no pensamento social da época. Arthur

Ramos (1903-1949) passou a descrever o quilombo dos Palmares como um feito heroico da população negra, na tentativa de se organizar em um “[...] estado com tradições africanas dentro do Brasil” (RAMOS, 1971). Na concepção desse autor o quilombo se constrói - analogamente à compreensão do quilombo de Palmares, como um Estado africano no Brasil, oriundo de uma reação de resistência cultural dos povos africanos frente à escravidão imposta pelos portugueses. Desse modo, os quilombos seriam “um caso curioso e instrutivo de fusão da experiência e dos elementos africanos com as imposições do novo meio na formação de um Estado em miniatura, manifestando todos os atributos de uma comunidade civilizada” (RAMOS, 1971, p. 75).

É possível perceber que, ao longo da história, houve reinvenções do conceito de quilombo, e todos associados ao que se produzia em termos do pensamento da construção da civilização brasileira, identidade nacional e concepção do negro nesses contextos. A diferenciação feita entre raça e cultura no desenvolver do século XX não apagou a construção do imaginário do negro na identidade nacional, que permaneceu negativado pois, como aponta Hall (2003), ambos os termos são equivalentes no que se refere à manifestação das diferenças dentro da projeção sociocultural e biológica.

Embora “raça” e “cultura” sejam termos construídos como se servissem a paradigmas diferentes: racismo biológico, pautado nos aspectos físicos *versus* diferenças culturais, baseadas na concepção de etnia, percebe-se que o racismo se manifesta na diferenciação dos valores imposto nas diferenças culturais. Assim, ambos os conceitos, raça e etnia, são categorias em que se operam a mesma lógica (HALL, 2003).

Para Hall (2003), raça é definida como uma construção político social, sem ser uma categoria essencialmente científica, embora ele admita que distinções biológicas, como a cor da pele, tenham sido usadas para justificar e legitimar as desigualdades sociais. Da mesma forma, a etnicidade gera situações de opressão, sendo pautada nas diferenças atribuídas às culturas, de maneira que quanto mais forte é a expressão cultural da etnia, maior é o caráter fixo, aquele passado de geração em geração. Assim, de acordo com a lógica da herança genética. “[...] O referente biológico nunca opera

isoladamente, porem nunca está ausente, ocorrendo de forma mais indireta nos discursos de etnia” (HALL, 2003, p. 71).

Essa problematização, dos conceitos de raça e cultura, abrange a noção de que a segregação por raça e a discriminação por diferenças culturais se articulam em um único movimento, e seguem a mesma lógica excludente de maneira concentrada na população de cor preta no Brasil. dessa forma, é possível inferir que, apesar de Arthur Ramos ou a construção do discurso republicano atribuir valor ao quilombo, essa conceituação se constitui em uma continuidade do pensamento construído por Nina Rodrigues na inserção do negro nos debates pertinentes à identidade nacional e ao projeto civilizatório brasileiro.

Outra mudança no processo de semantização do quilombo no Brasil é observada com a reestruturação na historiografia nacional na década de 1970, quando os movimentos populares ganharam destaque e as populações menos abastadas passaram a fazer parte do interesse da História.

Nesse contexto, o tema quilombo se evidenciou como aspecto que rejeitava a ordem oligárquica e escravocrata, e passou a ser incorporado pelos discursos do movimento negro como símbolo político da afirmação de uma identidade afrodescendente, representada na forma de resistência cultural e física contra a violência da escravidão. Nas palavras de Sanches (2005 p. 22), ocorreu “[...] 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”.

A década de 1970 pronunciou 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, e o projeto das cotas raciais (CARDOSO; GOMES, 2011). Foi nesse contexto que as comunidades negras rurais que eclodiram, em consonância às questões agrárias expostas durante o processo de urbanização e industrialização do Brasil, deram origem ao que contemporaneamente compreendemos como movimento quilombola.

As comunidades negras rurais passaram a ser analisadas como locais que eram resquícios dos quilombos, em que se destacava como principal

característica o sistema de parentesco e a relação secular com a terra. Com isso, houve uma mudança na postura dos discursos raciais proferidos pelo movimento negro, que passou a orientar questões específicas promovidas nessas comunidades negras rurais.

Mota (2009) salienta três dessas orientações que se aglutinaram ao caráter territorial dessas comunidades dentro das demandas agrárias: o destaque que a raça deveria ter nos discursos referentes às desigualdades sociais; a democracia racial como mito, e; o deslocamento da identidade dos negros como miscigenado, brasileiro, para afro.

Diante desse contexto, foi criado dentro do Ministério da Cultura o Departamento de Assuntos Étnicos da Fundação Pró-Memória. Através da mobilização das comunidades negras rurais, em conjunto com o movimento negro em prol das demandas territoriais, que na Constituição 1988, com artigo 68, ficou estabelecido o reconhecimento desses agrupamentos de negros como remanescente de quilombo (ARRUTI, 1997), conferindo a eles o direito territorial. Desse modo, compreendemos que as Comunidades Remanescentes de Quilombo surgiram a partir das comunidades negras rurais, como categoria social que coaduna demandas raciais e agrárias.

De acordo com o portal do senado¹⁰, o Brasil possui sete Constituições desde sua Independência. Nas duas primeiras (1824 e 1891), a propriedade territorial era restrita aos latifundiários remanescentes do processo de colonização portuguesa. A partir de 1934, o direito indígena à posse da terra passou a ser garantido pelo Estado, enquanto somente a partir de 1988 que os grupos de negros foram reconhecidos como detentores de direitos territoriais, o que representou um movimento de justiça latente em relação às dissonâncias deixadas pela escravidão e seu processo de abolição.

Nesse sentido, o reconhecimento quilombola no artigo 68 da Constituição Federal de 1988, representa uma vitória para os movimentos negro e agrário, o que sinaliza uma maior pluralização brasileira pertinente aos temas e demandas nacionais.

Além do artigo 68 da Constituição de 1988, os remanescentes de quilombo são cingidos no artigo 215, que prevê a obrigação do Estado em zelar

10 <https://www12.senado.leg.br/noticias/glossario-legislativo/constituicoes-brasileiras>. Acesso em 03/01/2020.

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 estabeleceu-se que: “Ficam tombados todos os documentos e os sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos”. Portanto, ambos os artigos garantem o direito à cultura própria das expressões de matriz-africana

Todavia, esse processo que reconhece o quilombola não foi linear, houve várias redações até institucionalizar o termo “remanescente de quilombo”. Sanchez (2005) ressalta que diante dos processos que mostram o percurso da construção do artigo 68, é possível identificar a participação efetiva do movimento negro nesses rascunhos e projetos.

A proposta de inserção das comunidades remanescentes de quilombo foi levada aos debates da Assembleia Constituinte por entidades do movimento negro, formalizada pelo, então, Deputado Carlos Alberto Caó (PDT-RJ) e Benedita da Silva (PT-RJ), apresentada sob a rubrica de Emenda Popular em 20 de agosto de 1987. A proposta previa a titulação das terras aos remanescentes de quilombo. Além disso, Sanchez (2005) reconhece outras portas de inserção do remanescente de quilombo na Constituição de 1988:

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:

“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, 2005, p. 24).

Mesmo que haja essa abertura constitucional para os remanescentes de quilombo, a efetivação do artigo 68 passou, e passa, 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. Em 1999, a regulamentação territorial passou ser tarefa destinada ao Ministério da Cultura, o que é interpretado como um posicionamento do Presidente da época, Fernando Henrique Cardoso, de não realizar desapropriações para assegurar a titulação das terras de quilombo.

Sob essa mesma gestão, foi criado o decreto número 3.912, de 10/09/2001, que regularizou a situação do processo para obtenção do título territorial e impôs regras que atravancam a aplicabilidade desse direito. Primeiro, porque foi instaurado um prazo limite de um ano para a reivindicação de titularidade do território, a partir da promulgação do decreto, o que não deixou muito tempo hábil para organização do grupo para se articular em prol do direito; segundo, porque deveria haver comprovação de no mínimo 100 anos de ocupação territorial (ARRUTI, 2008). Além disso, outra questão é apontada por Figueiredo (2011):

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 (FIGUEIREDO, 2011, p. 18)

No ano de 2003, sob a gestão do presidente Luiz Inácio Lula da Silva, foi promulgado 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 fossem reconhecidas enquanto remanescente de quilombo.

Nesse caso, a emissão dos certificados de reconhecimento desses grupos como quilombolas, seria de responsabilidade do Ministério da Cultura, por meio da Fundação Cultural Palmares, deixando a cargo do INCRA os procedimentos administrativos e ações de regularização fundiária¹¹.

Outras medidas estavam previstas no decreto 4887/2003, como o artigo 19, que previa a criação de um Comitê Gestor formado por 17 Ministérios e 3 Secretarias Especiais da Presidência da República, cuja missão seria elaborar um plano de “etnodesenvolvimento”, destinado aos remanescentes das comunidades dos quilombos. Esse plano foi elaborado e gerido pela Secretaria Especial para Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR).

Também no governo Lula, as comunidades remanescentes de quilombo tiveram avanços significativos no cerne das políticas públicas. A primeira delas foi o “Programa Fome Zero”, depois o “Programa Brasil Quilombola”¹², que visa alterar as condições socioculturais dos remanescentes. A Fundação Cultural Palmares (FCP) editou, por meio da Portaria 98/2007, uma regulamentação para o Cadastro Geral de Remanescentes das Comunidades dos Quilombos, que tornou o processo de inclusão no cadastro para certificação como comunidade remanescente de quilombo.

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

12 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/

Foi nesse contexto institucional que no ano de 2005, com a criação da Associação, que a Comunidade Remanescente da Rasa iniciou seu percurso legal na direção do reconhecimento público da sua identidade étnica e efetivação da titulação territorial do espaço ocupado por eles desde a escravidão.

Desse modo, é observado que desde o reconhecimento dos remanescentes de quilombo na Constituição de 1988, como oriunda da disputa democrática, que as constantes mudanças que regularizam a efetivação dos direitos quilombolas se transformam em entraves, demonstrando um movimento retrógrado, antidemocrático.

Em 32 anos da existência jurídica da categoria remanescente de quilombo, a Fundação Cultural Palmares declarou que há cerca de 3524 comunidades quilombolas distribuídas por todo território brasileiro. Dessas comunidades mapeadas, 1749¹³ estão com processo para titulação territorial, mas desse quantitativo, apenas 657 constam no quadro geral dos andamentos de processos abertos no INCRA¹⁴. Nesse quadro 44% dos processos estão abertos há mais de 10 anos, 286 comunidades quilombolas estão na fase inicial do Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID), 86 estão em fase de declaração da regularização territorial por decreto no Diário Oficial da União, 158 foram declaradas em portaria, e 127 tituladas.

As titulações territoriais das comunidades quilombolas só começaram a acontecer sete anos após o texto constitucional de 1988. Desde então, apenas 41 comunidades remanescentes de quilombo foram tituladas por órgãos federais. Embora o direito territorial do remanescente de quilombo seja reconhecido no artigo 68 da Constituição de 1988, poucas terras foram tituladas, mesmo com a criação de um aparato institucional dedicado ao processo de titulação. Talvez o motivo seja porque alguns estão vinculados ao extinto Ministério da Cultura, como a Fundação Cultural Palmares, e outros ligados ao Programa Nacional de Reforma Agrária pelo INCRA, demonstrando uma falta de consolidação do processo.

13 <http://www.incra.gov.br/sites/default/files/incra-processosabertos-quilombolas-v2.pdf>. Acesso: 12/12/2019.

14 http://www.incra.gov.br/sites/default/files/incra-andamentoprocessos-quilombolas_quadrogeral.pdf. Acesso: 12/12/2019

No governo de Fernando Henrique Cardoso (PSDB), foram tituladas oito comunidades no período de 1994 a 2002. Durante a gestão de Luís Inácio Lula da Silva (PT), de 2003 a 2010, doze comunidades foram tituladas, e entre elas quatro tiveram o título parcial. No governo de Dilma Rousseff (PT), no período de 2011 a maio 2016, foram tituladas 16 propriedades de terras, e destas, 15 foram tituladas parcialmente. Na presidência de Michel Temer (PMDB), do período de maio de 2016 a setembro de 2018, titulou-se 5 comunidades, dentre as quais quatro foram titulações parciais¹⁵.

A atual gestão da Presidência da República (2019-2023), com Jair Messias Bolsonaro (sem partido), estabeleceu medidas que podem comprometer os processos de reconhecimento e de titulação das comunidades remanescentes de quilombo. Isto devido à reestruturação de órgãos de primeiro escalão como o INCRA, que é responsável, à nível federal, pelo processo de titulação submetido à Secretária especial de Assuntos Fundiários (SEAF) do Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento (MAPA)¹⁶.

Essa potencial ameaça ocorre devido ao fato de a SEAF ser dirigida pelo presidente licenciado da União Democrática Ruralista (UDR), uma organização criada na década de 1980 em reação contrária ao movimento de reforma agrária, inclusive ao reconhecimento de territórios étnicos (BRUNO, 1997). Somado a isso, a pasta do MAPA também incorpora a responsabilidade de avaliar e deliberar atribuições sobre questões ambientais vinculadas ao processo de reconhecimento, superlotando a competência desse ministério, e reduzindo o espaço de atuação das demandas quilombolas.

De acordo com o Instituto Socioambiental da ONG Terra de Direitos (2019)¹⁷, na atual gestão presidencial de Jair Bolsonaro (sem partido), houve outra alteração nos órgãos responsáveis pelo processo de reconhecimento da identidade quilombola, que compromete a estabilidade e a continuidade das ações institucionais em prol das demandas quilombolas.

15 Dados disponíveis em: <http://www.incra.gov.br/sites/default/files/incra-processosabertos-quilombolas-v2.pdf>. Acesso: 12/12/2019

16 Dados disponíveis em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2019-2022/2020/Decreto/D10253.htm. Acesso em 15/03/2020

17 <https://terradereitos.org.br/noticias/noticias/o-que-muda-ou-sobra-para-os-quilombos-com-a-reforma-de-bolsonaro/23011>. Acesso em 03/02/2020.

A Fundação Cultural Palmares passou a fazer parte do Ministério da Cidadania, que incorporou os Ministérios do Desenvolvimento Social, Esporte e Cultura, atualmente extintos mas que existiam desde a abertura política em 1985. Essa mudança ministerial dilui a potência de ação desta Fundação, pois deixa de fazer parte de um órgão exclusivamente voltado para as demandas culturais frente a atribuição da FCP, que é iniciar o procedimento fundiário do INCRA, certificando o reconhecimento da identidade cultural remanescente de quilombo.

Outro fator potencialmente prejudicial é a possibilidade de alteração da autoatribuição como etapa inicial do processo de titulação. Ressalta-se que teve sua legitimidade questionada neste processo, e foi avaliada pelo Supremo Tribunal Federal (STF) em fevereiro de 2018, no julgamento de constitucionalidade do Decreto 4887/2003. Embora o STF tenha reconhecido que a autoatribuição não é motivo de indagação da idoneidade do processo de titulação, a ação foi ajuizada pelo Partido da Frente Liberal (PFL)¹⁸.

Nesse sentido, em entrevista publicada em janeiro de 2019, pela Organização de Direitos Humanos, e Terra de Direitos¹⁹, o coordenador responsável pela Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (CONAQ), interpretou o cenário político atual como desfavorável às causas quilombolas: “A sinalização é de enterrar o processo de titulação dos territórios quilombolas, diminuir o status do INCRA, um órgão estratégico não só para a titulação, mas também para a governança fundiária do país” (MORAES, 2019, p. 32). Ele antevê com esse remanejamento dos órgãos federais responsáveis pelo processo de titulação, a possibilidade de desrespeito às demarcações e titulações territoriais por parte dos interessados no agronegócio, “Isso vai permitir que os fazendeiros possam mandar e desmandar no processo de ocupação e grilagem” (MORAES, 2019, p. 31).

Diante dessas conjecturas, os remanescentes de quilombo hoje, como categoria jurídica a partir da constituição de 1988, têm o reconhecimento da sua identidade vinculada conceitualmente ao passado histórico, que possui uma relação com o contexto presente (O'DWYER, 2002).

18 <http://www.stf.jus.br/portal/cms/verNoticiaDetalhe.asp?idConteudo=369187>. Acesso em 03/02/2020.

19 <https://terradereitos.org.br/noticias/noticias/o-que-muda-ou-sobra-para-os-quilombos-com-a-reforma-de-bolsonaro/23011>. Acessado em 21/12/2019.

O sentido atribuído pelo passado no presente pode ser compreendido como um pequeno reconhecimento da dívida histórica deixada pela escravidão no Brasil às populações negras, traduzido no direito territorial. Todavia, ocorre uma pequena efetivação desse direito, e a relação histórica da concentração territorial em uma pequena elite brasileira, frente ao processo de abolição da escravatura, é marcado por desníveis sociais em relação à população negra, que deixou de ser escravo para ser indigente.

Desse modo, é notável que apenas criar aparatos legais para o reconhecimento do direito não garante sua execução, pois sua implementação esbarra em construções simbólicas, que categorizam a população negra no processo de efetivação desse direito por parte de quem opera os aparatos legais.

2.2 Construindo o quilombola: uma concepção contemporânea de quilombo

Pela trajetória histórica brasileira é possível observar mudanças no significado de quilombo, desde sua primeira conceituação. Se antes tinha conotação negativa, vista como objeto de repressão do Estado, com o passar do tempo, o quilombo tornou-se motivo de orgulho e símbolo da identidade para o movimento negro, guiando as ações do movimento quilombola até serem reconhecidos como sujeitos de direito étnico em direção à titulação territorial.

A primeira definição remonta ao Brasil colônia, em que o quilombo era apresentado como fenômeno que deveria ser extinto, por representar uma ameaça à ordem nacional. A segunda terminologia se refere à construção de uma ideia culturalista e republicana. A terceira também tem um viés cultural, mas foi articulado pelo movimento negro, coadunando as resistências cultural e política, elencando as características culturais de matriz africana como expressões de liberdade, e legitimando sobrevivência da cultura negra frente às forças opressoras da escravidão.

Arruti (2008) aponta que há relação do movimento negro na construção de um ideário de quilombo. O autor o compara com micro Áfricas no Brasil, com o objetivo de remeter à liberdade essencial do povo preto, em referência a

um período anterior à escravidão. Essa construção simbólica também é um fator capaz de determinar os sinais diacríticos que sinalizam uma comunidade enquanto remanescente de quilombo.

Hoje, a partir do art. 68 da Constituição de 1988, o termo quilombo se refere aos grupos de predominância negra, inseridos em diferentes contextos locais, que possuem relação secular com o uso comum do território que ocupam, seja pela permanência pacífica ou resistente de ex escravizados que permaneceram no local após a abolição da escravatura, e também pela compra da terra por negros libertos.

Nesse contexto que define os sujeitos de direito por evocação da identidade diferenciada quilombola, articula-se outra forma de conceitualização de quilombos, compreendida sobre um viés antropológico de etnicidade, como a constituição de limites identitários elucidado por Barth (1998).

Contemporaneamente se operam as políticas públicas, a partir desse conceito que não precisa ter necessariamente o compromisso da reprodução do passado, como meio de sinalização do grupo como unidade étnica:

O fato de o pressuposto legal estar referido a um conjunto possível de indivíduos ou atores sociais organizados em conformidade com sua situação atual permite conceituá-los, sob uma perspectiva antropológica mais recente, como grupos étnicos, que existem ou persistem ao longo da história como um “tipo organizacional” segundo processos de exclusão e inclusão que permitem definir os limites entre os considerados de dentro e de fora. Isso, sem qualquer referência necessária à preservação de diferenças culturais herdadas que possam ser facilmente identificáveis por qualquer observador externo, supostamente produzidas pela manutenção de um pretenso isolamento geográfico e/ou social através do tempo (O'DWYER, 2002, p. 14).

A etnicidade é orientada por meio das diferenciações explicitadas nos sinais diacríticos de um grupo em detrimento a outros e, nesse processo de diferenciação, é a autoatribuição que dirá quem faz ou não parte do conjunto. Desse modo, compartilhar a mesma cultura não é a causa ou condição que determina a etnicidade e sim a consequência. Os sujeitos étnicos devem assumir seus atributos no processo de interação: “Os grupos étnicos são categorias adscritivas (é essa palavra mesmo?) e de identificação, que são

utilizadas pelos próprios atores e têm, portanto, a característica de organizar a interação entre os indivíduos” (BARTH, 1976, p. 10-11).

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. Quanto maior for a interação que esses grupos estabelecerem, maior será a contrastividade (é essa palavra mesmo?), 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, 1976, p. 13).

A noção de auto atribuição étnica, aliada ao direito territorial, corresponde à nuance que constrói a conceituação do quilombo contemporaneamente. Essa conceituação passa a ser um meio de expressão político representativa, necessária à fixação das diferenças culturais pertinentes ao grupo que se autointitula quilombola, que garantirão direitos a essa população e que articula como ferramenta política as construções anteriores do termo quilombo, seja negando ou se aglutinando a eles como

[...] 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).

O processo de atribuição de direito às comunidades remanescente de quilombo pluraliza o campo de disputa política nacional, em que a autoidentificação tornou-se um posicionamento político quando o Estado direcionou as políticas voltadas à multiculturalidade e ao pluralismo da nação.

Essa pluralização conflui em uma etnogênese, não no sentido de recuperar etnias, mas na direção de uma estruturação de consciências

individuais e de uma identidade coletiva, compondo uma oposição ao processo de etnocídio, como a extinção de um modo de vida. 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 (ARRUTI, 1997):

[...] 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).

O contorno antropológico de quilombo destaca sujeitos coletivos que se mobilizam a partir dos conflitos fundiários, oriundos da organização do sistema escravista. Essa semantização da Antropologia se distancia dos modelos estereotipados desse termo, seja enquanto um lugar de refúgio para os indigentes sociais, ou como ideia mitificada do quilombo de Palmares, construído sob um viés de formação política para fortalecer a construção simbólica da identidade negra no movimento quilombola.

As comunidades quilombolas hoje podem ser entendidas como grupos de negros que tiveram seus antepassados escravizados, que possuem relação secular com o território, vinculando o uso e a apropriação desse espaço como o modo de se situar no mundo.

Hoje, esses sujeitos se mobilizam politicamente para terem seus direitos assegurados, seu valor simbólico reconhecido, sem necessariamente reproduzir com o mesmo sentido, expressões culturais ou modos de vida do passado, idealizados por uma concepção de quilombo que remete a grupos étnicos “puros”, que reproduzem um modo de vida de matriz africana anterior à escravidão.

Os remanescentes de quilombo reais são uma coletividade, eles resistiriam ao tempo, permanecendo no espaço, independente das circunstâncias sociais. No entanto, essa resistência não representa necessariamente a reprodução da vida na África, que remonta a um período anterior à escravidão enquanto ideal de liberdade, e sim uma vida e uma trajetória compartilhada coletivamente que se construiu a partir da escravidão,

na articulação pela igualdade social, buscando alcançar a liberdade de existir como se é.

Para a Associação Brasileira de Antropologia (ABA), 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 conceito. Hoje o termo não é um conceito fechado, mas legalmente é operado a partir da Constituição de 1988, como uma categoria jurídica de remanescente, cuja criação dos artigos 68, 215 e 216, gerou uma mobilização de elementos culturais e identitários que permitiram trazer à tona uma origem em comum, pois quando os sujeitos se evidenciam enquanto remanescente quilombola, passam a refletir uma identidade, uma cultura e um determinado modo de atuar politicamente (ARRUTI, 1997).

Esse modo de existir e atuar é construído não apenas pelas demandas burocráticas para regularização fundiária, mas também por toda articulação simbólica que tem sido construída e desconstruída desde sua primeira conceituação, para que esses grupos sejam identificados como diferenciados no contexto ao qual se inserem.

Desse modo, percebo que o processo de reconhecimento da identidade quilombola cria uma questão, pois, mesmo que os quilombolas se direcionem para o futuro com a titulação territorial e a efetivação de um projeto político instituído na Constituição de 1988, os sujeitos esbarram em construções simbólicas que interferem na dinamicidade do processo de reconhecimento exemplificado no baixo contingente de titulação, assim como precisam articular elementos identitários construídos em um passado paradoxal à realidade que esses sujeitos são criados institucionalmente.

Nesse sentido, a movimentação em relação a uma reminiscência comum ao quilombo, remete a um rearranjo do passado, uma reapropriação de hábitos e costumes. É um reconhecer, um conhecer de novo os elementos identitários, mas sob um viés que desconstrói o negro como elemento de contaminação cultural, e o reconstrói como valoroso no quadro de referência nacional, agregando-os em seu processo de emergência política traduzido na institucionalização do direito, “[...] 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).

Nessa acepção, o termo remanescente serve para dar uma maior abrangência àqueles que detêm uma herança cultural, mas que estão em desajuste por não reproduzirem a vida de seus antepassados, mas que também não foram totalmente absorvidos pelo modelo cultural hegemônico.

No contexto brasileiro, foram as mudanças políticas face às disputas pela terra que fizeram emergir o remanescente de quilombo como grupos políticos. Eles encontraram em suas particularidades culturais o meio para continuarem existindo, e a titulação territorial para garantir as práticas coletivas referentes ao território que ocupam e obterem estima por serem quem são.

A locução dessa territorialidade não está centrada no aspecto material da titulação das terras. Ela está constituída nos traços de memória que abarcam a dimensão simbólica e identitária, em que o título territorial se faz necessário, tanto para dar condições que essas expressões continuem existindo, sendo valorizadas em suas especificidades, quanto como um meio de aplacar a necessidade de reparação histórica ao qual os quilombolas estão submetidos, seja por serem negros, trabalhadores rurais, ou os dois de forma associada.

As demandas quilombolas não se resumem a uma questão de redistribuição dos bens públicos a partir do reconhecimento de determinada identidade pelo Estado. É observado que a inserção social dos quilombolas através da luta pelo reconhecimento, representa um passo na direção da realização do indivíduo para além da esfera material, em que o ser humano possa ser identificado e se identificar positivamente no contexto ao qual está inserido.

Desse modo, pode ser compreendido que o reconhecimento público da identidade quilombola em uma sociedade pluralizada e racista, vai além do acesso material, faz parte da formação das subjetividades, nas projeções de si no mundo, por um grupo que foi marginalizado em boa parte do reconhecimento legal, institucional, brasileiro.

Mesmo que no Brasil tenha sido adotado a perspectiva que considera a pluralidade para estruturação de um plano político democrático na Constituição de 1988, reconhecendo valor nas diversas etnias e operacionalizando os direitos desses grupos por meio da autoatribuição, é observado que na prática das comunidades remanescentes de quilombo nacional, não basta que haja esses elementos teórico para transformar essas pessoas em sujeitos políticos e nem terem assegurados seus direitos. É importante destacar a necessidade dos remanescentes de quilombo em se engajarem, se apropriam do espaço público pela causa coletiva.

Nesses termos que sinalizam a necessidade de engajamento público por parte dos remanescentes de quilombo, nesse processo de buscar realizar a liberdade de existência proporcionada pela ideia de igualdade social, há a necessidade de lidar com os limites dessa movimentação. Portanto, é necessário que haja uma plasticidade identitária quilombola para atuar nos contextos de articulação política, é preciso exercer uma forma para ser reconhecido. Os remanescentes de quilombo precisam representar, num sentido não só político, mas teatral, esse novo papel operado a partir de uma mudança na ideologia dominante (PEGONIL, 2011), para que se possa articular a identidade étnica por meio da diferenciação.

Essa concepção torna plausível inferir que essa remanescência quilombola também é, em certo grau, uma forma de estereotipação. Esse termo abarca uma série de ideias pré-concebidas do que seria um quilombo, em que a trajetória dessa construção está além do contexto constitucional de 1988, com influência culturalista do movimento negro, e da elaboração antropológica que estreita os vínculos dessa comunidade com a posse territorial.

Esse quadro de referência que forma um ideário da identidade quilombola, não se desvincula totalmente de uma imagem do quilombo atrelado a todas as concepções atravessadas ao longo do tempo. Ainda permanece a

ideia de terra de direito, resistência cultural afro-brasileira e também um espaço que remete aos antigos refúgios isolados, um ambiente romantizado e exótico, onde não se observaria rupturas no tempo.

Fabio Reis Mota (2009) descreveu 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 tem a intenção de sinalizar a comunidade como étnica, com um quadro de referência que remete ao “ser quilombola”. Na comunidade, essa é uma escolha consciente para trazer visibilidade, uma estratégia política que serve como meio para atrair recursos e manterem presença territorial. Não basta se reconhecer, é preciso ser reconhecido por aqueles que confluem com o meio: pesquisadores, Estados, agentes étnicos, antropólogos, turistas. Essa visão corrobora com essa construção simbólica explícitas na estética quilombola:

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 (MOTA, 2009, p. 93).

Na prática das comunidades quilombolas, a sinalização estética é um importante recurso no caso das comunidades que sofrem ameaças externas, como disputas judiciais em torno do território, ou por invasões causadas pela expansão urbana e especulação imobiliária.

Os remanescentes de quilombo querem/precisam parecer quilombola e estabelecer fronteiras étnicas, ou seja, criar limiares não geográficos por meio de formas marcantes do comportamento para estabelecer limites entre quilombolas e não quilombolas:

[...] 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).

Esse tipo de comportamento é descrito como “quilombices” (MOTA, 2009). Esse autor determina que tais expressões culturais estão além do estereótipo, que induzem um movimento unilateral, de cima para 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 o usam a seu favor, ou nas palavras de Sanchez (2005, p. 41) 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”.

As quilombices são expressões públicas utilizadas como recurso mediante o quilombo na contemporaneidade, 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, ou até mesmo a demarcação do território pelo INCRA, não garante em nada a preservação do território e dos direitos das comunidades quilombolas atuais.

As identidades sociais do quilombola se determinam de acordo com um jogo entre elementos mais ou menos capazes de se formarem. 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 do remanescente de quilombo pode ser entendida como uma “obra aberta”²⁰, cuja elaboração se constrói mediante o outro, e as conjecturas sociais em um movimento de interação. Não há uma única forma para que os quilombolas possam se dedicar às suas demandas políticas, e a cada instante esses sujeitos podem se servir de outras

²⁰ 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.

articulações, de acordo com as nuances contextuais no eixo que essa categoria representa.

Esse grau de fluidez na construção da forma e da estética que determina o quilombola só é possível, mediante a concepção de que a construção das identidades não provém de uma única origem (HALL, 2000), assim como a gênese da categoria quilombola. As comunidades remanescente de quilombo são uma criação social, e essa identidade não se forma a partir de universalização. Generalizar esse processo pressupõe servir a uma lógica, que não necessariamente representa as necessidades e interesses dos sujeitos em questão, além de incidir na negação de múltiplas formas de se identificar e de manifestar a identidade quilombola no contexto brasileiro.

Desse modo, é possível concluir que a identidade étnica do remanescente de quilombo se constrói no movimento da projeção de um futuro em eminência, a partir de uma evocação do passado coletivo pelos quilombolas.

Quando a Constituição de 1988 foi criada, em um momento de institucionalização de direitos, também foram institucionalizados sujeito. O termo quilombo é capaz de reelaborar antigos grupos sociais a partir do reconhecimento do Estado em relação a esses sujeitos, ou seja, como forma de conhecer de novo o quilombo, tanto no contexto nacional como na sua realocação dentro do projeto político instituído.

Capítulo 3

Para além do religioso: pentecostalismo como expressão social

O terceiro capítulo expõe o conjunto de circunstâncias que permeiam o surgimento do pentecostalismo, e as características dessa religiosidade para compreender o sucesso da expansão pentecostal no Brasil. Esse segmento religioso é analisado como reflexo do cenário social brasileiro que se reproduz na Comunidade remanescente de Quilombo da Rasa, Armação dos Búzios-RJ, marcado por desigualdades e tensões raciais.

Após uma década do centenário do pentecostalismo no Brasil, esse movimento religioso vem mantendo uma crescente história em termos quantitativos de fiéis, números de igrejas, inserção midiática e em representatividade política, o que é interpretado como figurativo de um quadro de mudanças sociais e religiosas no Brasil.

Isso porque a fixação e a expansão do movimento pentecostal são compreendidas como vinculadas a territórios onde o poder público tem pouca inserção, mantendo, desde sua origem, um papel de rede assistencialista, capaz de oferecer sentidos e soluções diante de construções sociais desiguais e conflituosas.

Esses fatos que tangenciam a gênese pentecostal mantêm essa denominação religiosa intensamente presente na população negra brasileira, marcada pelas dissonâncias oriundas de trezentos anos de escravidão. Os problemas de desigualdade não foram solucionados em cento e quarenta anos de uma abolição da escravatura, problemas estes, resultado de uma abolição realizada de maneira incapaz de inserir a população negra no projeto político e econômico da sociedade brasileira.

Para abarcar essas problematizações foi feita uma retrospectiva histórica com o objetivo de entender os contextos que deram origem ao pentecostalismo, até sua chegada e inserção no Brasil. É preciso compreender as raízes que alimentam o que contemporaneamente reconhecemos como movimento pentecostal, para elucidar a integração desse segmento religioso na Comunidade Remanescente de Quilombo da Rasa.

3.1 O pentecostalismo na comunidade quilombola da Rasa

Falar de pentecostalismo na Comunidade Remanescente de Quilombo da Rasa neste trabalho, é se referir à denominação religiosa da Assembleia de Deus (AD), Ministério de Madureira. Isso porque esta foi a primeira igreja evangélica do bairro da Rasa, em Armação dos Búzios-RJ, e sua gênese na década de 1950, está atrelada a um quilombola. Nesse período o local era remoto e habitado apenas pelos descendentes caucasianos dos arrendatários da Fazenda Campos Novos, e pelos negros descendentes dos homens escravizados que permaneceram no local após a abolição da escravatura, mas que hoje são reconhecidos como remanescentes de quilombo.

Além disso, por essa pesquisa se delimitar às ações das lideranças quilombolas da Rasa, essa instituição religiosa também ganha centralidade, pois é a denominação compartilhada por essas pessoas desde a juventude. A denominação da Assembleia de Deus, Ministério de Madureira, na Rasa, foi identificada como a possuínte de maior concentração de quilombolas. O Ministério de Madureira surgiu no subúrbio do Rio de Janeiro, em 1941, com Paulo Macalão. E em 1953 foi construída sua catedral gótica no bairro de Madureira. A partir disso, o Ministério de Madureira cresceu para outros bairros periféricos do Rio de Janeiro (SANTOS, 2009).

Essa denominação da Assembleia de Deus se destacou muito em sofisticação frente às demais Assembleias do país, e isso é atribuído à origem social e regional do fundador desse ministério, pois Macalão era gaúcho e seu pai general do exército brasileiro (AVILA, 2006). Esse histórico coaduna com a sensação que tive no primeiro contato que com a Assembleia de Deus, Ministério de Madureira na Rasa, ainda em 2014.

A primeira impressão que tive ao assistir o culto da AD na Rasa, foi a de um lugar simples e modesto em estrutura, mas com uma preocupação estética grande em parecer sofisticada, de uma forma que nem corresponde à realidade da construção. Era ornamentado com cortinas esvoaçantes, púlpito de mogno e mobílias douradas com veludo vermelho para as lideranças presentes no altar, representada por pessoas que tinham uma aparência física e uma

linguagem parecidas com qualquer seguidor no espaço comum no estabelecimento.

Essa percepção foi emblemática no sentido de que a instituição religiosa estava tentando aparentar o melhor, com o pouco que possuía materialmente, como se estivesse explícita a intenção de um direcionamento que levasse quem frequenta aquele espaço a uma perspectiva de melhoria da própria vida.

As lideranças tinham o mesmo rosto de quem não estava no altar. Embora estivesse ocupando uma posição de destaque que se expressava nas vestimentas dos que estavam à frente, como ternos e sapatos alinhados, enquanto os demais estavam bem vestidos, mas com roupas comuns como jeans, camiseta e tênis, a impressão que se passava era a de que qualquer um naquele local teria condições de galgar um lugar de destaque naquele espaço. Era, como se o que separasse a liderança religiosa e o frequentador fosse uma distância curta, muito alcançável e inspiradora. O que tornou claro a carência daquelas pessoas em ter um suporte material e simbólico mais intenso para a localidade e para suas próprias vidas.

A segunda impressão nesse primeiro contato com a Assembleia de Deus na Rasa foi em relação a minha estereotipação frente ao perfil do assembleiano. Adiantei-me em deduzir que encontraria um espaço ultraconservador, com mulheres sem cortar o cabelo, com roupas sem preocupação estética e com foco na não exposição do corpo. Apesar de pensar em uma possível discriminação pelo meu visual tatuado e com *piercing* no septo, ao frequentar o ambiente, nada disso aconteceu.

Assim que cheguei fui recebida por um obreiro, ou seja, um voluntário da igreja, que sorriu perguntando meu nome, se era minha primeira visita e me deu boas vindas. Logo me senti integrada, ao ponto de bater palmas sem perceber durante o culto. As pessoas que ocupavam o espaço da igreja seriam confundidas por mim com qualquer pessoa fora dali, as mulheres de calça jeans, blusa de alça, maquiagem, cabelos cortados e unhas feitas. Essa imagem nada tinha a ver com o que eu esperava encontrar, me mostrando a diversidade no contexto geral das Assembleias de Deus.

Assim que o culto começou, um diácono se levantou da cadeira, desceu do altar com o microfone na mão e veio na minha direção, segurou na minha mão e ergueu meu braço, eu não parava de sorrir. Pelo microfone impostou a

voz para os demais frequentadores e disse que a partir daquele momento minha vida andaria, pois ele tivera uma revelação de que meu nome estaria em uma encruzilhada, embaixo de velas pretas e vermelhas e que, pelo poder do Espírito Santo, todo mal estava sendo cortado da minha vida a partir daquele momento e assim fui abençoada.

Esse momento foi surpreendente, pessoas falavam em línguas²¹, levantavam as mãos, repetiam em tom de voz alta incessantemente coisas como “aleluia”, se excitaram muito com a revelação e a profetização que acontecia diante dos olhos de todos. A interpretação do motivo que me levou ser escolhida, consciente ou inconscientemente, para essa revelação, se deve ao fato de que a AD está inserida em um contexto local de fragilidade social, e que a tendência de quem procura aquele espaço é obter apoio. Como eu era desconhecida, o profeta logo deduziu que eu estaria precisando de suporte, manifestou seu dom e ainda explicou o suposto motivo para me ajudar.

Essa foi a referência mais emblemática das religiões de matriz africana observada por mim na AD da Rasa, pois por menções próprias, sei 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, a todo momento os diáconos e pastores estavam profetizando sobre a vida de alguém e quanto mais revelações eram feitas, mais frenéticos ficavam os fiéis, gritando, falando línguas estranhas, batendo os pés no chão. As profetizações presenciadas dão a ideia de um acontecimento bom, pois só acontecem mediante o Espírito Santo, como um atestado de que caminho que as pessoas estavam seguindo era o correto, que a igreja é confiável, dando esperança na tão desejada mudança através da fé.

Percebi que o discurso se direcionava sempre à transformação, ressaltando que a mudança é algo repetitivamente citado como uma possibilidade almejada, e a cada palavra proferida nesse sentido, era uma onda de bater de pés e palmas, glórias e aleluias ordenadas quase como uma

21 “Falar em línguas” é uma expressão pentecostal que se refere ao ato do crente falar a linguagem do espírito santo.

torcida de futebol que se levanta em coro quando seu time tem algum desempenho louvável durante o jogo. O comportamento coletivo dos frequentadores do culto indicava um desejo intenso de que uma mudança fosse operada em suas vidas, como se ali fosse a última esperança para sua realidade mudar, e se agarravam com força a isso.

Essa mudança foi muito enfatizada como possível mediante a expulsão do demônio da vida dos fiéis, através da fé em Jesus Cristo. A ideia da fé como a chave para virar a realidade, sempre esteve presente nas falas dos pastores e diáconos, como meio para que Jesus pudesse operar os milagres na vida de quem crê nele.

Interpretando o comportamento desses indivíduos no culto, é possível compreender como as pessoas se envolvem profundamente com a religiosidade. Aparentemente, isso ocorre principalmente pelo medo de perder a única chance de uma vida melhor, como se essas pessoas vivessem em uma realidade extrema, uma dualidade de tudo ou nada, produtos de um mundo em que vale tudo.

3.2A origem do movimento pentecostal

De acordo com Leonildo Santos (2005), os primeiros sinais do pentecostalismo ocorreram ainda na Europa, com um movimento de reavivamento da fé protestante em meio às investidas católicas após a Reforma Protestante. Posteriormente, esse reavivamento da fé foi inserido no contexto do Estados Unidos, ganhando assim, um formato mais próximo do que existe hoje como pentecostalismo, mesmo que essa denominação, contemporaneamente, esteja diferente do que foi um dia em princípio.

Ainda de acordo com Santos (2005), mesmo que a história mostre que antes do século XX já havia manifestações religiosas que davam sinais de um pré-pentecostalismo, foi na primeira década do século XX que o movimento pentecostal ganhou forma nos Estados Unidos da América (EUA) e se expandiu para o resto do mundo. Esse momento foi marcado pelo surgimento de outros movimentos religiosos como os mórmons, testemunhas de Jeová, espiritismo e adventismo do sétimo dia.

Nessas circunstâncias, o movimento pentecostal começou a ganhar corpo dentro dos chamados *camp meeting*, que eram encontros religiosos afeitos a igreja Metodista, montados em zonas rurais, e organizados com a intenção de provocar reavivamento religioso por meio de vivências extáticas, como chamadas para receber o “batismo do Espírito Santo”. Essas práticas religiosas causaram confronto dentro dos metodistas, o que originou igrejas autônomas, as chamadas “igrejas *holiness*” (CAMPOS, 2005).

Esses preâmbulos do pentecostalismo são evidenciados com Charles F. Parham (1873-1929), um ex pastor metodista que é uma figura rejeitada na historiografia do pentecostalismo, por causa de acusações relativas à sua vida sexual e inclinações simpáticas ao *Ku Klux Klan*²². Parham se integrou ao movimento *Holiness*²³, fundou o *Bethel Bible College*, na cidade de Topeka, no Kansas, e realizava trabalhos de assistencialismo material e espiritual, aliados a práticas da cura divina, e treinamentos de jovens para serem missionários (VALERIO, 2014).

Para Valério (2014), Parham criou um veículo de propagação das ideias pentecostais, o jornal *The Apostolic Faith*, que publicava notas expondo a necessidade de outro ritual no culto evangélico, a “terceira bênção”. Essa prática não era legitimada por outras denominações, que reconheciam apenas duas bênçãos: a conversão e a santificação. Assim, a “terceira bênção” seria o ato do praticante falar em línguas ao passar pelo batismo do Espírito Santo²⁴.

Parham é tido como o primeiro a desenvolver uma teologia pentecostal, afirmando que “falar em línguas” era uma evidência física do “batismo no Espírito Santo”. Entendia ainda que seus alunos não precisavam estudar outros idiomas, pois a capacitação era dada pelo Espírito Santo, faria com que eles, indo pregar em outras nações seriam compreendidos na língua natal, fazendo alusão bíblica a Atos 2 (VALÉRIO, 2014, p.113)

22 É o nome dado a um movimento de extrema-direita, que defende a supremacia branca, o racismo e ações terroristas contra seus alvos. Teve origem nos Estados Unidos em três períodos distintos, em 1865, depois em 1915 e posteriormente em 1946. Fonte: https://pt.wikipedia.org/wiki/Ku_Klux_Klan.

23 Movimento religioso cristão que se originou na Inglaterra, no fim do século XIX, com a intenção de promover um avivamento da fé por meio de duas etapas, a santificação e o batismo com o Espírito Santo.

24 Essa experiência faz alusão a uma passagem da Bíblia em que os apóstolos de Jesus durante a festa de Pentecostes falaram em línguas incompreensíveis aos humanos pois, segundo eles, seriam originárias diretamente do Espírito Santo.

Outro nascedouro do pentecostalismo foi identificado com um dos alunos de Parham, que assistia suas aulas do lado de fora da sala por ser negro, e por Parham ser racista. Esse aluno foi William Joseph Seymour (1870-1922), filho de ex escravos. Aos 36 anos ele iniciou sua pregação em um templo abandonado da Igreja Metodista Africana em *Azusa Street*, Los Angeles (L.A). De lá saíam “[...] gritos, convulsões, profecias, glossolalias, curas, milagres, prodígios e toda sorte de coisas [...]” (CAMPOS, 2005, p.110). Esse fervor emocional trazido por Seymour, chamou a atenção da sociedade local a ponto de ser feita uma matéria no jornal *Los Angeles Times*, que descrevia os cultos liderados por um negro, e que era composto, em sua maioria, por pobres, negros e imigrantes como uma “sobrenatural babel de línguas” e de uma “nova seita de fanáticos” (CAMPOS, 2005, p.110).

A partir desse momento *Azusa Street* (L.A), onde se estabelecia a pregação de Seymour, passou a receber grupos de cristãos negros e brancos, pobres e ricos, todos em busca de uma vivência com o Espírito Santo, de uma experiência extática capaz de transformar a vida do buscador. Essa confluência de pessoas em busca de transcendência espiritual acometia barreiras sociais contextuais, como a segregação racial e econômica, e foi apontada por Campos (2005), como capaz de romper com “*the color line*”, que é uma manifestação do racismo nos Estados Unidos.

Desse modo, ressaltar a importância dos contextos originários do pentecostalismo nos EUA para compreensão da sua expansão nas Américas, na África e em especial no Brasil, faz parte da construção do presente trabalho. Essas expansões aconteceram em meio a processos de urbanização e esvaziamento das áreas rurais, em uma conjuntura de fragilidade social com a presença de conflito racial (MARIANO, 2004). Isto demonstra que o pentecostalismo funciona muito bem nesse tipo de cenário e, mesmo havendo peculiaridades de todas as ordens nos locais em que o pentecostalismo se expande, esses lugares dividem tensões similares.

Nos EUA, o movimento pentecostal se estabeleceu em um horizonte de instabilidade com o fim da guerra civil, aliado a um intenso ódio racial com a atuação terrorista de grupos como *Ku Klux Klan*. As pessoas se encontravam traumatizadas pela guerra, e o pentecostalismo se popularizou entre pobres, imigrantes e deserdados, formando um “[...] ‘cinturão da Bíblia’ e

as comunidades emocionais seriam ricas oportunidades para o encontro de regras seguras, inflexíveis e indiscutíveis para a vida cotidiana” (CAMPOS, 2008, p. 105).

Dessa maneira, o pentecostalismo se ajustou à conjuntura, cumprindo um papel de segurança, firmada nas crenças e códigos de conduta prática de pessoas em fragilidade, e que não encontravam nas alternativas religiosas já consolidadas, a possibilidade de recomposição de suas vidas. Esse movimento religioso penetrou onde outros segmentos religiosos não conseguiram, por não oferecerem um discurso e um sistema de crenças (GEERTZ, 1989) pertinentes aos excluídos e em fragilidade social.

Campos (2008), demonstra que a incapacidade de inclusão das religiões já estabelecidas abriu oportunidades para que outros movimentos religiosos eclodissem, e para que outras figuras de liderança - antes desconhecidos e com perfis diferenciados dos tradicionais - pudessem ganhar voz e orientar uma parcela da população desorientada e desesperançada.

Isso marca o estabelecimento e fortalecimento do pentecostalismo, que além de oferecer uma orientação diante do mundo, também cresceu com uma capacidade inclusiva na experiência da fé e da compreensão religiosa. Para esse movimento religioso não há diferenciação entre as pessoas, em relação à capacidade de viver experiências com o Espírito Santo, transformando a vivência religiosa evangélica tradicional mais racional e lógica - em que a amplitude do conhecimento religioso está atrelada ao letramento dos membros - em uma fé que se manifesta de maneira dinâmica, espontânea, emocional e oral, na busca de soluções espirituais para a vida prática e cotidiana, na qual não há necessidade de letramento para estar inserido.

Assim surgem as “igrejas dos deserdados”, que arregimentaram os pobres, reforçando a ideia de que “na história protestante a seita tem sido sempre filha de minorias proscritas” (Niebuhr, 1992, p. 20). Aliás, embora Niebuhr não o diga, esse é o caso do pentecostalismo. Aqui Niebuhr concorda e cita Ernst Troeltsch ao afirmar que “os movimentos religiosos realmente criativos, formadores de igrejas, são obras dos estratos mais baixos” de uma determinada sociedade (Niebuhr, 1992, p. 27). Consequentemente, “um dos traços comuns é o fervor emocional” e a “religião obrigatoriamente se expressa e se expressará em termos emocionais” para os deserdados. Nesse contexto, “o clero intelectualmente

preparado e inclinado à liturgia é rejeitado em favor de líderes leigos que satisfazem mais adequadamente as necessidades emocionais desta religião” (CAMPOS, 2008, p.105).

Mesmo que o pentecostalismo moderno coexista com o protestantismo tradicional, sem se confundirem e sem serem antagônicos, ambos oferecem perspectivas diferentes para a existência no mundo, e dialogam com pessoas que ocupam posições na sociedade diferenciadas entre si. Isso explica a dicotomia entre os dois na capacidade de expansão numérica e de inserção dos valores na sociedade ao longo do tempo.

Além disso, o caráter de dinamicidade do pentecostalismo favorece seu processo de expansão e institucionalização, pois esse movimento religioso tem a habilidade de se desmembrar em inúmeras denominações e igrejas pela capacidade de assumir as fisionomias locais (MARIANO, 1999), que no presente momento gerou uma complexidade enorme da pluralidade pentecostal.

3.3 Pentecostalismo no Brasil

Valério (2014) salienta que a liderança de Seymour despertou reações opostas ao que aconteceu em *Azusa Street* (L.A). O seu estilo de pregação de experiências espirituais extáticas, de cura, foi capaz de aglutinar brancos e negros, pobres e ricos, ao ponto de atrair pessoas de todo o país e provocar a atenção midiática.

Parte dessas reações vieram do próprio movimento religioso “*holiness*”, que fizeram satirizações diretas aos fenômenos espirituais conduzidos por Seymour. Todavia, ele demonstrou capacidade de lidar com as tensões contextuais, agregando as raízes africanas ao movimento pentecostal, valorizando traços da cultura negra como a oralidade litúrgica, experiências supraconscientes da manifestação religiosa, assim como uso de elementos estéticos associado à linguagem artística no momento do culto, como música e danças coreografadas e espontâneas:

Porém, enquanto Seymour pregava o poder do Espírito, negros eram linchados em várias partes dos Estados Unidos. Não tardaria, portanto, a ressurgir o racismo de pentecostais brancos, já tipificado na prática racista-teológica de Charles Parham, que veio com mais força em 1914, quando em Hot Springs, Arkansas, surgem as Assembleias de Deus, reunindo cerca de seis mil membros espalhados pelos estados de Texas, Oklahoma, Alabama e Illinois [...] Devemos, contudo, ressaltar que Seymour se tornou o agente catalisador de toda uma situação que clamava pelo advento de uma nova teodicéia. Isso ocorre, segundo Bourdieu (1982, p. 49), naqueles momentos em que formas de entender e explicar a vida não mais estão em sintonia com as condições sociais, gerando novas demandas, as quais somente podem ser atendidas por uma palavra profética. O profeta é, portanto, o “homem da crise”, que, escudado em seu próprio exemplo, reinicia a produção de um capital religioso. (CAMPOS, 2005, p.112)

Campos (2005) destaca que a discordância às pregações de Seymour veio de William Durham (1873-1912), outro pregador do movimento *holiness* que, embora admitisse os dons espirituais de Seymour, divergia em termos teológicos, criticando as três etapas espirituais (conversão, santificação e batismo com o Espírito Santo), defendendo apenas duas, oriundas da junção das duas primeiras com o batismo do Espírito Santo. Foi a partir dos seguidores de Durham é que teve início a propagação do pentecostalismo no Brasil.

O pentecostalismo chegou ao Brasil em menos de uma década de nascimento nos Estados Unidos, por meio de duas instituições religiosas. A primeira foi a Congregação Cristã do Brasil, trazida dos EUA para São Paulo em 1910, por imigrantes italianos e suecos. Depois, em 1911, no estado do Pará, se desenvolveu, com os também imigrantes suecos Gunnar Wingren e Daniel Berg, a denominação religiosa Assembleia de Deus (AD), que hoje representa a igreja evangélica com o maior quantitativo de seguidores.

De acordo com o último Censo²⁵, a AD possui 47,47% dos 67,65% pentecostais, em relação aos 22,6% do total de evangélicos que declaram sua religiosidade em todo Brasil.

O pentecostalismo no Brasil se expandiu em três momentos distintos, o primeiro nos anos de 1910, o segundo 1950 e o terceiro 1990. A primeira expansão foi o próprio momento de chegada do movimento pentecostal no

²⁵<https://sidra.ibge.gov.br/tabela/137>. Acesso em 15/01/2020.

Brasil, com a Congregação Cristã do Brasil (1910) e a Assembleia de Deus (1911), em um período de grande fluxo migratório brasileiro (MARIANO, 2004).

O segundo momento aconteceu em um período em que a igreja católica começava a perder representatividade no Brasil, dando brechas a uma maior pluralização religiosa. O país passava por um período de redemocratização, abertura política e uma aguda crise econômica e social com um grande fluxo migratório, gerando aumento do desemprego e violência. Nesse período, o cenário pentecostal no Brasil se pluralizou, passando a existir denominações como a Igreja do Evangelho Quadrangular (1951), O Brasil para Cristo (1955) e Igreja Deus é Amor (1962).

A terceira fase teve início no fim da década de 1970, e ganhou força em 1980, quando surgiu a Igreja Universal do Reino de Deus (1977), e a Igreja Internacional da Graça de Deus (1980). Esse período foi marcado por uma nova abordagem do pentecostalismo, com atualizações teológicas e um leque maior de possibilidades de inserção social, que passou a atuar no âmbito de ideias como “teologia da prosperidade”, conceito de “guerra espiritual” ou “maldição hereditária”.

Pelo fato de as igrejas pentecostais terem se adaptado como recurso de desenvolvimento 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, nos segmentos neopentecostais essa questão ganha novas significâncias, condizentes com a doutrina, como a reordenação dos elementos da cultura negra de descendência africana. As religiões com essa matriz deixam de ter ligação com o divino e ganham o *status* demoníaco. Além disso, para essa parcela pentecostal, os dons espirituais como falar em línguas, tão caras ao pentecostalismo, como meio de atestar a presença do Espírito Santo, se perde e fica restrito aos líderes dessas denominações.

O pentecostalismo tem estado em evidência por fatos como intolerância e desrespeito a outras confissões religiosas atribuída à “Guerra Espiritual”, esse traço se torna mais evidente no diz respeito às religiões de matriz africana, o que se traduz em um conflito posto entre militantes do movimento negro e os pentecostais. Essa tensão é elaborada não só em resposta aos constantes ataques físicos e simbólicos aos membros e espaços de religião de

matriz africana, mas também porque o segmento pentecostal é entendido como alienante em relação às religiões de matriz africana. Ressalta-se que as religiões de matriz africana são consideradas como representação da população preta pelo movimento negro, pois tais religiões são compreendidas como uma forma de permanência frente às forças homogeneizadoras, refletindo pequenas unidades culturais que se encaixam no contexto de resistência sociopolítica (BURDICK, 2001).

Por outro lado, Burdick (2001) expõe que os segmentos pentecostais podem atribuir valor à população negra no Brasil, que passa ser valorizada por suas especificidades, como a atribuição de características que conferem maior capacidade de possuir dons espirituais frente a uma sensibilidade emocional mais apurada, como com Seymour em *Azusa Street*, EUA.

Além disso, também há o caráter universalizante que esse movimento tem, de maneira que todos os membros fazem parte da “família pentecostal” e o negro passa ser significado como igual a todos em possibilidades, seja em ascensão social ou ao fato de o fenótipo negro ser aceito por ser uma criação divina. Essa 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).

No contexto pentecostal o diabo ganha destaque, e por estarmos inseridos em uma realidade marcada por valores formados em uma sociedade escravocrata, o diabo é transfigurado como as expressões religiosas de matriz africana, que em origem se relaciona a um grupo social que foi escravizado, com seu valor cultural destruído, desvalorizado e deturpado.

O diabo não é mais o antagonismo de Deus, ele passou a assumir o papel de portador de todo e qualquer mal que possa assolar as pessoas. O indivíduo passa a ser vítima do demônio, o que restringe a responsabilidade

pessoal por suas desventuras e pelo futuro. Da mesma forma, o sucesso só é capaz de ser alcançado por meio da “Teologia da Prosperidade”, que coloca a relação entre o homem e o divino como uma barganha, o seguidor se dedica ao espiritual por meio da dedicação à igreja e à propagação de sua fé, e em troca recebe prosperidade material. É uma “Guerra Espiritual” que se reflete na vida material contra aqueles que estão mais distantes das suas orientações religiosas, 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, hoje essa lógica se altera e 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 operacionaliza com a racionalidade, e as formas do pensamento moderno (MARIZ, 1999). Nesse sentido, o pentecostalismo também está presente nas dicotomias deixadas pelo processo ocidental de modernização nas ex colônias que se valiam da escravidão.

Numa sociedade racista, em que se opera com a desigualdade oriunda do passado escravocrata, onde na identidade nacional o negro tem posição negativada, tanto em estereótipo físico quanto cultural, o pentecostalismo faz sentido, pois tem como característica marcante a questão da autovalorização por viés 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 especificamente 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 remete à cultura de matriz africana, uma época anterior à diáspora africana.

Ser pentecostal, nesse sentido, não pode ser interpretado apenas como uma possibilidade de assimilar a cultura hegemônica e se igualar ou associar sua negritude – estereotipada no imaginário social - a algo positivo, para romper com a imagem do primitivismo e exotividade que a matriz cultural africana é representada na sociedade racista. Ser pentecostal tem mais a ver

com assumir uma religião que ofereça alguma maneira de integração em um sistema que deixou dissonâncias, formas de hierarquizações simbólicas, mediante a passagem de um modelo social escravocrata para sociedade capitalista, resultando na ampliação desse segmento religioso em diversas esferas da sociedade brasileira.

Expressão disso está no que Mariano (2013) expõe, como o fato de os evangélicos terem sido o segmento religioso que mais cresceu no Brasil no período intercensitário, entre os anos de 2000 e 2010. Em 2000, eles representavam 15,4% da população. Em 2010, chegaram a 22,6%. Em 1991, este percentual era de 9,0%, e em 1980 apenas 6,6% da população brasileira.

No que tange o perfil socioeconômico dos pentecostais brasileiros, dados do Censo 2010 aponta que 63,7% dessa população vive com até um salário mínimo, apenas 6,2% desse grupo possui nível superior completo, e 42,3% têm o ensino fundamental incompleto. No aspecto relativo à cor e raça, de um total de 50,94% da população que se autodeclara negra e parda no Brasil, quase 12% é evangélica. e desses, 7,6% é pentecostal. Do total pentecostais, 3,96% é da Assembleia de Deus.

De acordo com Ricardo Mariano (2017), o final do século XX e o início do século XXI, foi um período de virada para o movimento pentecostal no Brasil. Em termos de visibilidade pública, inserção social e política, até esse período, este movimento sequer era reconhecido como um segmento religioso integrado na sociedade brasileira, sendo taxado como isolado e sectário. Para o autor, o pentecostalismo está presente em segmentos sociais que vão desde o tráfico de drogas até o Congresso Nacional. Mariano (2017) destaca ainda que houve uma grande inserção midiática, de comunicação de massa, abrangendo desde uma imensa rede radiofônica, até portais na internet, editoras - com vendas extraordinária de bíblias, livros religiosos e de autoajuda - ou no sistema televisivo.

Os pentecostais possuem hoje espaço na programação da televisão aberta, dedicando conteúdos religiosos. A Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) tem grande responsabilidade nessa questão, pois possui sua própria emissora de TV, a Record, que disputa com o canal de televisão SBT, o segundo lugar de audiência. A igreja Renascer dispõe de um canal a cabo, sendo outra igreja notável neste campo midiático. A igreja Internacional da

Graça de Deus - liderada por R.R. Soares, cunhado do Edir Macedo que é líder da IURD - viabiliza horas da programação em emissoras de canal aberto, como a Band e a Rede TV.

Dados do Censo de 2010²⁶ demonstram que no Brasil há mais de 40 milhões de evangélicos, e que mais da metade desse número são pentecostais, que se concentram nas periferias urbanas, “[...] criou-se um cinturão evangélico nas periferias, locais onde os sindicatos, partidos e poderes públicos não chegam” (MARIANO, 2017, p. 07).

Com isso, ainda hoje é possível reconhecer na face brasileira do pentecostalismo traços da sua origem nos EUA, tanto nos termos de concentração de seguidores em estado de fragilidade social, quanto na expressão da cultura negra, mesmo que a parte do pentecostalismo que veio para o Brasil fosse de matriz racista e branca do movimento pentecostal, o que demonstra o impacto das desigualdades raciais na manifestação religiosa.

Os contornos que o pentecostalismo desenvolve não depende só de suas lideranças, suas formas aparecem e prosperam de acordo com contexto no qual estão inseridas. Isso indica que o constante crescimento do movimento pentecostal nas últimas décadas é proporcional às tensões sociais brasileiras. O pentecostalismo nasceu em um contexto de terrorismo racial nos EUA, e se desenvolveu por vieses adversos, liderados paralelamente por racistas e por um filho de ex escravos, espalhando esse movimento pelo o mundo. O movimento floresceu em contextos como América Latina e África, todos com uma ligação estreita ao fato de terem sido colonizados e sustentados por mão de obra dos negros escravizados:

[...] “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 contradi es do capitalismo são mais radicalizadas (SMIRDELE, 2013, p. 68).

Esse espelho das disparidades sociais apresentado como pentecostalismo, pode ser interpretado pelo caráter de assimila o e apropria o do contexto desse movimento religioso, explícito pelo fato das

26 <https://sidra.ibge.gov.br/tabela/137#resultado>. Acesso em 10/01/2020.

denominações pentecostais terem se adaptado para conseguir se desenvolver no Brasil (MARIANO, 1999).

Desse modo, diante de uma realidade brutal, em que a razão e a lógica não são capazes de oferecer uma explicação, ou solução, o apelo emocional ao surreal como experiências extáticas, ou de transe que se expressam por meio da fala de um vocabulário que não existe nesse mundo, que tem origem em um plano abstrato e não material, com a atribuição de poder em alterar a realidade, a fé sustenta os piores dias, pois lança um olhar de esperança para o futuro e mobiliza o sonho, levando ao que crê a sobrevivência, mesmo que essa esperança nunca venha se concretizar. O pentecostalismo como sistema de crenças só prospera porque faz sentido para a realidade em que ele se instala.

Assim, percebo que esse segmento religioso apresenta uma penetrabilidade enorme no cotidiano do indivíduo em situação de fragilidade, capaz de ordenar as crenças e disponibilizar um sistema de valores mais rígidos, oferecendo um maior controle sobre vícios ou capacidade de se sustentar em situações difíceis. Além disso, agrego a capacidade de inserção do pentecostalismo na vida das pessoas, ao que Mariano (2004) aponta como sendo uma nova rede de socialização e assistência, ajudando aos que estão em condições de pobreza a enfrentar sua realidade, da mesma maneira que reforça laços familiares e comunitários influenciando positivamente na autoestima de seus adeptos.

Nesse sentido, a partir da perspectiva de Geertz (1989) - que compreende 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:

[...] 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).

No entanto, mesmo reconhecendo o uso dos símbolos religiosos como pertinente à sobrevivência por meio da atribuição de sentido ao mundo, é importante frisar que a religião, na perspectiva desse trabalho, considera que a construção simbólica de elementos religiosos não é algo independente dos contextos que portam o sentido.

Asad (2010) demonstra que a perspectiva simbólica na religião para Geertz (1989), está projetada fora do ser humano, como objetos que detém significado. Mas para Asad (2010), os símbolos são forjados pelas práticas sociais:

[...] as mudanças no objeto da crença mudam essa crença; e enquanto o mundo muda, assim o fazem os objetos da crença e as formas específicas de perplexidade e paradoxo moral pertencentes a este mundo. Aquilo em que o cristão acredita hoje sobre Deus, vida após a morte e o universo, não é aquilo em que ele acreditava há um milênio – tampouco é igual a maneira como ele responde à ignorância, dor e injustiça hoje e naquele tempo (ASAD, 2010, p. 273)

Desse modo, o símbolo é uma construção e seu significado não é findado, estando em fluidez com o tempo/espço, sendo desconstruído e reconstruído em consonância com as práticas sociais. Para Asad (2010), o foco é direcionado aos processos que legitimam, ou não, a interpretação simbólica dos elementos religiosos.

No entanto, na perspectiva desse trabalho, a religião pode se manter dentro da concepção de Geertz (1989), enquanto um sistema simbólico, mas que não se encerra em si mesmo e está em um contínuo ato de atribuição de significados em interface com o mundo, e com as ações dos sujeitos que as operam cotidianamente.

Hoje é nítido que a expansão pentecostal tem ultrapassado o plano religioso e demográfico, não se restringindo às camadas mais pobres da sociedade. Cada vez mais esse segmento religioso faz parte dos planos políticos e meios de comunicação (MARIANO, 2017, p. 104), e no que tange à política, os pentecostais mantêm uma postura de “[...] corporativismo, conservadorismo, inclinações à direita e, em diversos casos, clientelismo e fisiologismo explícitos”.

Para esse autor, existe um esforço operado por esse grupo em inculcar valores religiosos na esfera pública, seja na política ou pelos investimentos pensados em estratégias de comunicação. O que se observa é que o pentecostalismo estabelece raízes na sociedade brasileira, e cada vez mais tem se aculturado para aculturar “[...] num processo de assimilação mútua” (MARIANO, 2004, p.110).

3.4 Pentecostalismo no campo político brasileiro

A relação entre o campo político e religioso não é novidade, ela está presente na sociedade brasileira desde a colonização portuguesa, com os Jesuítas que vieram para colonizar. Em 1891, na Constituição republicana, se constituiu um processo de autonomização entre o Estado do Brasil e a Igreja, acarretando a primeira alteração nas bases legais, jurídica e política, do país no que se refere a essa relação.

No campo da modernização religiosa brasileira a separação legal entre as esferas política e religiosa seguiu os precedentes dos EUA, instituindo uma série de medidas que alterariam o papel legal da Igreja no país, como a criação do casamento civil, uma educação sem viés religioso, a secularização dos cemitérios, além de constituir como direito fundamental à liberdade religiosa (MACHADO, 2012).

Machado (2012), demonstra que a Constituição de 1934, sob o governo Vargas, foi consolidada sob uma ótica ideológica, influenciada pela perspectiva alemã que, mesmo mantendo uma separação legal entre Estado e Igreja, estabeleceu uma relação de cooperação entre ambas esferas. Exemplo disso é a inserção religiosa na existência do casamento religioso, na manutenção dos cemitérios ou na disciplina religiosa no campo escolar, além de permitir que a Igreja promova ações assistencialistas aos marginalizados na sociedade em colaboração ao Estado em troca de benefícios monetários, como isenções de impostos e financiamento por parcerias com as agências governamentais:

Durante toda a segunda metade século XX, o Estado continuaria concedendo um tratamento especial à Igreja Católica “em detrimento dos demais grupos religiosos, demograficamente ínfimos, formados por minorias protestantes espíritas, indígenas e por praticantes de rituais afro-brasileiros” (Oro 2011). Ou seja, ainda que tenham ocorrido mudanças nos dispositivos de regulação jurídica da relação entre Igreja e Estado nas constituições de 1945, 1967, 1969 e de 1987, essas alterações não eliminaram os privilégios concedidos à Igreja Católica, que continuou a se beneficiar, mais do que qualquer outro grupo religioso (MACHADO, 2012, p. 31).

É notável que mesmo que na criação do Brasil republicano tenha havido um ato constitucional visando regulamentar a relação institucional entre política e religião, separando legalmente Estado e Igreja, a história mostra que essa relação nunca foi rompida na prática. A instituição religiosa manteve benefícios e se ocupou de ações que poderiam ser realizadas pelo Estado como parte das políticas públicas, transferindo a responsabilidade política para o campo religioso.

De acordo com Mariano (2017), partir dessas bases relacionais entre Estado e Igreja é possível observar alguma diversificação no que se refere a presenças religiosas no ambiente político. Se antes a presença total nessa relação com o Estado era estabelecida pela Igreja Católica, hoje, os evangélicos ocupam cada vez mais espaços parlamentares, e esse crescimento se dá em especial entre os pentecostais.

Até a constituinte da década de 1980, havia apenas dois deputados pentecostais, posteriormente, foram eleitos 18 parlamentares, 13 deles são da Assembleia de Deus, o que representa 900% de aumento no ambiente democrático. Esses dados são explicados por Mariano (2017), como consequência de boatos disseminado por pastores da AD de que a Igreja Católica estava se articulando para voltar a ter sua relação com o Estado legalizada judicialmente, o que mobilizou esse nicho religioso para a articulação política. Segundo o autor isso se explicita no meio pentecostal na alteração do discurso “crente não se mete em política” por “irmão vota em irmão”.

De acordo com dados disponibilizados em uma série de cinco reportagens²⁷ em torno da religiosidade dos constituintes, hoje a legislatura conta com mais de 15% de evangélicos no Congresso. Esta é a segunda maior representatividade religiosa dentro da Câmara dos Deputados e, nesse caso, dos 107 deputados evangélicos, 55 são pentecostais e 52 são neopentecostais, o que ultrapassa a representatividade política que os neopentecostais têm em relação ao número de seguidores. Num total de 13,30% de pentecostais no Brasil, menos de 1% deles são neopentecostais. Além disso, o segundo maior grupo de pentecostais no Congresso é o da Assembleia de Deus, o que está coerente em representatividade nacional, que possui 6,46% do total de pentecostais²⁸.

Embora não haja uma coesão sólida entre os evangélicos parlamentares, é possível afirmar que os pentecostais atuam com posturas semelhantes, e possuem pautas em comum que os unem, assim como fazem alianças com outros segmentos representativos conservadores. Essa realidade tem posto algumas figuras evangélicas em um papel destaque na organização política no que tange à incursão de valores religiosos no âmbito público. Por exemplo, Marcos Feliciano, um pastor neopentecostal, que no campo da política foi eleito pela Câmara dos Deputados, foi presidente da Comissão de Direitos Humanos e Minorias durante o ano de 2013; Eduardo Cunha, membro da AD exerceu a presidência da Câmara dos Deputados de 2015 até renunciar em 2016, após ter conduzido o processo de *impeachment* de Dilma Rousseff; Damare Alves que foi pastora pentecostal da Igreja do Evangelho Quadrangular como ministra da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos, do atual governo Jair Bolsonaro.

Segundo Machado (2012), o perfil desses parlamentares evangélicos é ser mais conservador que a população evangélica comum, e atribui isso ao fato de haver uma grande concentração de sacerdotes ocupando esses cargos, construindo uma tendência à cristalização do conservadorismo

27 Dados disponibilizados em uma série de cinco matérias intituladas como “Poder e fé: evangélicos são os mais governistas da Câmara Federal” <https://www.metropoles.com/brasil/poder-e-fe-evangelicos-sao-os-mais-governistas-da-camara-federal>. Acesso em 15/01/2020.

28 Dados relativos ao Censo 2010: <https://sidra.ibge.gov.br/tabela/137#resultado>

por montarem alianças a partir do conservadorismo, maximizando assim seus capitais políticos.

Assim, no contexto da constituinte da década de 1980, os evangélicos se inseriram no cenário político com a ideia de estarem presentes na esfera política para se protegerem de outras instituições religiosas. Hoje, a capacidade evangélica de influenciar a sociedade aumenta e se inclina para além do direito legítimo da liberdade religiosa e diversidade social, na direção do cerceamento desses direitos diante de mudanças sociais que promoveram uma maior diversidade política, não apenas religiosa, mas pertinente as mais diversas minorias sociais possíveis. Os parlamentares evangélicos:

[...] procuram instrumentalizar seu poder político partidário, eleitoral e parlamentar para defender seus interesses institucionais e corporativos, obter recursos públicos para suas obras sociais, isenção do pagamento de taxas, cargos públicos, etc. Recentemente, tentaram obter perdão de dívidas previdenciárias para igrejas no Refis. Procuram ocupar o espaço público com seus símbolos religiosos, construindo praças da bíblia, criando o dia do evangélico e coisas do gênero, tendo por referência a ação católica de colocar crucifixos em edificações públicas, como tribunais e escolas e erguer estátuas de Cristo (MARIANO, 2017, p. 06)

Mariano (2017) observa que da mesma forma que houve um crescimento da inserção evangélica no espaço público nas últimas décadas, houve também uma crescente evidencia das diversas demandas sociais. O autor demonstra que essa percepção fica mais ostensiva a partir de 2003, sob a iniciativa de governos liderados pelo Partido dos Trabalhadores (PT).

Ações como o programa Brasil sem Homofobia de 2004, a criação da Comissão Tripartite de Revisão da Legislação Punitiva sobre o Aborto (2005), ou ainda a promoção de uma audiência pública sobre o aborto no ano de 2007. Temas caros ao movimento social LGBT e ao movimento feminista. Houve também em 2008, a Conferência Nacional de Políticas Públicas e Direitos Humanos direcionada ao público LGBT, e o lançamento do Programa Nacional de Direitos Humanos em 2009.

O fortalecimento de discursos e práticas que legitimam os direitos humanos, e o direito à liberdade e diversidade, impõem desafios aos parlamentares evangélicos que, em sua maioria, apresentam perfis

conservadores, e ampliam seu capital político por meio de pautas conservadoras. Isso ocorre quando o Estado é instituído como laico, ou seja, como uma instituição secularizada em que suas ações são pautadas na imparcialidade em relação à religião, em que sistemas de crenças religiosas não imponham seus valores.

No entanto, a crescente parlamentar evangélica tem se oposto às pautas pertinentes a diversidade e a laicidade. Quintão (2017) expõe que em 2013, o governo de Dilma Rousseff (do Partido dos Trabalhadores) travou conflitos com a Comissão de Direitos Humanos e Minorias, que era presidida pelo parlamentar e pastor neopentecostal Marcos Feliciano. Ele criou propostas polêmicas como o Projeto de Decreto Legislativo (PDC 234/11), conhecido como “cura gay”, para autorizar o tratamento psicológico da homossexualidade.

Foi também sob a presidência de Dilma que em 2011, o Superior Tribunal Federal (STF) aprovou a união civil de homossexuais e, logo em seguida, o aborto de anencéfalos. Essas ações causaram mobilização dos parlamentares evangélicos na direção da criação do projeto de lei, a PEC 99/2011, prevendo que as igrejas passem a ter direito de apresentarem Ações Diretas de Inconstitucionalidade (ADI) e Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental (ADPF) perante o Supremo Tribunal Federal (STF), tamanho o descontentamento desse grupo em relação aos direitos civis de liberdade individual.

Assim, é interpretado que, em detrimento desses fatos, os 89% dos parlamentares evangélicos salientados por Mariano (2017), que votaram a favor do *impeachment* de Dilma Rousseff em 2016, presidido por Eduardo Cunha, que é pentecostal declarado, pode ser observado como uma disputa de valores, exercida por pessoas no âmbito político e público:

Nos legislativos municipais, estaduais e federal, a maioria, mas não todos, tendem a sustentar projetos de lei de caráter conservador no plano moral relativos à sexualidade e à família, por exemplo. Propõem projetos para tratar e reverter a homossexualidade. Pretendem discriminar casais de mesmo sexo por meio do Estatuto da Família. Querem impedir todo tipo de aborto, inclusive em casos de estupro, risco de morte da mãe e fetos anencéfalos, através do Estatuto do Nascituro. (MARIANO, 2017, p. 07).

Percebida a questão do comportamento moral como ponto de coesão entre evangélicos parlamentares e os investimentos maciços em alianças, como meio de integração nos cargos e candidaturas políticas, é possível atualizar essa inserção a partir da intensiva aproximação entre os evangélicos e o candidato Bolsonaro à presidência da república no fim de 2018. Este fato consolida-se no discurso ultraconservador do atual presidente da república.

Durante as eleições para presidência da república em 2018, o candidato opositor no segundo turno era do Partido dos Trabalhadores, e esteve nas duas últimas décadas na presidência da república - de 2003 até a entrada de Temer, após o *impeachment* de Dilma Rousseff em 2016. Esse período foi de intensos conflitos legislativos entre evangélicos e outras minorias, com conduta condenável pelo valor moral evangélico, diante de um mundo que apresenta novos arranjos familiares, visibilidade pública da união civil de pessoas do mesmo sexo ou o direito garantido de aborto em circunstância especial (QUINTÃO, 2017).

Apesar de ter sido observado, a partir dos dados censitários, que os evangélicos não são uma totalidade numérica entre os brasileiros, e também reconhecer esse grupo como plural entre si, esse segmento religioso possui o controle de diversos mecanismos de propagação de informação em massa, potencialmente influenciadora do sistema de crença da população.

Aliando isso ao discurso moralista do presidente Jair Bolsonaro, sem necessariamente estar ligado a pautas em defesa dos valores cristãos, contra valores pró-diversidade, o contexto atual do Brasil não favorece o reconhecimento e a valorização de práticas sistematicamente estereotipadas, nem desconstrução dos aspectos negativos inculcados no imaginário social brasileiro, referentes, por exemplo, a grupos étnicos de expressão cultural de matriz africana.

Desse modo, observamos o contexto atual que não favorece a diversidade e que é retroalimentado por um moralismo extremista erigido pelo sistema de crenças religioso evangélico. O percalço é que este sistema de crenças é legitimado nas práticas sociais desses grupos.

Saliento que a Comunidade Remanescente de Quilombo da Rasa está inserida em um ambiente crítico, pois os direitos relacionados aos quilombolas evocam a legitimidade do reconhecimento da diversidade. Com isso, as

lideranças da Rasa precisam equilibrar a pressão do sistema de crença religioso construído em um cenário nacional, frente ao reconhecimento e valorização da trajetória comunitária enquanto um grupo étnico, que se articula politicamente por meio da exaltação das expressões culturais de matriz africana.

Capítulo 4

Entre o religioso e o étnico na representatividade social: análise das motivações dos agentes políticos remanescentes de quilombo da Rasa

O quarto e último capítulo está guiado para o aprofundamento direto no campo de pesquisa, com a intenção de analisar a motivação dos agentes políticos da Rasa em suas ações pertinentes à comunidade remanescente de quilombo, mobilizando um repertório cultural de matriz africana, alterando o comportamento das lideranças do quilombo em relação a esses signos, que outrora foram abandonados, após a conversão em massa desse grupo ao pentecostalismo.

Dessa forma, para construir a compreensão da mudança do comportamento dessas pessoas, do silenciamento das práticas culturais afro-brasileiras para seu resgate e exaltação, procuro revisitar todos os fatores que estão em jogo quando as lideranças da comunidade quilombola da Rasa escolhem destacar elementos simbólicos da cultura de matriz africana, como estratégia de articulação política e autoafirmação, mediante o contexto local.

Nesse sentido, essa tese considera que as ações da comunidade, voltadas para a exaltação de expressões culturais de matriz africana pelas lideranças do quilombo da Rasa, se devem ao envolvimento profundo dessas pessoas com a articulação política por identidade étnica.

Isso pode ser explicado, pois ao se identificarem e se mobilizarem como remanescente de quilombo, ocorre uma amplificação da rede de sociação, oportunizando experiências diferenciadas do que o contexto local oferece, como eventos políticos e culturais étnico-raciais. Assim, é introjetado um repertório crítico na comunidade, em relação ao passado escravocrata, à cultura negra e aos desníveis sociais, ampliando o conhecimento dos indivíduos e mudando sua forma de sociabilidade no ato de estar na sociedade.

Ao buscar demonstrar a motivação das escolhas de ação da comunidade quilombola da Rasa, utilizo como referência de análise a ideia de que a sociedade é um conceito que traduz a interação entre pluralidades, e está em processo constante de construção, pela forma como as pessoas se influenciam entre si (SIMMEL, 1983).

Desse modo, o quadro de interações vividas pelos quilombolas desenha as características do grupo, em interface ao outro e a si mesmo, como são reconhecidos e como se reconhecem, considerando que essa dinâmica de reconhecimento está ligada tanto a liberdade no curso da expressão e ação, quanto aos enquadramentos simbólicos pré-estabelecidos. As pessoas ou grupos que interagem, podem escolher sua forma de ação ao mesmo tempo que estão delimitados por um quadro de referências pré-estabelecidas que limita esse processo. O sujeito ao mesmo tempo que tem capacidade determinante é determinado.

Ao analisar as ações quilombola da Rasa por meio das interações, o que se destaca é a multiplicidade de fatores que juntos convergem na motivação desses agentes, seja os percalços na trajetória comunitária, a precarização do bairro que ocupam, a religiosidade, a rede de socialização, o sentimento de afetividade interno ao grupo, a noção de parentesco, ou a cor da pele em um país racista. Desse modo, qualquer alteração no quadro de referência tem o potencial de alterar o conteúdo e, assim, a forma como esses sujeitos existem em interface ao mundo.

Contudo, para compreender o que leva as lideranças quilombolas da Rasa da posição de negação das expressões culturais de matriz africana para a exaltação pública dessas práticas, é necessário abarcar a mudança no comportamento religioso, pois foi a conduta religiosa que acarretou o abandono de tais manifestações no passado.

Para isso, é levando em consideração o trabalho desenvolvido por Berger e Luckmann (2002). Os autores demonstraram que a socialização dos indivíduos é alterável em certo grau, e a categorizam em primária e secundária.

A socialização primária é um referencial permanente, são os quadros de referência do mundo e de nós mesmos, formados na infância e que permanecem pelo vínculo emocional com as experiências no processo de interiorização do mundo (BERGER; LUCKMANN, 2002). É nessa fase que o indivíduo se percebe na realidade objetiva e passa a entender as tipificações de conduta socialmente objetivadas, “A socialização primária é a primeira socialização que o indivíduo experimenta na infância, e em virtude da qual torna-se membro da sociedade” (BERGER; LUCKMANN, 2002, p. 175).

Desse modo, os agentes políticos quilombola da Rasa, que compartilham uma trajetória excludente enquanto grupo social no contexto local e brasileiro, formam sua sociabilidade primária a partir desse lugar de exclusão e estereotipação negativa do seu passado, fenótipo, cultura e condição social. Este pode ser um ponto de referência determinante nos motivos que conduzem as ações dessas pessoas, seja para sair dessa tipificação objetivada na sociedade ou até mesmo assimilá-la.

Interpreto que, no caso das lideranças quilombolas da Rasa, essas caracterizações negativadas pertinentes ao grupo é a principal motivação para o curso das ações da comunidade, no sentido de desconstruir por meio da articulação política e sociabilidade, tais signos que os limitam na representação do eu em sociações, e assim conquistar um grau de autonomia na realidade social.

A mudança do comportamento religioso dessas lideranças quilombolas na Rasa, ao deixar de silenciar práticas culturais afro-brasileiras para exaltá-las, também pode ser compreendida sob a ótica da sociabilidade descrita por Berger e Luckmann (2002), quando os autores descrevem outro viés da sociabilidade. Para esses autores o indivíduo também se constrói por meio da sociabilidade secundária, que se forma na vida adulta e não envolve a mesma carga dos laços emocionais na experiência do mundo, “A socialização secundária é qualquer processo subsequente que introduz um indivíduo já socializado em novos setores do mundo objetivo de sua sociedade” (BERGER; LUCKMANN, 2002, p. 175).

Assim, a socialização secundária se direciona às instituições sociais, tornando-se realidades inacabadas que se desenham em contraste com a socialização primária, o que a torna passível das reconstruções e reelaborações de tipificações nesse nível de sociabilidade (BERGER; LUCKMANN, 2002). Esse movimento de contraste entre as duas formas de socialização é capaz de projetar novas formas de socialização primária, operando as bases da mudança social.

Na comunidade remanescente de quilombo da Rasa, a religiosidade pentecostal está relacionada à socialização secundária. As condutas dos indivíduos, tipificadas pelas normas institucionais da religião em interface com a socialização primária, marcam o contexto excludente ao qual

essas pessoas estão submetidas. Nesse nível, as referências oferecidas pelo quadro da religiosidade pentecostal, podem servir como base para administrar e experienciar o que a socialização primária formou. No entanto, essa forma de atuar e introjetar o mundo é alterada quando as lideranças quilombolas estabelecem novas socializações secundárias, capazes de atribuir novos sentidos às experiências primárias, em que esses indivíduos ressignificam as tipificação primárias no quadro de referências sociais.

Com isso, a seguir existem reencontros com uma coletânea de experiências adquiridas ao longo da minha relação estabelecida com a Comunidade Remanescente de Quilombo da Rasa, no período de 2008 a 2020, capazes de ilustrar essa movimentação teórica que explica a mudança no comportamento das lideranças dos quilombolas da Rasa ao longo desses anos.

4.1 Do rural ao urbano

A comunidade remanescente de quilombo da Rasa, além de resquícios arqueológico e memória coletiva que remonta ao tempo da escravidão, mantém-se no local resistindo não apenas ao passado colonial, mas, sobretudo, aos desdobramentos da modernização local, seja com o desenvolvimento da turistificação elitista, a especulação imobiliária, o processo de urbanização ou com o grande contingente migratório.

Esse grupo passou da esfera rural, com um meio de produção voltado para subsistência interna, para a esfera de bairro periférico de Armação dos Búzios, o que interfere na condição de existência desse grupo, alterando a relação desses sujeitos com o meio e o modo de vida, que passa ser intermediado pelo dinheiro, conforme ressalta Simmel (1983), ao observar o desenvolvimento urbano.

Os remanescentes de quilombo da Rasa dividem o espaço com pessoas dos mais variados locais, existe uma nítida diferenciação de quem faz ou não parte dessa comunidade. Isso se exerce pelo acesso que cada morador do bairro da Rasa tem com o passado local. Certamente os comunitários reconhecem todos os demais, por dividirem um começo a partir da escravidão

e das oscilações que viveram coletivamente no mesmo local, construindo-se um território, uma mesma referência aos fatos passados, ou seja, uma continuidade no tempo capaz de fazer entender as condições presentes daquele grupo.

Desse modo, os quilombolas da Rasa precisam lidar com intensas contendas para permanecerem no espaço que ocupam há séculos, seja pela invasão territorial, pela relação verticalizada com o poder público local ou pela criminalidade crescente.

Assim, neste trabalho, tais fatores que inter cruzam o quilombo são reconhecidos pela ótica do conflito, que é interpretado pela dimensão do que Simmel (1983) entende por união. Os diversos desgastes conflitivos sofridos historicamente pelo grupo são transformados em recurso para construção da unidade coletiva, fortalecendo a comunidade quilombola, em contraste com os moradores do bairro da Rasa:

[...] Admite-se que o conflito produza ou modifique grupos de interesses, uniões, organizações [...] Se toda interação entre os homens é uma sociação, o conflito [...] deve certamente ser considerado uma sociação. E de fato, os fatores de dissociação - ódio, inveja, necessidade, desejo - são as causas do conflito [...] O conflito [...] é um modo de conseguir algum tipo de unidade, ainda que através da aniquilação de uma das partes conflitantes (SIMMEL, 1983, p. 122).

A coesão dos remanescentes de quilombo da Rasa também está relacionada ao parentesco, sem a necessidade de uma conexão direta de sangue. É considerado parente todo aquele que compartilha o passado, laços distantes tornam-se próximos.

Contudo, é marcante a ocorrência dos casamentos intrafamiliares, endogâmicos, entre aqueles quilombolas que não migraram em busca de trabalho. Portanto, muitos primos são casados, o que manteve por muitos anos a homogeneidade étnica entre os quilombolas.

Eles explicam esse fato como sendo fruto do isolamento geográfico e social; por serem negros em uma região marcada pelo passado escravocrata e, por fim; pelo turismo elitizado. No entanto, também é afirmado que a autoidentificação do grupo pela cor da pele está diminuindo, à medida que aumenta o número de migrantes no local.

Embora a Rasa esteja dentro do contexto da Fazenda Campos Novos, e que todo espaço pode ser caracterizado dentro da política de remanescente quilombola, em 1999 a Fundação Cultural Palmares, órgão do ministério da Cultura, junto ao Instituto de Terras e Cartografia do Estado, reconheceram parte do bairro da Rasa como remanescente de quilombo, restringindo a comunidade a algumas famílias, e seu território a alguns locais que já foram demarcados:

[...] fortalecimento da comunidade a partir da sua identificação como quilombo pode ser verificado a partir do ano de 1998, quando foi fundado o Movimento Negro de Búzios na Câmara Municipal. A fim de problematizar as desigualdades sociais supracitadas, enfatizaram no discurso o caráter da diferenciação de cor no acesso aos serviços entre os moradores do centro e os da periferia ²⁹

As casas dos remanescentes de quilombo também se destacam dos demais ocupantes do bairro. No geral, diversas casas compartilham o mesmo quintal, que em sua maioria foi observado como sendo arborizado e de terra batida.

É habitual que nesses quintais haja criação de animais, em especial galinhas, e pequenas hortas, remontando aos tempos em que a área da Rasa era predominantemente rural. Além disso, esses espaços são um importante meio de sociabilidade restrito aos comunitários quilombolas, eles sempre estão se visitando.



Figura 4: Foto 2

Fonte: Bárbara Hilda C. P. de Carvalho



Figura 5: Foto 3

Fonte: Bárbara Hilda C. P. de Carvalho

29 Trecho retirado do Mapa de Conflitos Envolvendo Injustiça Ambiental e Saúde no Brasil da FIOCRUZ. Acessado em 15/02/2019.



Figura 6: Foto 4

Fonte: Bárbara Hilda C. P. de Carvalho

Ainda hoje, a comunidade remanescente de quilombo da Rasa está em processo de titulação de terra. Noto que, para eles, essa dinâmica lenta é atribuída aos trâmites de demarcação e também ao fator humano, em que muitas vezes os profissionais responsáveis são apontados como ineficientes.

Essa espera gera ansiedade, pois o quantitativo migratório e as invasões territoriais não deixam de crescer. Dessa maneira, observo que os conflitos vivenciados pela comunidade da Rasa enquanto um coletivo, faz parte de um padrão histórico de apropriação territorial.

As demandas quilombolas surgem nesse contexto de reivindicação da reforma agrária, aliadas às peculiaridades compartilhadas por indivíduos dentro dessa pauta de articulação política, como característica de serem grupos de negros que dividem a mesma trajetória remanescente do passado escravocrata.

Nesse sentido, conseguir executar a titulação desses territórios, historicamente concentrados em grupos socialmente privilegiados - no sentido material/econômico e simbólico pela aparência física, referências culturais e ascendência - em um momento que essas terras possuem alto valor comercial, turístico e imobiliário, reflete uma grande vitória em direção à coerência do projeto político social materializado na Constituição de 1988 e sua prática na efetivação do artigo 68.

Isso representa um rompimento, mesmo que mínimo, no padrão social histórico que sustenta a desigualdade e a marginalização desses grupos, o que

torna a questão da pertença étnica tão cara a esses indivíduos, orientando as ações políticas das lideranças quilombolas da Rasa.

4.2 Trajetória do reconhecimento étnico dos quilombolas da Rasa

Na perspectiva quilombola, o processo de reconhecimento étnico no Brasil vai além do conceito colonial de quilombo, aquele que o entende como “terra de negro fujão”.

O que é usado como principal filtro nesse processo de reconhecimento institucional é a articulação com o passado, vinculando diretamente a escravidão com o presente dos que se autointitulam como remanescentes. Além disso, a articulação com o passado promove a reorganização dos elementos da cultura quilombola e ressignificação desses signos em relação ao contexto que estão imersos.

Segundo as diretrizes disponibilizadas pela Fundação Cultural Palmares³⁰, o passo inicial para uma comunidade ser reconhecida como remanescente de quilombo no Brasil, é ela se autorreconhecer. A partir disso, é preciso abrir um processo na Superintendência do INCRA, mesmo que o autoconhecimento seja o primeiro passo, o próprio INCRA pode iniciar esse movimento.

A fase inicial do processo de titulação começa com a criação de uma associação pela comunidade quilombola. A Associação representativa serve para obter, junto à Fundação Cultural Palmares, a Certidão de Registro de Cadastro Geral de Remanescente de Comunidades de Quilombos. Após uma investigação antropológica no local, o Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID), de fato identifica o território como área remanescente de quilombo.

Se o RTID concluir que a terra não é quilombola, o INCRA poderá determinar o arquivamento do processo, notificando a comunidade e a Fundação Palmares. Mas a comunidade tem o direito de recorrer da decisão. Caso o RTID não seja revogado pelo Comitê de Decisão Regional do INCRA, seu resumo é publicado no Diário Oficial da União e encaminhado para

30 http://www.palmares.gov.br/?page_id=538. Acesso em 02/03/2019.

Fundação Palmares, IPHAN, SPU³¹, FUNAI³², 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 uma dessas particularidade do processo de titulação: tem parte do seu território incidida em área de conservação ambiental, como é o caso do Mangue de Pedra. Nesse caso, os trâmites preveem que o INCRA deverá se associar junto ao Instituto Chico Mendes, buscando um acordo para dar continuidade ao estabelecimentos dos direitos quilombolas.

O INCRA deverá realizar a demarcação física dos limites territoriais. Se o local for ilha, várzea ou praia, o processo é encaminhado à Secretaria de Patrimônio da União que emitirá o título para a comunidade. Se estiver sobreposta a áreas fronteiriças e de segurança nacional, a Secretaria Executiva do Conselho Nacional deverá ser ouvida³³.

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

A Comunidade da Rasa, assim como muitas comunidades remanescentes de quilombo no Brasil, parou neste ponto do processo. Suas terras já foram demarcadas, mas não foram desapropriadas, impedindo a titulação definitiva do território, ampliando com o tempo a área territorial invadida por pessoas externas à comunidade.

Esse processo de reconhecimento se iniciou com os remanescentes de quilombo da Rasa tomando conhecimento dos seus direitos. No ano de 2005, foi criada a Associação da Comunidade Remanescente de Quilombo da Rasa, em função das exigências do processo de titulação de terras por argumentação étnica. No mesmo ano a Fundação Cultural Palmares certificou a comunidade da Rasa como remanescente de quilombo, e, embora o território quilombola já

31 Secretaria de Patrimônio da União

32 Fundação Nacional do Índio

33 A comunidade da Marambaia, rio de Janeiro, esbarrou com essa etapa do processo, pois se localizava em uma praia que pertencia a União, era área militar.

ter sido demarcado pelo INCRA, ainda hoje a comunidade está em processo de titulação de suas terras.

Dados do INCRA³⁴ no relatório de acompanhamento dos processos de titulação das comunidades quilombolas brasileira, apontam a comunidade da Rasa como a primeira no estado do Rio de Janeiro a dar entrada no processo de titulação, no ano de 2004. Atualmente, os meandros estão parados na etapa do Relatório Técnico de Delimitação e Identificação (RTDI).

Essa dinâmica lenta é atribuída ao fator humano, significando que muitas vezes os profissionais responsáveis são ineficientes, com pouca vontade e descompromisso, aliado a um excesso de burocracia.

Em janeiro de 2020, em entrevistas com a liderança da comunidade quilombola da Maria Joaquina³⁵ e da comunidade da Rasa, um terceiro fator surgiu para essa morosidade ser explicada, a falta dos técnicos do INCRA.

A atuação desse órgão na Rasa foi reduzida drasticamente no ano de 2019, sendo relatado que antes disso as reuniões eram constantes, e que hoje elas inexistem. Essas lideranças atribuem a falta de atuação do INCRA no território da Rasa ao fator político, pois, segundo elas, o atual governo Bolsonaro não coliga com as demandas quilombolas.

Essa espera gera muita ansiedade nos quilombolas, pois o quantitativo migratório e as invasões territoriais não deixam de crescer. No ano de 2019 essa tensão territorial se acentuou de maneira sensível. Milicianos vindos da baixada fluminense, região metropolitana do Rio de Janeiro, por exemplo, passaram a atuar nessa disputa.

Soninha, em entrevista (07/02/20), contou que em 2018 a Associação cercou os terrenos demarcados que ainda não tinham sido invadidos, mas que após a chegada desses milicianos em 2019, as cercas foram destruídas e construções estão sendo levantadas. Ela relatou que sente medo e conta que esse estado é geral entre as lideranças da comunidade da Rasa, após a chegada dos milicianos.

34 <http://www.incra.gov.br/sites/default/files/incra-processosabertos-quilombolas-v2.pdf>. Acesso em 02/02/2020.

35 A comunidade da Maria Joaquina, em Cabo Frio, se desmembrou da comunidade quilombola da Rasa assim como a comunidade da Baía Formosa, Armação dos Búzios, formando três comunidades quilombolas que fazem fronteira, deixando de ser apenas uma grande comunidade quilombola que abarca dois municípios.

4.3 Comunidade Remanescente de Quilombo da Rasa: contexto associativo

Durante o primeiro governo Vargas, surgiu o Movimento Associativo Político no Brasil, como uma maneira de os produtores agrícolas participarem da redistribuição de recursos estatais. As Associações foram um veículo de comunicação legal com o Estado (NEVES, 2013).

No caso do remanescente de quilombo a lógica é semelhante. A necessidade da Associação vem atrelada a uma necessidade burocrática no processo das titulações de terras, ou a qualquer outro direito pertinente aos quilombolas.

O Estado brasileiro criou a categoria remanescente de quilombo quando no Art. 68 da Constituição Federal de 1988, reconheceu esses sujeitos como de direito. Assim, foram instituídas regras para o processo de acesso dos sujeitos quilombolas ao território étnico.

A criação de Associações quilombolas seria forma dessas pessoas se articularem com a esfera governamental para receber a titulação territorial coletiva. Mota (2011) salienta que esse movimento mediado por uma instituição associativa faz parte dos modos de construção da sociedade brasileira. 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.

As Associações são instituições representantes dos grupos que se organizam politicamente, se tornando uma referência para outras instituições se articularem com o grupo que está sendo representado (SANCHEZ, 2005). As Associações cumprem o papel de mediação e interlocução institucional entre grupos de diversas dimensões organizacionais.

Assim como as profissões regulamentadas se organizam em sindicatos para garantirem seus direitos, as comunidades remanescente de quilombo devem se organizar em Associações para terem seus direitos legitimados. Esse é o único meio dos remanescentes de quilombo se articularem em prol de suas demandas com o governo.

Dessa maneira, as Associações também cumprem um papel de mediação entre o Estado e os quilombolas, como um canal de reivindicações, inibindo o surgimento de outros mecanismos de relação com o poder político

institucional. 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. As mediações são as ações sociais em que um mediador se vincula a outros:

[...] As associações são meios de sociabilidade e de socialização: elas oferecem um observatório ideal a uma microssociologia 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).

Em 2005, quando a Associação quilombola da Rasa foi criada e teve como presidente dona Vera, sua cunhada Márcia como vice, e a tesoureira era sua sobrinha Viviane. Esta última se tornou presidente da Associação dos Remanescentes de Quilombo da Maria Joaquina depois do seu desmembramento da comunidade da Rasa.

Até o ano de 2010, a Associação quilombola da Rasa englobava as comunidades remanescente de quilombo da Baía Formosa (Armação dos Búzios) e da Maria Joaquina (Cabo Frio), quando ambas se dissociaram e criaram suas próprias Associações.

No princípio da sua criação, a Associação não possuía sede para suas reuniões e atividades e, por causa disso, em diversas ocasiões utilizou o espaço da igreja Assembleia de Deus, Ministério de Madureira, para reuniões que envolvessem não apenas os membros da diretoria da Associação, mas um quantitativo maior de quilombolas. No ano de 2020, a Comunidade Remanescente de Quilombo da Rasa não possuía um espaço para sediar a Associação, como ocorreu no período de 2014 a 2016.

Em 2016 a prefeitura cortou o aluguel que custeava como apoio à comunidade quilombola. Nessa configuração, sem espaço físico oficial, as reuniões da Associação passaram a acontecer nas casas dos membros da direção. O fato de a Associação estar sem sede, torna ainda mais evidente a importância do ambiente físico para que as ações direcionadas pela diretoria

seja ampliada para a comunidade quilombola geral. Durante o período que houve o espaço físico, o lugar remetia a relações próximas e pessoais, era lá que se permeavam as ações étnicas e onde havia sociabilidade comunitária, como uma referência material onde estava impresso os acontecimentos.

A sede da Associação funcionava como um ponto de coesão na trajetória do grupo, enquanto comunidade remanescente de quilombo da Rasa. Aquele espaço transbordava a busca por uma unidade identitária quilombola e funcionava como um espaço onde o discurso era estabelecido entre os membros da diretoria e a comunidade quilombola geral.

É na Associação que as ações sociais ganham força e os processos de mediação entre as lideranças e os quilombolas mais desarticulados acontece, sendo proporcionado por ligações afetivas e de parentesco.

Hoje, sem esse marco espacial, a aproximação da diretoria e da comunidade geral diminuiu, enfraquecendo a articulação do grupo politicamente, pois a adesão comunitária fica prejudicada, assim como o contato com instituições apoiadoras dos quilombolas.

Desse modo, inserida no contexto da Associação da Comunidade Remanescente de Quilombo da Rasa, foi 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 importante para toda a comunidade quilombola e seus membros, cumprindo a tarefa de mediar as diversas áreas da articulação política com o universo social do interior da comunidade.

Mesmo com a Associação sendo um precedente legal para a articulação política em prol de direitos quilombola, os meios associativos não são simplificados de universalização das formas de articulação política e ação coletiva (NEVES, 2013).

A Associação da Comunidade Remanescente de Quilombo da Rasa foi percebida por uma dimensão do processo coletivo que passou por especificidades que ultrapassam a própria concepção de Associação como mera instituição que cumpre uma função burocrática e política.

Na Associação da Rasa essa realidade se apresentou ao longo do campo de pesquisa com a observação das atividades que extrapolavam as formais, havia movimentação cotidiana no espaço físico do lugar, os

quilombolas, para além da diretoria, se apropriavam da sede como uma extensão de suas próprias casas. Com sentimento de pertencimento, eles faziam suas festinhas de aniversário, churrasco de final de semana ou abrigo após uma briga conjugal, por exemplo.

Assim como na pesquisa de Neves (1997), com trabalhadores da agroindústria de cana-de-açúcar em Campos dos Goytacazes, a Associação da Rasa atua na capacidade de as pessoas verem em si próprias a competência de atuação diante do mundo, seja lidando com as dificuldades ou projetando um futuro melhor. A articulação política trazida pela Associação é pensada como capaz de gerar novas referências, crenças e sistemas de valores pessoais, a partir de novas vivências possibilitadas por esse processo.

A Associação possibilita aproximação da articulação política dos quilombolas menos conscientes das demandas étnica, fortalecendo a crença do grupo na diretoria, que manteve poucas alterações desde sua fundação, para que seja efetivado o direito territorial mediante o reconhecimento étnico, e os recursos que isso implica a comunidade, tais como educação e saúde diferenciados.

Desse modo, essa movimentação mediativa passa fazer parte do projeto pessoal desses agentes políticos, que se satisfazem e encontram sentido para suas vidas a partir dessas articulações, em que “A eficácia do discurso dos que creem legítima-os como agentes fundamentais e responsáveis pelos sucessos e conquistas alcançados” (NEVES, 1997, p. 130).

Isso se evidenciou em uma entrevista formal, na qual registrei Renato falando que se envolve com a causa quilombola porque tem um sonho, e se realiza em ver que pode fazer algo pelo coletivo. Para ele, se assumir enquanto quilombola traz inúmeras possibilidades para a comunidade, e afirma que ser membro da diretoria exige sacrifícios, mas destaca que sua motivação está além de qualquer conquista material:

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. (Entrevista com Renato, 24/08/14.)

Também é exposto no relato de dona Vera e de Soninha, que além de um sonho, da 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. Isso representa fazer parte de algo muito maior, que ultrapassa os benefícios da esfera da vida pessoal de quem se articula. Para elas é uma causa, uma questão de justiça a favor de toda uma população que sofre desde a escravidão.

O esforço pessoal dessas pessoas se direciona ao bem coletivo e isso se traduz quando essas lideranças são perguntadas sobre a representação que participar da Associação tem em suas vidas:

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 aí o direito deles, tem muito direito, e tá sendo tudo aí 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 aí, 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 aí. (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 aos direitos que eles têm 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 ser 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).

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). Portanto, acreditar é a primeira forma de se ultrapassar as crenças limitadoras e partir em busca de mudanças reais.

Ainda assim 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 não perceberem a dimensão do trabalho proferido por eles. Muitas vezes os membros da diretoria se sentem sobrecarregados e desvalorizados pelos quilombolas desarticulados politicamente 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” ai 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).

Em 2019, durante uma das minhas visitas e conversas informais no quintal de dona Vera com uma de suas filhas para fugir do calor, ela expôs as tentativas para solucionar a falta que a sede da Associação está causando para a comunidade quilombola.

Foi relatado que em 2018, após a perda da sede da Associação quilombola da Rasa, seu tio, um remanescente de quilombo que não é envolvido nas mobilizações políticas, se aproveitou de uma oportunidade para articular a possibilidade da construção de uma sede para a Associação.

Esse quilombola é irmão de dona Vera, e passou mais da metade da vida morando na região metropolitana do Rio de Janeiro, para onde migrou na juventude em busca de emprego. Durante o período que morou no Rio de Janeiro, o irmão de dona Vera passou a seguir a igreja Universal do Reino de Deus (IURD), e permaneceu frequentando essa denominação mesmo após se mudar para Rasa em sua velhice.

Foi durante uma reunião na IURD com a equipe do senador Eduardo Lopes, que possui estreita ligação com essa instituição religiosa, tendo sido diretor-presidente do Jornal “Folha Universal” e da Editora Gráfica Universal, que o irmão de dona Vera se aproximou e falou do quilombo da Rasa. Ele

contou sobre sua avó, dona Joana, quilombola, evangélica, centenária, avó escrava e filha de mãe que nasceu na Lei do Ventre Livre, e ainda é lúcida.

A equipe do senador promoveu uma visita à comunidade, e se reuniu na casa dona Joana. Essa visita acabou se transformando em um evento religioso onde estiveram presentes mais de vinte obreiros, e ali foi realizado um culto em homenagem a dona Joana.

O resultado desse encontro foi a articulação com o senador Eduardo Lopes. Sua equipe pediu um projeto para a construção da sede da Associação da Rasa. Desse modo os membros da diretoria da Associação se articularam com uma empresária da península de Armação dos Búzios que frequentava a comunidade da Rasa por motivações artísticas, fotográficas. A partir dessa relação, e com o apoio dessa mulher, a Associação conseguiu um projeto arquitetônico para construção definitiva da sede, um local com infraestrutura suficiente para abarcar oficinas, sociabilidade, reuniões e eventos promovidos pelos quilombolas.

O projeto arquitetônico foi aprovado pela equipe do senador, iniciando o processo para liberação de recursos materiais para construção da sede. No entanto, a comunidade da Rasa não conseguiu mobilizar um terreno para a construção desse espaço, mesmo tendo um território demarcado pelo INCRA, e que é invadido constantemente.

Durante o ano de 2019, dona Vera tentou articular com a prefeitura um terreno para a construção da sede, mas até outubro de 2020 esse terreno ainda era apenas promessa. Dessa forma, a ideia da mediação retoma o destaque como meio de fortalecimento das ações da Associação, e por meio das relações estabelecidas pelo mediador “[...] articula outros, os mediados, a universos sociais que se lhes apresentam relativamente inacessíveis” (RUDINICK, 2009, p. XX).

Esse movimento é um complexo de relações sociais, a pessoa que media faz parte da construção das representações e da criação dos sentidos do meio social. Assim, são as intermediações da Associação, por meio das articulações pessoais dos agentes políticos da Rasa, que tornam possível a mobilização dos sujeitos na consolidação dos interesses destinados à coletividade do grupo. Sobretudo, quando os canais de mobilização institucionalizados estão bloqueados por conjuntura política, como aconteceu

em 2020 com o desmonte do INCRA, do Ministério da Cultura ou da Fundação Cultural Palmares.

Os contatos proporcionam um posicionamento estratégico no discurso e nas ações da diretoria, em prol dos direitos que se movimentam em diversas instâncias, como na participação de seus agentes em passeatas e encontros nacionais, interação com pesquisadores, agentes culturais, universidades, políticos, escolas, ONGs, e outras instituições como a Fundação Cultural Palmares, INCRA³⁶, o QUIPEA³⁷, IBAMA³⁸, INEPAC³⁹, ACQUILERJ⁴⁰, SEPPIR⁴¹, CONAQ⁴².

Foi observado que as ações da Associação quilombola da Rasa não se limitam às demandas de titulação territorial dos remanescentes de quilombo. Também existe uma movimentação no sentido de luta pelos direitos da minoria negra, práticas culturais da comunidade quilombola, resgate da memória, geração de renda, assistência social. Além disso, também há o envolvimento com as demandas ambientais, como a 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 de Búzios.

Em um nível mais geral, as ações da Associação estão ligadas à condição material, legal e simbólica para permanência dos comunitários na Rasa, para a resistência do grupo frente às destemperes e incertezas temporais. Numa esfera de menor escala, 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 de que uma dívida deve ser paga:

36 INCRA, Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária.

37 Quilombos no Projeto de Educação Ambiental (QUIPEA), desenvolvido pela Ambiental Engenharia e Consultoria, sob a responsabilidade da Shell Brasil e promove ações de educação ambiental nas comunidades quilombolas da Bacia de Campos, que abrange a área que vai de Araruama no Rio de Janeiro até Itapemirim, Espírito Santo.

38 IBAMA, Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis.

39 INEPAC, Instituto Estadual do Patrimônio Cultural,

40 ACQUILERJ, Associação das Comunidades Remanescentes de Quilombos do Estado do Rio de Janeiro.

41 SEPPIR, Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial.

42 CONAQ, Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas.

[...] o direito relativo aos remanescentes de quilombo não apenas constitui direito coletivo, mas direito étnico; portanto direito que, mais o sentido de reparação de injustiças raciais, traz consigo significados relativos ao reconhecimento de formas próprias de organização da vida social (FIGUEIREDO, 2011, p. 49).

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 foi 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, aí ela contava “não, é porque aqui era o mercado de escravo” e aí, 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” aí 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 aí eles foram lá e arrancaram essas madeiras e aí 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.

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. A autoidentificação de remanescente de quilombo, foi uma maneira que os que ali residem encontraram para permanecer, para reconstruírem a relação com o passado e com um senso de referência de mundo. Eles vivem sob perspectivas diferenciada da ideia da cultura afro-brasileira como um contaminante cultural no ideário nacional por serem pretos na cor da pele, como aponta Arruti (1997) em relação à mudança de *status* identitário quando o negro é identificado enquanto quilombola no Brasil.

O reconhecimento étnico representa a efetivação de um grau de autonomia social desse grupo na busca pelo respeito de sua organização social e valores diferenciados, no rearranjo nas relações sociais com as instituições políticas. Esse fato ocorre por meio das mediações da Associação 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 micro.

A importância do empoderamento pessoal tem a ver com a alteração de sistemas de crença que os quilombolas formulam sobre si, com o que acreditam ser capaz de fazer e interferir no meio que ocupam. Essa dimensão acontece quando esses sujeitos tomam posse da sua narrativa histórica, de sua origem, passando a ter acesso ao conhecimento crítico de si e o que isso representa no mundo.

Esse movimento reflexivo, que oriunda discernimento, torna permeável a relação entre sistemas de representação de mundo, como as vivências religiosas e a pertença étnica, tornando compreensível o resgate de expressões culturais que outrora foram abandonados pela crença religiosa pentecostal.

4.4 Trajetória da Assembleia de Deus, Ministério de Madureira na comunidade quilombola da 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, nascido na Rasa, e formado em teologia e direito. Ele não possui cargo na diretoria, 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 ligado à família do pastor Pedro. Além disso, ele assumiu o pastoreio da Assembleia de Deus do seu pai, Abilho da Silva.

Segundo Soninha em entrevista no mês de agosto de 2015, Abilho da Silva foi pastor por vinte anos, e um dos principais agentes disseminador da

religião evangélica na Rasa. Soninha lembra 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, ao narrar memórias de violência doméstica.

A mãe de Soninha havia se convertido do catolicismo para o pentecostalismo, e levava Soninha e o irmão para os cultos e para a escola dominical: “[...] aí, 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, pelo fato de a 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 à igreja católica de Santo Antônio. O pastor Pedro conta a origem 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).

As figuras 7 e 8 são duas fotografias que mostram a Assembleia de Deus, Ministério de Madureira, em momentos distintos. A imagem 7 é uma fotografia feita no ano de 2015, e a imagem 8 foi feita em 2020. Elas registram que a instituição investiu na aparência, demonstrando uma proposta diferenciada da anterior, que exibia de forma clara e em destaque a denominação religiosa.

A nova fachada é minimalista e não expõem o nome da Assembleia de Deus, apenas uma sigla, CADCAF, que significa Catedral da Assembleia de Deus Cabo Frio. Isso demonstra que essa AD estabeleceu novas alianças religiosas institucionalmente, embora os relatos mostrem que a origem dessa Assembleia de Deus na Rasa, esteja atrelada a Cabo Frio.

Com essas configurações, o apelo visual da AD mudou, assim como a prática recorrente na constante mudança dos pastores, o que me foi explicado por Renato, que atualmente é o presidente da Associação quilombola, e é pastor de uma AD ligada à essa, em uma conversa informal.



Figura 7: Assembleia de Deus, Ministério de Madureira, da Rasa. 01/08/2015.
Fonte: Por Bárbara Hilda C.P de Carvalho.



Figura 8: Assembleia de Deus, Ministério de Madureira, da Rasa. 07/02/2020.
Fonte: Por Bárbara Hilda C.P de Carvalho.

As mudanças na Assembleia de Deus, Ministério de Madureira, na Rasa vão além de uma mudança de fachada, conceito de imagem ou letreiro, que a vincula à Catedral da Assembleia de Deus Cabo Frio.

A partir do convívio com quilombolas, observei que em diversos momentos havia diálogos, relatos, memórias, da AD da Rasa como sendo muito rígida no passado, o que levou essa igreja a perder seguidores. A AD foi descrita, em certo período da história da Rasa, como uma igreja rígida e dogmática, proibicionista, capaz de gerar fendas familiares, como caso de primas que ficaram proibidos de conviverem por pertencerem a denominações religiosas distintas, mesmo que ambas fossem evangélicas, uma era da AD e a outra Batista.

Essa mudança latente na orientação da igreja no controle da conduta dos seguidores, ficou perceptível em uma conversa que presenciei entre três primas quilombolas que haviam sido criadas em contextos evangélicos, mas que tinham abandonado as práticas religiosas.

Elas declararam não ter mais religião, e uma delas as definiu fazendo um comparativo com a ideia de “católico não praticante”, se colocando na categoria de “evangélicas não praticante”.

Essa definição de ser “evangélica não praticante” pode ser entendida dentro do que Novaes (2012) estampa como uma mudança no quadro religioso brasileiro, que passa a se referir às novas formas de ser pentecostal na contemporaneamente, com os “evangélicos genéricos”, similares aos conhecidos “católicos não praticantes”.

Essa conduta dilui a necessidade da presença nos cultos como fator determinante para a definição das pessoas em fiéis religiosos, e que dentro das religiões evangélicas há mais vozes do que normatizado pelas igrejas.

Durante essa conversa entre as primas, em novembro de 2014 pela comemoração ao Dia da Consciência Negra no quilombo da Maria Joaquina, presenciei um relato chocante sobre uma delas, que havia quase morrido afogada por causa das roupas que vestia por ser da Assembleia de Deus.

Elas relataram que as vestimentas para entrar no mar deveriam ser igual a roupa do dia a dia. não podiam mostrar mais que o antebraço, e as saias longas deveriam ir debaixo do busto ao pé. O excesso de tecido fez com que essa saia se embolasse na pernas de uma das primas dentro da água do mar, e as mangas cumpridas atrapalharam a desembolar a saia, transformando um banho de mar em um episódio quase letal.

Quando isso aconteceu na Praia Rasa, as mulheres e jovens da AD foram descritas com uma identidade visual igual ao estereótipo que eu tinha dos seguidores dessa igreja, mas que foi derrubado logo no primeiro contato. Esses relatos foram contraditórios em relação à própria ideia que tive ao frequentar a igreja, com pessoas que têm uma aparência que se camuflariam em qualquer circunstância fora do ambiente religioso.

Desde a década de 1970, quando o espaço físico da Assembleia de Deus foi construído na Rasa, houve muitas mudanças no comportamento coletivo dos seguidores dessa igreja, pelo que foi observado no campo.

Em uma entrevista, em julho de 2015 na praça da Rasa, ao ser perguntada sobre o porquê dessas mudanças na AD da Rasa, considerando os relatos que eu havia presenciado, Beth afirmou que essa mudança era uma consequência genérica:

[...] antigamente não dançavam música nenhuma, mas agora, passados 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?

As mudanças observadas na Assembleia de Deus na Rasa são interpretadas como parte de um quadro de oscilações gerais da nação no campo religioso brasileiro, mediante o reconhecimento da pluralidade nacional pelo projeto político que formou Constituição de 1988.

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:

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, disfuncionais e impopulares (MARIANO, 1999, p. 105).

A igreja sofreu influência do pluralismo que se faz presente no contexto nacional, passando a incorporar em seu discurso a mudança da sociedade e a

questão cultural. A religião evangélica passou a incorporar elementos da cultura brasileira em sua liturgia: “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).

As mudanças descritas como pertinentes aos seguidores da AD ao longo do tempo de existência da instituição no local, também aparecem em relação a alguns de seus seguidores e elementos culturais de matriz africana, mesmo quando presenciei a demonização de elementos religiosos de matriz africana durante um culto.

Essa mudança se evidencia no comportamento dos membros da AD que são mais envolvidos com a articulação política quilombola, ou seja, os membros que compõem a diretoria da Associação quilombola da Rasa, e quilombolas mais presentes nas demandas e ações promovidas pela Associação.

Presenciei narrativas, em momentos de conversas informais, que atribuíam a forte presença da Assembleia de Deus ao fato de elementos culturais, como o Jongo, a Folia de Reis e as cantigas de trabalho⁴³, terem deixado de ser praticados.

Beth afirma que os quilombolas da Rasa, de maneira geral, não gostam de trazer à lembrança essas práticas, pois elas remetem à África, e a África remete às religiões de matriz africana. Além disso, ela também atribuiu a forte presença da AD, ao fato da festa do Dia da Consciência Negra, no ano de 2013, ter tido pouca aderência da comunidade. Beth também revelou que sua mãe, dona Vera, uma das precursoras das articulações políticas no quilombo da Rasa, até pouco tempo atrás dizia não saber cantar pontos de Jongo, e que isso mudou depois que ela começou a viajar com o movimento quilombola.

Em outra ocasião Soninha, que compõe a diretoria da Associação, é ativa politicamente, participa do movimento quilombola e frequenta a AD desde a infância, levanta a questão do Jongo como expressão que foi abandonada. Ela explica o porquê de isso ter acontecido, e ainda mostra que ambiciona resgatar o Jongo como expressão cultural do quilombo da Rasa:

43 Fui 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.

[...] 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).

Nessa mesma ocasião, Soninha expôs que esse conflito entre ser evangélica e ser quilombola, é uma pressão que ela sente externamente, pois internamente ela não sente incoerência, e reconhece que ser quilombola tem a ver com sua cultura, e não com sua religião.

O mesmo discurso foi observado com outros quilombolas que se articularam politicamente pela diretoria da Associação, como Renato, que hoje é pastor de uma Assembleia de Deus, e dona Vera que está caminhando para os 80 anos, e é da AD desde sua fundação.

Atribuo essa perspectiva à ideia de eles serem pentecostais, antes de se reconhecerem enquanto quilombola. Aliado a este fato, ocorreu o processo do conhecimento da identidade étnica pertinente a eles, que aconteceu exogenamente, e foi introduzida ao grupo com a roupagem de articulação política para a efetivação do direito territorial.

Renato, presidente da Associação da Comunidade Remanescente de Quilombo da Rasa, disse-nos, quando perguntado sobre como é ser quilombola e evangélico, que: “eu sei separar muito bem as coisas”. Esta resposta demonstra que existem coisas a serem separadas entre ambas as identificações, quilombola e evangélica, mas também explica que o fato de que ser evangélico não o impede de ser quilombola:

[...] 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 lá 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 para as 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 não atrapalha (Entrevista com Renato, 25/07/2015).

Dona Vera, que foi a primeira presidente da Associação da Comunidade Remanescente de Quilombo, e ainda é ativa no movimento quilombola, é diaconisa da Assembleia de Deus, Ministério de Madureira.

Todavia, ela relatou a experiência que teve com uma candomblecista em um evento que esteve presente em virtude do movimento quilombola, o que demonstra que para atuar no movimento quilombola é preciso saber lidar com a diversidade, com outros sistemas de crenças dentro do mesmo sistema cultural. Seu relato foi a forma que ela encontrou para ilustrar que mesmo sendo evangélica, não há impedimentos que a proíbam de interagir com pessoas de uma religião de matriz africana. Quando perguntada sobre como é ser quilombola e evangélica, ela respondeu:

[...] 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, nas 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 estava uma mulher, ela é do candomblé, eu entrei no banheiro e ela estava se arrumando, estava 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 01/08/2015).

Soninha, também em entrevista, quando perguntada como é ser quilombola e evangélica declarou a existência de um estereótipo construído sobre a identidade quilombola, como sendo uma identidade ligada às religiões de matriz africana. Embora ela reconheça o valor dessa matriz cultural para a identidade da cultura negra, para ela, o principal é se articular politicamente pelo viés da identidade cultural quilombola, como o acesso aos direitos pertinentes a eles, instituídos por lei. Assim, ela afirma que ser evangélico não impede que eles sejam quilombolas, pois a questão quilombola é essencialmente política:

Bárbara o que que acontece, 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 aí, 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, Soninha, que é professora de história, narrou uma ocasião que sofreu discriminação por parte do coordenador pedagógico da escola em que trabalhava, que é de religião de matriz africana. Ele a criticou por ser evangélica e estar usando um tambor para dar uma aula de cultura afro-brasileira, questionando sua capacidade em discorrer sobre o tema, como se houvesse incoerência nisso.

O mesmo apontamento aconteceu por parte dos colegas do trabalho, que também eram evangélicos, e inquiriram o fato dela ser evangélica e dar aula de cultura afro-brasileira.

Desse modo, o relato de Soninha amplia a questão da dicotomia entre as identificações étnica e religiosa pentecostal como um conflito exógeno, em que as pessoas pré-julgam que há uma incoerência entre ser evangélico e quilombola, ou entre ser evangélico e qualquer expressão cultural de matriz africana.

Entretanto, essa separação não se revela para os quilombolas que são ativos politicamente, como fator que desmotive a articulação política pela identidade cultural quilombola.

[...] 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 coordenador 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?” Aí 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).

Se no passado houve o abandono de práticas culturais como o Jongo ou Folia de Reis, ocasionada por normas de conduta extremamente rígida por parte da Assembleia de Deus na Rasa, hoje a abertura das regras é um fato.

Essa mudança se traduz tanto nas vestimentas e orientações frente à outras denominações religiosas, como o reflexo de um espectro geral de mudanças do pentecostalismo nas últimas décadas, quanto no comportamento

dos quilombolas envolvidos intimamente com a articulação política do quilombo.

No entanto, esse comportamento das lideranças quilombolas da Rasa se destaca em certo grau de outros evangélicos no quilombo. Alguns não se envolvem ativamente no movimento quilombola tomando decisões, mas prestigiam os eventos organizados pela Associação que, em sua maioria, exaltam práticas culturais que fazem alusão às religiões de matriz africana. Ainda há outros evangélicos desse grupo étnico que não participam, mas eu também não consegui acesso a eles para verificar o motivo da exclusão.

Assim como Beth expôs que em 2013 a festa em comemoração ao Dia da Consciência Negra teve pouca adesão por existir um senso comum entre os quilombolas evangélicos que liga a cultura do quilombo com religião de matriz africana, Soninha em entrevista em sua casa, na manhã do sábado do dia 07/02/2020, desabafou sobre a falta de adesão dos quilombolas no contexto geral da comunidade. Ela contou que eles só se aproximam quando a Associação promove ou intermedia alguma ação voltada para eles, como cursos oferecidos por organizações voltadas para a demanda quilombola como o QUIPEA⁴⁴.

Ela atribui diversos fatores para essa falta de interesse geral dos quilombolas não envolvidos na articulação política, como a desesperança em relação à titulação, ou por outros não concordarem com o fato de a titulação ser coletiva, ou ainda não se envolvem por não haver remuneração em troca da dedicação que estar presente nas demandas quilombolas. Por exemplo, mobilizar exige um grau de dedicação como manter visitas constantes ao Ministério Público para cobrar posicionamento quanto às invasões ao território demarcado, ou se ausentar de casa em benefício de viagens para entrar em contato com outras comunidades ou instituições, participar dos eventos pertinentes ao movimento quilombola, entre outros.

Dessa forma, percebo que a falta de adesão acarreta desconhecimento quanto às demandas quilombola, seus direitos e peculiaridades. Da mesma forma, os estereótipos forjados no ambiente religioso em relação a matriz cultural afro-brasileira, amplia as barreiras para a movimentação política do grupo. Dadas as atuais circunstâncias de alta invasão de seu território, e o

44 Quilombos no Projeto de Educação Ambiental (QUIPEA).

déficit de técnicos do INCRA para auxiliar a comunidade da Rasa, a Associação precisa de pessoas que possam se articular em prol dos direitos quilombolas.

Soninha, no curso da conversa, até revelou que vislumbra criar uma ação da Associação direcionada à criação de um grupo de artesanato de mulheres negras quilombolas, com o interesse de agregar as mulheres evangélicas para a articulação política. Ela acredita que pode atrair essas mulheres pela identificação com o artesanato, introduzindo-as no ambiente político, forjando uma integração efetiva no movimento quilombola. Assim, quando perguntada se há relação entre a religião e a pouca adesão na articulação política pela maioria dos quilombolas, ela responde:

o que eu observo é o seguinte, que tem muita gente quilombola, mas assim a liderança faz quem gosta, né? A pessoa é mas não se envolve, a maioria das senhoras na igreja são quilombola, são todas elas quilombolas, mas assim, vão a reunião, assiste a reunião, mas tipo: vai ter um evento não sei onde, vai ter que falar sobre o assunto e não fala, é mais o grupo que tá na liderança. Mas se chamar esse povo pra ir numa reunião eles vão, pra ir num evento eles vão, eles participam, mas para tá de frente é mais o grupo da diretoria. (entrevista com Soninha dia 07/02/2020).

No meio dessa fala eu interrompo e pergunto, “mas a religião então não tem a ver com essa falta de adesão?” e Soninha me respondeu:

Não, não tem a ver. Tem ou não tem a ver?

Deu um sorriso e continuou:

Tem e não tem a ver. Sabe por quê? Porque eu tenho que toda hora ficar me policiando, porque eu sou metida em tantas atividades e aí eu fico olhando o pessoal da igreja e fico “nossa, meu Deus, essas mulheres não se envolvem com nada, poderia ter um grupo político das mulheres negras evangélicas quilombolas, juntar, botar pra quebrar, dar um aperto nesses candidatos. Mas aí, eu vou lá e me policio, eu fico pensando muito, meu cérebro está muito acelerado nessas questões. E eu conheci uma senhora através do *facebook*, ela veio de Brasília para cá e a gente se conheceu e ela tem um grupo de mulheres negras, quilombolas e evangélica, que se reúnem pra reivindicar as políticas públicas porque, porque não

existe política pública pra mulher negra evangélica quilombola, mas existe a política pública da saúde, da educação, sabe...

Novamente interrompi e perguntei, “mas por que seria importante uma política pública para a mulher negra quilombola e evangélica, e não só mulher negra e quilombola?” Ela continuou:

Pra elas começarem, eu acho assim ó, que tem que ter um ponta pé inicial, tem que ter um ponta pé inicial porque são mulheres que não se envolvem em nada politicamente, não se envolvem em nada politicamente.

Perguntei “então o fato de ser evangélico poderia ser um atrativo nesse sentido?”

Elas ficariam mais confortável, deixa mais à vontade, porque de repente elas se perguntam “o que vai ter lá? Encontro de mulheres negras?” Então eu acho que deveria ter um prévia, jogar a semente, o interesse, mostrar que as mulheres são fortes, pra depois então ir pro grupão. Igual quando a gente vai lá pra Copacabana pra marcha das mulheres, eu acho tão bacana, tem um grupo que é só de matriz africana, tem o grupo LGBT, tem o grupo de mulheres negras, das mulheres trans. Todo mundo ali levantando sua bandeira, naquele momento todo mundo é igual.

Dessa forma, Soninha aponta que o fato de existir pouca representatividade das mulheres negras e evangélicas no contexto político, interfere negativamente na articulação política quilombola na comunidade da Rasa.

No entanto, no decorrer dos anos de contato que estabeleço com a comunidade quilombola da Rasa, percebo que, vagarosamente, a comunidade tem se aproximado das demandas políticas, mesmo que de forma limitada, e tem também buscado se aproximar de elementos culturais de matriz africana, por meio das ações da Associação.

Assim que conheci o grupo em 2008, até a lideranças não tocavam em assuntos que remetesse às manifestações culturais de matriz africana, como a Capoeira ou o Jongo. Posteriormente, observei que, paulatinamente, vem ocorrendo uma maior adesão nos eventos promovidos pela Associação, em termos de elementos culturais de matriz africana. Isso passou a acontecer

como fruto da desmistificação desses elementos, e a partir dos contatos das lideranças quilombolas da Rasa com o movimento político quilombola.

Observei que os principais eventos promovidos pela Associação, as festas em comemoração ao dia da Consciência Negra, são ocasiões politizadas, com promoção de atrações culturais inseridas em um programação organizada em torno de debates e exposição de temas como cultura negra, resistência cultural, identidade e movimento quilombola, e trajetória da Rasa enquanto comunidade remanescente de quilombo.

A figura 9 apresenta o único registro dos convites publicizados, feitos pela Associação em comemoração ao Dia da Consciência Negra entre os anos de 2014 e 2019. Eles estão disponíveis na página do *Facebook*⁴⁵ da Associação de Remanescentes de Quilombo da Rasa.

O primeiro deles data de 2015, é simples e com pouca informação. Os outros dois são mais elaborados e possuem a programação completa. Acredito que o motivo para só haver dois convites em quatro anos se deu pelas adversidades conjunturais em relação à organização do evento.



Figura 9: novembro, 2015

Fonte: Acervo da Associação quilombola da Rasa

45 <https://www.facebook.com/quilombodarasa>.



Figura 10: novembro de 2017

Figura 11: novembro de 2019⁴⁶

Fonte: Acervo da Associação quilombola da Rasa

Dessa forma, exponho ocasiões representativas do quadro de interações entre pentecostais e elementos culturais de matriz africana, em um contexto de articulação política da identidade quilombola. Essas ocasiões são relativas ao maior evento organizado pela Associação, que é a festa em comemoração ao 20 de novembro, Dia da Consciência Negra. Os eventos analisados aconteceram nos anos de 2014, 2015, 2017, 2018 e 2019.

O primeiro momento foi a festa da Consciência Negra, no dia 20/11/2014, período em que pela primeira vez de contato com o quilombo da Rasa observei uma identidade visual explicitamente ligada a elementos culturais de matriz africana, como estampas étnicas, saias rodadas e turbantes.

Havia um grupo de quilombolas que estavam vestidas em semelhança com as bonecas pretas de pano, feitas pela oficina de costura promovida pela Associação, iniciando nesse dia, a comercialização dessas bonecas, que serviriam também a uma parte da programação da festa, o "batizado das bonecas".

O batizado das bonecas consiste na reprodução de uma brincadeira comum entre os idosos da Rasa que reproduzia o batismo católico. A reprodução desse passatempo infantil contou com a participação do padre da

⁴⁶ Imagens 09, 10 e 11 são do acervo virtual da Associação da Comunidade Remanescente de Quilombo da Rasa.

paróquia de Santo Antônio, que durante a reprodução, com a bíblia na mão, pegou uma garrafa de água, benzeu e jogou nos presentes, exatamente como no ritual católico.



Figura 12: foto das bonecas pretas de pano com motivos étnicos, 20/11/2014.
Fonte: Por Bárbara Hilda C.P de Carvalho.

A comemoração desse dia aconteceu na praça do bairro da Rasa, e foi dividida em três etapas, contando com uma infraestrutura disponibilizada pela prefeitura, incluindo equipamento de som e barraca para comercialização de artesanato local, como as bonecas produzidas pela Associação e também os produtos comestíveis como biscoitos, salgados e um doce de amendoim produzido pelos quilombolas. Conhecido como “sola”, o doce é feito de uma mistura de amendoim e mandioca, assado na folha de bananeira.

No início, na parte da manhã, houve caminhada pelo bairro da Rasa e oficina de turbantes. Na parte da tarde teve feijoada na sede da Associação da Comunidade Remanescente de Quilombo da Rasa. A tarde foi finalizada, e a noite iniciada com apresentação de Maculelê e Capoeira de um grupo local, em que há entre os capoeiristas um quilombola.

Durante a noite houve também a presença de passistas da escola de samba Beija-flor de Nilópolis, que dançaram ao som de um ex-integrante do grupo de música do Rio de Janeiro, “Farofa Carioca”.

Como em 2014 foi o início do primeiro mandato do atual prefeito de Armação dos Búzios, que inclusive foi eleito com o apoio da comunidade quilombola da Rasa, a festa contou com essas atrações culturais, que atraíram

muitos participantes de fora da comunidade quilombola, como mostra a foto número 13 da apresentação de capoeira no dia.



Figura 13: foto da apresentação de capoeira no dia 20/11/14 na praça do bairro da Rasa

Fonte: Bárbara Hilda C. P. de Carvalho

Em 2015 a festa também aconteceu na praça do bairro da Rasa e contou com uma infraestrutura menor, em relação ao ano anterior, mas ainda assim, apresentava equipamento de som e barraca para comercialização de artesanato da Associação e de artesãs locais, assim como doces e outros quitutes.

A programação foi voltada só para parte do dia, manhã e tarde, contando com roda de conversa sob o tema “resistência cultural negra”, seguida de feijoada na praça e apresentação de capoeira e Maculelê na parte da tarde, encerrando as festividades do dia.



Figura 14: apresentação de capoeira no dia da festa da Consciência Negra em 20/11/2015.

Fonte: Acervo da Associação quilombola da Rasa

Na parte da manhã houve um café da manhã na praça, seguido de uma caminhada pelo bairro da Rasa. Após o retorno da caminhada, teve início uma roda de conversa, em que estavam presentes representantes de outras comunidades quilombola, as lideranças da comunidade da Rasa, a imprensa local da cidade de Armação de Búzios, membros da Secretaria de Promoção da Igualdade Racial municipal, membros da comunidade acadêmica, alguns moradores do bairro da Rasa e quilombolas não envolvidos diretamente na articulação política, além de uma zeladora de santo⁴⁷ que tem sua instituição religiosa de matriz africana no bairro da Rasa.

As rodas de conversa e os debates foram organizados pelas lideranças quilombolas da Rasa, e giravam em torno de uma temática específica: a resistência cultural do povo negro. A disposição física do espaço era circular, de forma que todos pudessem se olhar, e alguns tiveram a palavra para levantar reflexões e depoimentos acerca da temática escolhida.

Entre um dos convidados estava a zeladora de santo, que falou da íntima relação das religiões de matriz africana com a salvaguarda dos elementos culturais afro-brasileiros. Explicou que era uma expressão religiosa em que se prevalece a oralidade, portanto, faz um uso mais intenso de elementos estéticos e artísticos para se comunicar, como a dança, música, vestimentas e culinárias específicas. Todos esses elementos culturais descritos pela dirigente espiritual, como específicos das religiões de matriz africana, são capazes de impregnar a vida vulgar de elementos sagradas, o que contribui para a resistência dessa matriz religiosa perante séculos de racismos, fenotípico, cultural e religioso, o que dificulta a separação da relação entre elementos culturais e elementos religiosos.

Os anos seguintes, 2016, 2017 e 2018, foram anos sem apresentação cultural, apenas com roda de conversa e feijoada. No ano de 2016 não houve festa em comemoração ao Dia da Consciência Negra por falta de infraestrutura como espaço físico para a confecção da tradicional feijoada das festas, equipamento de som e um local para receber as pessoas no dia, que foi de

47 Zeladora de Santo na linguagem nativa do Candomblé equivaleria a uma sacerdotisa, alguém que conduz às práticas religiosas e zela pela vida espiritual dos membros de sua instituição religiosa.

intensa chuva. Esse foi o ano em que a Associação perdeu a sede alugada pela prefeitura.

Em 2017, a Associação conseguiu autorização para usar a quadra do INEFI⁴⁸ e, embora tenham se programado para capoeira, batizado das bonecas e apresentação de quadrilha do quilombo da Maria Joaquina, por imprevistos não especificados, só aconteceram duas palestras sobre a necessidade da articulação política para as demandas territoriais com um antropólogo do INCRA e uma representante da CONAQ.

No ano de 2018 a comemoração ao Dia da Consciência Negra aconteceu no bar de uma quilombola, prima de Soninha. Isso foi efeito das fortes chuvas no ano e por não terem conseguido autorização para usar o espaço do INEFI. Também em 2018 o evento contou com a presença do INCRA para situar as questões territoriais, além de uma roda de conversa, orientada por Soninha, sobre a importância de parcerias como o projeto QUIPEA para a comunidade quilombola da Rasa.



Figura 15: presentes na comemoração do Dia da Consciência Negra, na quadra da praça do INEF em 20/11/2017.

Fonte: Acervo da Associação quilombola da Rasa

48 A praça do INEF, Instituto de Educação e Formação Integral Judite Gonçalves, é um espaço construído pela prefeitura de Armação dos Búzios em maio de 2016, a partir de uma estrutura já existente que pertencia à extinta Fundação Bem Te Vi, da iniciativa privada.



Figura 16: presentes na comemoração do Dia da Consciência Negra no bar de uma quilombola da Rasa em 20/11/2018.

Fonte: Acervo da Associação quilombola da Rasa

No ano de 2019, a Associação organizou um evento com o apoio do QUIPEA na praça do INEFI, e recebeu visitação da Escola Estadual Elsa Barbosa Daumas, de Conceição de Macabu. Uma cidade com grande concentração de negros, situada na faixa de comunidades quilombolas que segue de Cabo Frio à Campos dos Goytacazes, e que compartilha o mesmo passado histórico escravocrata, mas que não possui comunidade quilombola declarada. Por conta dessa visitação, entre uma programação e outra, Soninha fez uma fala destinada à juventude negra e sobre a importância do referencial cultural negro para os jovens.

O planejamento do dia se concentrou na parte vespertina, com café da manhã, seguido da palestra de um quilombola com o tema “Rasa: orgulho e resistência. Ontem senzala, hoje quilombo”. Ele abordou a história local da Rasa, as memórias quilombolas transmitidas às gerações ligadas ao período da escravidão.

Após esse momento inicial houve a comercialização das bonecas de pano e outros produtos que não eram confeccionados até então, como bijuterias de panos com estampas étnicas e turbantes. Além disso, a festa contou com exposições culturais, como a capoeira e a apresentação do grupo

“Da ciranda batizado de bonecas”, criado como iniciativa da Associação, composto por mulheres com uma vestimenta muito similar ao que é apresentado no Jongo, camiseta, saia longa rodada e pés descalços.

Esse grupo apresentou duas danças, a primeira delas criada sob influência da capoeira, imitando os movimentos com bastões do Maculelê, sob o ritmo do tambor. Foi tocada e cantada pelos capoeiristas a canção “Boa noite pra quem é de boa noite. Bom dia pra quem é de bom dia. A benção, meu papai a benção. Maculelê é o rei da valentia”.

Essa música é análoga ao que se toca em ocasiões da religiosidade de matriz africana, como “Boa noite pra quem é de boa noite. Bom dia pra quem é de bom dia. A benção, meu papai a benção. Seu Zé Pilintra é o rei da boêmia”.



Figura 17: apresentação cultural do dia 20/11/2019.

Fonte: Bárbara Hilda C. P. de Carvalho

A segunda apresentação de dança foi embalada por um ponto de Jongo, famoso na comunidade jogueira da Serrinha, localizada em Madureira, Rio de Janeiro. A música foi tocada no tambor pelos capoeiristas e cantadas pelas dançarinas. A canção popular escolhida foi

Bendito louvado seja (é o rosário de Maria), louvado seja (é o rosário de Maria). Jongueiro bendito louvado seja (é o rosário de Maria), louvado seja (é o rosário de Maria). Bendito pra Sto. Antônio. Bendito pra São João. Senhora Sant'anna. Sarava meu zirimaio. Saravá ongoma quita. Saravá meu candongueiro. Abre Caxambu. Saravá Jongueiro.



Figura 18: apresentação cultural da Festa da Consciência negra 20/11/2019.
Fonte: Bárbara Hilda C. P. de Carvalho

A festa em comemoração do dia da Consciência Negra no ano de 2019 foi finalizada com a feijoada, que incidem nas projeções passadas das lideranças quilombolas da Rasa, em realizar a revitalização de práticas culturais ora abandonadas, e agora ressignificadas e afirmadas como importantes elementos para a articulação política do quilombo da Rasa.

Mediante tudo que foi demonstrado, foi possível observar a mudança no referencial de si que os quilombolas da Rasa estão construindo, explicitadas nas alterações como as lideranças quilombolas, que são pentecostais, têm em relação ao referencial cultural de matriz africana, refletidas nas práticas sociais do grupo.

A partir da articulação política e seus desdobramentos, essas pessoas ressignificaram manifestações culturais outrora condenáveis, se apropriando do passado compartilhado pelo grupo e atribuindo novos sentidos a ele.

Conclusão

A Constituição Federal de 1988 reconhece o direito territorial de comunidades remanescentes de quilombo no Brasil, assim como atribui valor simbólico a essa identidade, ao garantir a salvaguarda e patrimonialização das expressões culturais ligadas à temática da cultura de matriz africana e quilombola.

O texto constitucional legitima esses direitos, mas não explicita exatamente quem são os detentores ou como efetivar tais considerações. Dessa forma, criou-se um aparato institucional para viabilizar as demandas quilombolas, articulando perspectivas antropológicas para operacionalizar o conceito de quilombo, como a ideia desenvolvida por Barth (1998) de etnicidade enquanto limites identitários, capazes de distinguir grupos que coexistem na sociedade, e demarcados por sinais diacríticos.

Esse processo de reconhecimento e operacionalização dos direitos evocados por identidade étnica dos remanescentes de quilombo do Brasil, esbarra em realidades locais heterogêneas. Algumas vezes, eclodem casos conflitivos em razão da visão de mundo compartilhada coletivamente, como a dissidência entre o sistema simbólico evangélico e a mobilização de elementos culturais de matriz africana, para sinalizar o território ocupado pela comunidade quilombola enquanto étnica (CAMPOS, 2009; RIBEIRO, 2011). Esse mesmo fenômeno foi verificado no quilombo da Rasa e Armação dos Búzios-RJ, onde a comunidade abandonou o Jongo e a Capoeira, após a conversão do grupo ao pentecostalismo.

No entanto, durante os anos que acompanhei a comunidade remanescente de quilombo da Rasa (2008-2020), observei que houve uma mudança significativa no que se refere ao comportamento religioso das pessoas mais envolvidas na articulação política, as lideranças quilombolas. Essas pessoas foram do silenciamento dessas práticas culturais afro-brasileiras outrora abandonadas, para a exaltação pública dessa matriz cultural.

A tese problematizou os impactos da articulação política pelo viés do reconhecimento étnico nas manifestações religiosas pentecostais da

Comunidade Quilombola da Rasa, Armação dos Búzios-RJ. O tema analisado nesta tese foi desenvolvido a partir de pesquisas que sinalizaram o conflito entre as identificações religiosa e étnica no grupo (ARAÚJO, 2011; CARMO, 2018; NAZÁRIO, 2015), e o amadurecimento das observações desenvolvidas na pesquisa de mestrado do Programa de Pós-graduação em Sociologia Política da Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro (2015).

Desse modo, a hipótese da tese defende que a articulação política por identidade étnica na Comunidade Remanescente de Quilombo da Rasa, impulsiona mudanças no comportamento religioso das lideranças da comunidade por estarem intimamente ligados às demandas quilombolas, e a partir dessa ligação estreita, surgem novas possibilidades de experiências capazes de mobilizar um repertório crítico acerca da própria realidade

As lideranças quilombolas da Rasa se mobilizam em ações políticas voltadas ao reconhecimento de uma identidade diferenciada, e afirmam que religião e etnicidade não se misturam, sendo totalmente possível ser quilombola e “evangélico”. Desta forma, eles demonstram a partir de sua própria visão de mundo, que a questão da batalha espiritual, o bem e o mal, a demonização presente na vida das pessoas, vinculada às expressões culturais de matriz africana não se tenciona no contexto cotidiano da Rasa, enquanto comunidade quilombola. Essas lideranças entendem que tais expressões culturais são importantes 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. Assim, 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 dos quilombolas, 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 significativo de quilombolas e suas lideranças compartilhem 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 representam publicamente. É importante delimitar o espaço de ação do agente político de mobilização étnica e do membro da Assembleia de Deus, do religioso ou até mesmo de uma liderança religiosa, como é o caso de um dos entrevistados que é pastor e vice-presidente da Associação.

Embora esteja sendo percebida uma mudança na dinâmica do pertencimento religioso, assim como 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 mantêm sua expressão religiosa.

É nítida a importância de elementos culturais que remetem a uma africanidade como fonte de recursos e oportunidades para a comunidade da Rasa. Por mais que tais expressões culturais se vinculem em origem às 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 os elementos culturais que remetem a ela, é nítido na Rasa.

De acordo com os resultados da pesquisa, acredito que não há a oposição entre o universalismo, próprio das religiões pentecostais, e as particularidades necessárias à 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 à 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 abrangente na Rasa, mas, com certeza, é uma realidade em potencial.

Portanto, a estereotipação de elementos tradicionais transformando manifestações culturais em moeda, atrelando sua existência à motivos tão oscilantes quanto o mercado de consumo, pode sim também se tornar uma realidade na Rasa

É possível observar esse movimento, a partir da relação que a prefeitura estabelece com a comunidade da Rasa, e a intenção de transformar o local em ponto turístico. A Praça Quilombola, que ainda será construída, tem por intuito marcar o espaço como área étnica, mas não representa os remanescentes de quilombo, e sequer fez referência à 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 processo de construção.

Essas possibilidades são oriundas das naturezas mediativas da Associação. A instituição concebe as condições ideais, fomentando a capacidade desses sujeitos acreditarem em si e no futuro, oferecem meios para que eles possam atuar 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 antes era ocupado apenas pela religião. A associação favorece o reconhecimento de sentido para a vida, 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. Portanto, a Associação da Comunidade Remanescente de Quilombo da Rasa ajuda os

sujeitos a ampliar a dimensão do sonho, da crença na realização de algo que ainda não existe, de um futuro melhor e de 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.
- ARAÚJO, Thyago Faria. Por uma Geografia dos Outsiders: interpretação e aplicação da Lei 10.639 na rede municipal de Armação dos Búzios em sua relação com a Comunidade Remanescente do Quilombo da Rasa. **Revista TAMOIOS**, v. 7, n. 1, 2011.
- 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.
- ASAD, Talal. **A construção da religião como uma categoria antropológica**. Cadernos de Campo, 2010
- AVILA, (2006) 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, 2003.
- 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. “Introducción”. In: F. Barth (org.), **Los grupos étnicos y sus fronteras**. México: Fondo de Cultura Económica. pp. 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.
- BERGER, Peter L. LUCKMANN, Thomas. A sociedade como realidade. In: **A construção social da realidade tratado de sociologia do conhecimento**. Petrópolis, Editora Vozes, 2002.

- 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**, n. 9. 1997.
- BRUNO, Regina. **Senhores da terra, senhores da guerra**: a nova face política das elites agroindustriais no Brasil. Rio de Janeiro: Forense Universitária / Ed. Univ. Rural, 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.
- CAMPOS, Leonildo Silveira. As origens norte-americana nas do pentecostalismo brasileiro: observações sobre uma relação ainda pouco avaliada. **Revistausp**, São Paulo, n. 67, set/nov. 2005.
- CAMPOS, Leonildo Silva. Evangélicos e Mídia no Brasil – Uma História de Acertos e Desacertos. **Revista de Estudos da Religião - REVER**, Pós-Graduação em Ciências da Religião, São Paulo, 2008.
- CARVALHO, Bárbara H.C.P. Comunidade Remanescente de Quilombo da Rasa: uma abordagem das relações de identificação étnica e religiosa. **Dissertação** de mestrado do Programa de Pós-graduação em Sociologia Política. Universidade Estadual do Norte Fluminense, 2015.
- CUNHA, Christina Vital da. “Traficantes evangélicos”: novas formas de experimentação do sagrado em favelas cariocas. **Revista Plural**, v.15, 2008, p. 23-46, 2008.
- 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.
- FERNANDES, Sílvia Regina Alves. Sociologia da religião, pluralismos e intolerâncias: pautas contemporâneas. **Revista de Sociologia da UFSCar**, v.5, n.2, p. 289-308, 2015.
- FIGUEIREDO, André Videira de. **O Caminho Quilombola?** Sociologia Jurídica do Reconhecimento Étnico. Curitiba, editora Appris, 2011.
- 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.
- 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.
- LIFSCHITZ, J. Neocomunidades: reconstruções de territórios e saberes. **Revista de Estudos Históricos**, Bens Culturais, JVG, maio, Rio de Janeiro, 2008.
- LOPES, Nei. **Dicionário Literário Afro-Brasileiro**. Ed. Pallas, RJ, 1942 (s/pg.)
- LOPES, Augustus Nicodemus. **O que estão fazendo com a igreja: ascensão e queda do movimento evangélico brasileiro**. São Paulo: Mundo Cristão, 2008
- MACHADO, Maria das Dores Campos. Religião, cultura e sociedade. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, 32(2): 29-56, 2012
- MARIANO, Ricardo. O futuro não será protestante. **Ciencias Sociales y Religión/ Ciências Sociais e Religião**, Porto Alegre, ano 1, número 1, p. 89-114, 1999.
- MARIANO, Ricardo. Expansão Pentecostal no Brasil: o caso da Igreja Universal. **Estudos avançados**, volume 18, número 52, 2004.
- MARIANO, Ricardo. MUDANÇAS NO CAMPO RELIGIOSO BRASILEIRO NO CENSO 2010. **Debates do NER**, Porto Alegre, ano 14, n. 24, p. 119-137, jul./dez. 2013
- MARIANO, Ricardo. O barulho dos evangélicos. **Entrevista**, UNISINOS. 14/11/2017.
- MARIANO, Ricardo; SALES, Lilian. Ativismo político de grupos religiosos e luta por direitos. **In: Religião & Sociedade**, volume 39, número 2. Rio de Janeiro, 2019.
- MARINGONI, Gilberto. História - o destino dos negros após a Abolição. **Revista Desafios do Desenvolvimento**, Ano 8. Edição 70, 2011.
- MOURA, Clóvis. **Dicionário da Escravidão Negra no Brasil**. EDUSP, SP, 2004
- MARIZ, Cecília Loreto. A teologia da batalha espiritual: uma revisão da bibliografia. **BIB**, Rio de Janeiro, número 47, primeiro semestre, pp. 33-48, 1999.
- MIRANDA, Ana Paula Mendes de. Entre o privado e o público: considerações sobre a (in) criminação da intolerância religiosa no Rio de Janeiro. **Revista eletrônica Cultura**. RJ, 2005. <http://www.cultura.rj.gov.br/artigos/entre-o-privado-e-o-publico-consideracoes-sobre-a-in-criminacao-da-intolerancia-religiosa-no-rio-de-janeiro>. Acessado em 20/03/19.

- NAZARIO, Gessiane Ambrosio. “Isso é uma questão muito política!”: Relações Étnico-Raciais e Memória Quilombola no Espaço Escolar em Armação dos Búzios. **Dissertação** de mestrado do Instituto de Ciências Humanas e Filosofia do Programa de Pós-graduação em Sociologia. Universidade Federal Fluminense, 2015.
- 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.
- 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, 2013.
- O'DWYER, Eliane Cantarino. Os quilombos e a prática profissional dos antropólogos. In: O'DWYER, Eliane Cantarino (Org.). **Quilombos. Identidade étnica e territorialidade**. Rio de Janeiro: ABA, Editora FGV, 2002.
- ORO, Ari Pedro. **Avanço Pentecostal e Reação Católica**. Petrópolis, Editora Vozes, 1996.
- RAMOS, Arthur. **O Negro na civilização brasileira**. Livraria Editora da Casa do Estudante do Brasil, Rio de Janeiro, 1971.
- 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.
- QUINTÃO, Graziela Ferreira. A nova direita cristã: alianças, estratégias e transfiguração do discurso religioso em torno do projeto de cura gay. **Revista Estudos de Sociologia**. v. 22, n. 42 (2017)
- RUDNICKI, Carlise Schneider. **Mediações, resistências e estratégias no sistema de produção integrada do tabaco**. Apresentação Oral. Agricultura Familiar e Rural. UFRGS, 2009.
- SOUSA SANTOS, Boaventura; NUNES, Arriscado João. Introdução. Para ampliar o cânone do reconhecimento da diferença e da igualdade. In

- SOUSA SANTOS, B. (org.) **Reconhecer para Libertar**: os caminhos do cosmopolitismo multicultural. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- SANTOS, Carlos Alexandre B. Plínio dos. As comunidades negras rurais nas ciências sociais no Brasil: de Nina Rodrigues à era dos programas de pós-graduação em antropologia. **Anuário Antropológico/2014**, UnB, v. 40, n. 1: 75-106. Brasília, 2015.
- SIMMEL, G. A Natureza Sociológica do Conflito. In: Moraes Filho, Evaristo (org.), Simmel, São Paulo, Ática, 1983.
- SILVA, Ana Célia. Especialista fala sobre a representação dos negros nos livros didáticos. **Entrevista**, Portal EBC, Bahia, 2014.
- SILVA, Carolina Rocha. Negociação, conflito e violência: as dinâmicas envolvidas na relação entre (neo)pentecostalismo e religiões afro-brasileiras nas favelas cariocas. **42º Encontro Anual da Anpocs**; GT01 Antropologias afroindígenas: contrassincretismos e suas políticas. Caxambu, MG, 2018.
- VALERIO, Samuel Pereira. Pós-Pentecostalismo – apontamentos teológicos e sociológicos. **Revista dos Alunos do Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião - UFJF**, 2014.
- 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.
- Weber, Max. Relações Comunitárias Étnicas. In Weber, Max. **Economia & Sociedade**: fundamentos da sociologia compreensiva. Volume 1. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 1999.