



UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO  
UNIRIO - CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS  
Programa de Pós-Graduação em História

---

UNIRIO  
*história*

---

**IONE MARIA DO CARMO**

**“RELIGIÃO É UMA COISA, CULTURA É OUTRA”:  
HERANÇA BANTO E PENTECOSTALISMO NA  
CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE QUILOMBOLA NA  
COMUNIDADE NEGRA DA RASA (1998-2018)**

2019

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO  
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

**“RELIGIÃO É UMA COISA, CULTURA É OUTRA”:  
HERANÇA BANTO E PENTECOSTALISMO NA CONSTRUÇÃO DA  
IDENTIDADE QUILOMBOLA NA COMUNIDADE NEGRA DA RASA (1998-2018)**

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro – PPGH/UNIRIO, como parte dos requisitos necessários para obtenção do título de Doutora em História Social.

**Autora: Ione Maria do Carmo**

**Orientador: Prof. Dr. Anderson José Machado de Oliveira**

Rio de Janeiro  
2019

**IONE MARIA DO CARMO**

**“RELIGIÃO É UMA COISA, CULTURA É OUTRA”:  
HERANÇA BANTO E PENTECOSTALISMO NA CONSTRUÇÃO DA  
IDENTIDADE QUILOMBOLA NA COMUNIDADE NEGRA DA RASA (1998-2018)**

**BANCA EXAMINADORA:**

---

**Prof. Dr. Anderson José Machado de Oliveira (Orientador)**  
Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro – PPGH/UNIRIO

---

**Profª Drª Andrea Marzano (Membro)**  
Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro – PPGH/UNIRIO

---

**Profª Drª Elizete Silva (Membro)**  
Universidade Estadual de Feira de Santana – PPGH/UEFS

---

**Prof. Dr. José Maurício Arruti (Membro)**  
Universidade Federal de Campinas – UNICAMP

---

**Profª Drª Martha Abreu (Membro)**  
Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro – PPGH/UNIRIO

## AGRADECIMENTOS

Por mais que a caminhada pareça ser solitária, nunca chegamos sozinhos na reta final. Ao meu lado estiveram pessoas importantes que direta ou indiretamente contribuíram para que eu pudesse passar por todos os percalços e conseguisse concluir esse novo ciclo.

Meu agradecimento começa pela minha espiritualidade, nas energias que me acompanham, que me mantiveram de pé nos momentos mais difíceis e me deram força para seguir em frente acreditando em minha pesquisa.

Agradeço a todos os quilombolas de Rasa, que me permitiram entrar um pouquinho em seu mundo. Sou grata pela generosidade em me acolher no território quilombola e acreditar na troca. Pra mim foi um aprendizado que levarei pra toda minha vida. A força da ancestralidade presente nas cantigas, nas memórias, na cultura criada e recriada, está presente em mim.

Agradeço a todos os meus entrevistados, que foram gentis ao me conceder seus relatos, fontes fundamentais para o desenvolvimento da minha pesquisa. Aprendi muito com cada um. Foi um exercício de compreensão, paciência e respeito.

Ao meu orientador Anderson de Oliveira, pelo aprendizado contínuo. Sou grata por acompanhar minha pesquisa, com seriedade e sensibilidade em todas as etapas desse longo processo. Pela compreensão e força nos momentos mais difíceis. Gratidão pela confiança depositada em mim, pelo seu apoio e amizade durante os anos de trabalho, iniciados no Mestrado, em 2010. Sua orientação foi significativa durante todo o caminho percorrido e na conclusão desse trabalho.

Aos professores Andrea Marzano e José Maurício Arruti, que estiveram em minha banca de qualificação, agradeço pelo olhar atento e crítico ao material apresentado. As sugestões recebidas foram fundamentais para os novos rumos da pesquisa. Agradeço também às professoras Martha Abreu e Elizete Silva que carinhosamente aceitaram participar da banca de defesa.

À minha família agradeço pelo incentivo e pela compreensão das minhas ausências em diversas reuniões familiares. Gratidão especial à minha mãe, que esteve todo o tempo ao meu lado, me dando o suporte necessário para o desenvolvimento da pesquisa, principalmente quando necessitei ficar distante do meu filho. Aos meus irmãos Ilca, Iza, Ívano e Ivan, que acompanharam todas as etapas da minha vida e, também, me fizeram

acreditar que tudo é possível. À minha madrinha, Rosângela Silva, agradeço pela escuta, pelo afeto, e apoio transmitido em cada palavra de incentivo e fé.

Agradeço a Ubiratan Angelo, pelo apoio infindável. Obrigada pelo carinho e encorajamento nos momentos em que mais precisei. Seu apoio foi fundamental para o fechamento desta pesquisa.

Às amigas Alaize Conceição e Elaine Ventura, que conheci no mundo acadêmico. Vocês foram minhas grandes parceiras ao longo deste processo. Juntas choramos, sorrimos, vibramos e nos fortalecemos com tudo isso. Aprendemos com todas as dificuldades enfrentadas o verdadeiro significado da palavra resiliência. Agradeço pela troca, pelo aprendizado ao longo desses anos.

Aos amigos Márcio Freitas, Moisés Silva, Luiz Carlos Oliveira, Marcus Firmino, que foram uma luz na minha vida. Cada um, ao seu modo, acompanhou partes do trajeto, de pertinho, e teve uma participação muito especial, me proporcionando um suporte emocional e espiritual, fundamentais para o meu crescimento profissional e pessoal. Gratidão!

Não posso esquecer dos meus amigos de caminhada. Aqueles que, mesmo à distância, torceram por mim, emanaram energias positivas para a finalização de mais uma etapa da minha vida. Agradeço aos amigos Michele Oliveira, Helen Vendas, Luciene Rocha, Cristiane Leida, Andrea Carvalho, Elaine Marcelina, Alessandra Tavares, Geraldo Natalino, Delanir Cerqueira, Washington, Wanderson Reis, Rosângela Corrêa, Roseane Corrêa, Rejane Corrêa, Denise Villar, Antônia Jaqueline Batista, Shirley Januzzi, Iza Lima, Roselaine Ferreira.

Aos amigos Marcio Mará e Geraldo Bastos. Marcio, grande irmão, agradeço por não ter poupado esforços para fazer a revisão da tese mas, também, por ter sido um grande parceiro, vibrando a cada etapa concluída como se fosse uma conquista sua. Geraldo, agradeço pelo belo trabalho de *coaching* feito na reta final de minha caminhada. Obrigada pela paciência e motivação, me fazendo acreditar que eu estava no caminho certo.

Agradeço ao meu filho Arthur Akanny, presente divino e razão do meu viver, por compreender minhas ausências, pelo amor e carinho recebidos durante todo o processo de execução do trabalho. Mesmo tão pequeno, teve maturidade para entender o quanto o apoio dele era fundamental. Agora, podemos cantar bem alto sua música preferida pra comemorar: “Clap along if you know what happiness is to you!” Te amo, meu filho!

*Aos meus pais Ozéas do Carmo (em memória) e Tedilacir do Carmo  
e a todos os meus antepassados*

## RESUMO

O objetivo desta tese é analisar a construção da identidade quilombola na comunidade negra da Rasa, localizada no município de Armação dos Búzios, Região dos Lagos, do Estado do Rio de Janeiro, no tempo presente. Considerando as narrativas dos quilombolas, identifiquei rupturas e permanências da cultura dos africanos de origem banto dentro de um território quilombola que a partir da década de 1960 assumiu pertença religiosa evangélica sedimentada no pentecostalismo da Igreja Evangélica Assembleia de Deus. Observando suas práticas, destaco o “Batizado de bonecas”, apresentado pelos quilombolas nos moldes do sacramento católico, rememorando prática lúdica realizada no passado pelos mais velhos de hoje, assim como o jongo, que passou de uma prática incompatível com a religiosidade pentecostal para um importante elemento identitário do grupo em iminência de reconstituição.

Palavras-chave: identidade quilombola, pentecostalismo, ancestralidade banto

## **ABSTRACT**

The objective of this thesis is to analyze the construction of the quilombola identity in the black community of Rasa, located in the municipality of Armação dos Búzios, Região dos Lagos, Rio de Janeiro State, at the present time. Considering the quilombola narratives, I identified ruptures and permanences of the culture of Africans from Banto origin within a quilombola territory that from the 1960s assumed evangelical religious belonging based on the Pentecostalism of the Evangelical Church Assembly of God. Noting their practices, I highlight the “Baptism of dolls”, presented by the quilombolas in the mold of the Catholic sacrament, recalling the playful practice performed in the past by the elders of today, as well as the jongo, which went from a practice incompatible with Pentecostal religiosity to an important identity element of the imminent group of reconstitution.

**Keywords:** quilombola identity, Pentecostalism, banto ancestry

## LISTA DE ABREVIATURAS

ADCT – Ato das Disposições Constitucionais Transitórias  
AMOC – Associação de Moradores do Campinho da Independência  
ARQMO – Associação das Comunidades Remanescentes de Quilombo do Município de Oriximiná  
Arquiforro – Associação da Comunidade de Remanescentes de Quilombo do Povoado de Preto Forro  
CADÚNICO – Cadastro Único  
CCN – Centro de Cultura Negra do Maranhão  
CDRU – Concessão de Direito Real de Uso  
CEB – Comunidade Eclesial de Base  
Cedenpa – Centro de Estudos de Defesa do Negro  
Ceperj – Centro Estadual de estatísticas, Pesquisas e Formação de Servidores Públicos do Estado do Rio de Janeiro  
CGADB – C Geral da Assembleia de Deus  
CNBB – Comissão Nacional dos Bispos do Brasil  
CNFCP – Centro Nacional do Folclore e Cultura Popular  
CNNC – Convenção Nacional do Negro pela Constituinte  
Conaq – Convenção Nacional Quilombolas  
Conamad – Convenção Nacional do Ministério de Madureira  
CPT - Comissão Pastoral da Terra  
Emater – Empresa de Assistência Técnica e Extensão Rural do RJ  
FCP – Fundação Cultural Palmares  
IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística  
IEAD – Igreja Evangélica Assembleia de Deus  
IIGB – Igreja Internacional da Graça de Deus  
IMPD – Igreja Mundial do Poder de Deus  
Inbra – Instituto Nacional  
Iphan – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional  
Iterj – Instituto de Terras e Cartografia do Estado do Rio de Janeiro  
IURD – Igreja Universal do Reino de Deus  
MNE – Movimento Negro Evangélico  
MNU – Movimento Negro Unificado  
Quipea – Quilombos no Projeto de Educação Ambiental  
PFE – Procuradoria Federal Especializada  
RGI – Registro Geral de Imóveis  
RTID – Relatório Técnico de Identificação e Delimitação  
SEASDH – Secretaria de Assistência Social e Direitos Humanos

## LISTA DE ILUSTRAÇÕES E QUADRO

<b>Figura 1:</b> Escultura em Homenagem ao Quilombo da Rasa .....	pág. 68
<b>Figura 2:</b> Escultura Brigitte Bardot .....	pág. 69
<b>Figura 3:</b> Monumento (Praça Quilombola) .....	pág. 73
<b>Figura 4:</b> Titulação Qilombo Preto Forro .....	pág. 107
<b>Figura 5:</b> Titulação Quilombo da Marambaia .....	pág. 109
<b>Figura 6:</b> Casa de taipa - Quilombo São José da Serra .....	pág. 118
<b>Figura 7:</b> Missa-afro - Quilombo São José da Serra .....	pág. 119
<b>Figura 8:</b> Terreiro de umbanda – Quilombo São José da Serra .....	pág. 122
<b>Figura 9:</b> Oratório - Quilombo Cafundá Astrogilda .....	pág. 123
<b>Figura 10:</b> Preto-velho Tertuliano – Quilombo Cafundá Astrogilda .....	pág. 144
<b>Figura 11:</b> Documento Permissão do divórcio (Conamad) .....	pág. 148
<b>Figura 12:</b> Evento do Dia 20 de novembro em Rasa .....	pág. 159
<b>Figura 13:</b> Igreja Evangélica Assembleia de Deus em Rasa (1978) .....	pág. 167
<b>Figura 14:</b> Grupo Kindala .....	pág. 174
<b>Figura 15:</b> Dona Eva .....	pág. 176
<b>Figura 16:</b> Igreja Assembleia de Deus em Rasa (2018) .....	pág. 179
<b>Figura 17:</b> Culto Igreja Assembleia de Deus – Rasa .....	pág. 180
<b>Figura 18:</b> Programação do 5º Evento Cultural .....	pág. 188
<b>Figura 19:</b> Oficina de Ciranda na Sede do Quilombo de Baía Formosa .....	pág. 190
<b>Figura 20:</b> Bonecas negras do Quilombo da Rasa .....	pág. 192
<b>Figura 21:</b> Padre Zito abençoando as bonecas .....	pág. 193
<b>Figura 22:</b> Apresentação do batizado de bonecas .....	pág. 197
<b>Figura 23:</b> Mesa com bonecas e água para o batizado .....	pág. 198
<b>Mapa 1:</b> Fazenda Campos Novos .....	pág. 35
<b>Mapa 2:</b> Localização do bairro de Rasa e Pórtico de Búzios .....	pág. 70
<b>Quadro 1:</b> Comunidades remanescentes de quilombo certificadas e tituladas do Estado do Rio de Janeiro .....	pág. 86
<b>Anexo – Imagens</b> .....	pág. 217

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	pág. 12
<b>CAPÍTULO I – TRÁFICO E PÓS-ABOLIÇÃO NO ANTIGO CABO FRIO</b> .....	pág. 24
1.1. O tráfico ilegal de escravos .....	pág. 25
1.2. Jongo: herança do cativo .....	pág. 37
1.2.1. Comunidades quilombolas e/ou jongueiras .....	pág. 46
1.3. A herança da religiosidade banto .....	pág. 58
1.4. Territorialidade, representações e identidade .....	pág. 66
<b>CAPÍTULO II – IDENTIDADE QUILOMBOLA: AUTODEFINIÇÃO E REIVINDICAÇÃO DOS DIREITOS CONSTITUCIONAIS</b> .....	pág. 74
2.1. Artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias .....	pág. 75
2.2. As etapas do processo de titulação .....	pág. 86
2.3. As comunidades tituladas do Estado do Rio de Janeiro .....	pág. 96
2.3.1. Quilombo Campinho da Independência .....	pág. 99
2.3.2. Quilombo Preto Forro .....	pág. 103
2.3.3. Quilombo da Marambaia .....	pág. 108
2.3.4. O caso de São José da Serra - Valença/RJ .....	pág. 110
<b>CAPÍTULO III - IDENTIDADE QUILOMBOLA E RELIGIOSIDADES</b> .....	pág. 113
3.1. Comunidades negras do estado do Rio de Janeiro e suas religiosidades .....	pág. 114
3.2. Início do Pentecostalismo .....	pág. 126
3.3. A Igreja Evangélica Assembleia de Deus no Brasil .....	pág. 135
<b>CAPÍTULO IV – COMUNIDADE QUILOMBOLA DA RASA: UMA IDENTIDADE EM CONSTRUÇÃO</b> .....	pág. 156
4.1. Identidade, território e ancestralidade .....	pág. 156
4.2. Música, Pentecostalismo e identidade étnica .....	pág. 165
4.3. O batizado de bonecas .....	pág. 182
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	pág. 199
<b>FONTES</b> .....	pág. 204
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b> .....	pág. 206

## INTRODUÇÃO

Em 2003 assisti pela primeira vez a uma roda de jongo. Estava na plateia do Teatro Carlos Gomes contemplando a apresentação do espetáculo Jongo da Serrinha. Foi a partir desse evento que aflorou meu interesse em estudar essa dança secular, que no passado era praticada pelos escravizados do Sudeste. A religiosidade presente nos cânticos do jongo praticado pelos moradores do Morro da Serrinha, localizado no bairro de Madureira, subúrbio carioca, me chamou a atenção e me impulsionou a conhecer um pouco mais o universo jogueiro e entender a relação entre as dimensões do sagrado e do profano.

Quando estive no XII Encontro de Jongueiros, que aconteceu no município de Piquete/SP nos dias 26 e 27 de abril de 2008, fiquei ainda mais encantada com o jongo, pois tive a oportunidade de conhecer a diversidade dessa expressão cultural. As apresentações aconteceram no primeiro dia do evento, na quadra do Ginásio Elefante Branco, diante de um altar que mantinha ao centro São Miguel Arcanjo, padroeiro da cidade de Piquete, ladeado por Nossa Senhora do Rosário e São Benedito. No segundo dia, foram programadas oficinas de confecção de tambores de jongo, aula de dança e “rodas de causos e histórias”; além de palestras e debates, que tinham como tema: *“Mestres e jovens: a transmissão da tradição do jongo”*, *“Jongo e religião: a religiosidade nas comunidades”* e *“Pontos de cultura de jongo e projetos comunitários: transformação social através da arte.”* Participei do debate *Jongo e religião*, que contou com a participação de Alessandra Ribeiro, do Jongo de Dito Ribeiro, e Tia Maria, do Jongo da Serrinha. A conversa girou em torno das *mirongas* realizadas pelos antepassados, das possibilidades dos poderes mágicos e segredos no tempo presente, dos catolicismos existentes nas comunidades e representados na prática jogueira e da inserção recente da louvação aos orixás nos pontos de jongo. Foi nesse encontro que tive a oportunidade de conhecer o Quilombo de São José da Serra. Costumo dizer que foi “pelos caminhos do jongo e do caxambu”<sup>1</sup> que cheguei às comunidades quilombolas.

Em minha primeira visita à comunidade de São José da Serra como pesquisadora ouvi de Tia Tetê: “Ela é uma das nossas.” A forma como fui acolhida pela matriarca da comunidade logo no primeiro encontro e minha participação na gira do terreiro de

---

<sup>1</sup> MATTOS, Hebe; ABREU, Martha (orgs.) *Pelos Caminhos do Jongo e do Caxambu*. História, Memória e Patrimônio. Niterói: UFF/NEAMI, 2009.

umbanda no território quilombola, no mesmo dia, me deram a certeza de que estava no caminho certo. Assim, surgiu o projeto de pesquisa apresentado e aprovado no curso de Mestrado do PPGH da UNIRIO, em 2009. A proposta principal foi a de investigar a relação entre a prática do jongo e as vivências religiosas como um dos elementos de construção da identidade quilombola da comunidade de São José da Serra. Na ocasião, tive a oportunidade de conhecer a história de outras comunidades quilombolas através dos RTIDs levantados no Incra/RJ e de conhecer pessoalmente outras comunidades quilombolas, dentre elas, o quilombo da Rasa, localizado no município de Búzios, região dos Lagos do Estado do Rio de Janeiro.

O projeto original apresentado ao PPGH da UNIRIO para o ingresso no curso de doutorado em 2014 intitulava-se *Jongo e religiosidades: um estudo comparado na construção das identidades quilombolas das comunidades de Santa Rita do Bracuí e Pinheiral*. O objetivo principal da pesquisa era realizar a análise da construção da identidade quilombola nas comunidades de Santa Rita do Bracuí (Angra dos Reis-RJ) e Pinheiral (Pinheiral-RJ), através da metodologia de história comparada. A finalidade do trabalho também era identificar as percepções de tais comunidades perante a relação jongo e religiosidades e suas implicações na reconstrução do jongo durante o processo de construção de suas identidades quilombolas. O que se levou em consideração foram as diferentes pertencas religiosas dessas duas comunidades que se enquadram dentro de dois universos: quilombola e jogueiro.

Entretanto, no decorrer da pesquisa, ocorreu uma alteração nas relações com as lideranças e personagens, as quais anteriormente eram receptivas e colaborativas à pesquisa porém, por motivos não explicados passaram a exibir uma postura de resistência perante nossos contatos para o agendamento de minha visita às referidas comunidades. Essa dificuldade tornou inviável a continuidade da pesquisa de campo nessas comunidades para a realização das entrevistas e do levantamento de dados, que comporiam o conjunto de fontes orais que eram de extrema importância para a consecução da pesquisa. Assim, percebi a necessidade de mudança do objeto de estudo.

Considerando as pesquisas anteriores realizadas durante o mestrado na comunidade quilombola da Rasa, no município de Armação dos Búzios/RJ, onde já havia identificado a necessidade de um aprofundamento de estudo, propus o redirecionamento do foco da

pesquisa para essa comunidade, mas, ainda, recorrendo ao método comparativo.<sup>2</sup> Ocorreu, então, o realinhamento do propósito da pesquisa, alterando-se para o estabelecimento de aproximações e oposições entre duas comunidades quilombolas evangélicas em torno da relação do jongo e religiosidades: a comunidade de Rasa e a comunidade de Cruzeirinho, localizada no município de Natividade/RJ. Diante dessas observações, apresentei na Qualificação essa nova versão do projeto com o seguinte título: *A relação jongo e religiosidades e sua rejeição: um estudo comparado na construção das identidades quilombolas das comunidades de Rasa e Cruzeirinho*. Diante da apresentação da nova proposta de pesquisa, a banca examinadora, ao identificar a complexidade na dimensão sociocultural da comunidade quilombola da Rasa, sugeriu que tal comunidade passasse a ser o principal objeto da pesquisa, não descartando a possibilidade de confronto entre os dados de tal grupo com os de outras comunidades quilombolas.

Acatando as considerações da banca de qualificação, dei continuidade à pesquisa, analisando a comunidade da Rasa de forma mais detida, consolidando a presente proposta. Assim, o objetivo da tese é analisar a presença das heranças ancestrais de origem banto na comunidade quilombola da Rasa em suas diferentes formas de manifestação, buscando perceber de que forma esses elementos se relacionam com o grupo protestante pentecostal presente no território. Proponho discutir até que ponto o pentecostalismo é capaz de exterminar ou ocultar as heranças ancestrais identitárias da comunidade quilombola em questão. Busco entender as transformações ocorridas na relação de alguns membros da comunidade com as heranças ancestrais, nas quais alguns elementos, como o jongo, passaram de uma prática incompatível com a religiosidade pentecostal para um importante elemento identitário do grupo em iminência de reconstituição. Entender como a prática cultural do *batizado de bonecas*, recriada pelas mulheres do quilombo e constituída através de uma representação católica, se mantém dentro de um território pentecostal.

Face as reivindicações do grupo auto-identificado como remanescente de quilombo da Rasa, em dezembro de 1998 foi realizado o primeiro estudo antropológico promovido por meio do convênio firmado entre a Fundação Cultural Palmares/MinC e o Instituto de

---

<sup>2</sup> Meu primeiro contato com comunidade quilombola da Rasa aconteceu durante minha pesquisa de mestrado sobre a comunidade quilombola de São José da Serra, em 2012. Naquele momento, meu interesse era investigar a relação entre a religiosidade da comunidade de São José da Serra, que é católica e umbandista, com a identidade quilombola do grupo. Entre os Relatórios de Identificação e Delimitação – RTID levantados durante a pesquisa, estava o da comunidade quilombola da Rasa, no qual obtive a informação de que a comunidade havia abandonado o jongo após conversão ao protestantismo, ocorrido na década de 1960. Tal informação me levou a conhecer de perto a comunidade e um pouco mais da sua história.

Terras do Rio de Janeiro (ITERJ). Dona Uia, seu irmão, Valmir Oliveira e o pastor Luiz Oliveira, foram os principais atores sociais da comunidade na tomada de decisão em iniciar o processo de autorreconhecimento da comunidade enquanto remanescente de quilombo e de titulação da mesma. A capacidade desses indivíduos de processar a experiência social e de delinear formas de enfrentamento perante aos problemas que afligem à comunidade nos conduz a analisar o poder de agência das pessoas negras, como bem demonstrou o sociólogo W.E.B Du Bois em seus estudos, compreendendo a potencialidade desses indivíduos em produzir transformações sociais. Ao explorar a subjetividade do mundo dos negros, Du Bois identificou que a opressão racial produzia nos negros uma "dupla consciência", que proporcionava no afro-americano uma dualidade identitária, que se configura entre um campo constituído de elementos raciais e outro, que é construído em bases inerentes ao mundo moderno e apartadas da ideia de raça.<sup>3</sup> O trabalho pioneiro de Du Bois, desenvolvido entre o fim do século XIX e início do século XX, que é relevante para os movimentos contemporâneos como o Black Lives Matter,<sup>4</sup> é também utilizado nessa tese para compreender a plasticidade identitária da comunidade da Rasa.

Em se tratar de uma comunidade quilombola, formada por uma população negra e de pertença religiosa majoritariamente evangélica, imersa no processo de luta pela efetivação dos direitos constitucionais, através das ideias de Du Bois, busco compreender a construção da identidade quilombola desse grupo em dois terrenos: o religioso e o de agenciamento.

A escolha pelo recorte cronológico se deu em razão do processo de luta da comunidade da Rasa, iniciada por volta de 1998, momento em que o país passava por um novo impulso dado à questão racial, iniciado na segunda metade da década de 1990, derivado de ações de setores do Movimento Negro que pressionaram o governo federal em desenvolver políticas públicas voltadas para a população negra. O desfecho da temporalidade, 2018, está relacionado com os 30 anos de existência do Artigo 68 ADCT da Constituição Federal, bem como com a disponibilidade das fontes utilizadas na pesquisa.

A década de 1980 representou um avanço nas discussões e no desenvolvimento de políticas públicas direcionadas à população negra. A militância do movimento negro – considerando-se este um conjunto de entidades, organizações e indivíduos que lutam

---

<sup>3</sup> W.E.B. Du Bois. *As almas do povo negro*. Tradução de Heloisa Toller Gomes. Rio de Janeiro: Lacerda, 1999.

<sup>4</sup> MORRIS, Aldon. *W.E.B. Du Bois at te center: from science, civil rights movement, to black lives matter*. Tradução: Annahid Burnett. In: *Inter-Legere*. Natal, v.1, n.23, jul/dez, 2018.

contra o racismo e pelos direitos da população negra –, entre outros movimentos sociais, foi decisiva nas conquistas de tais direitos. No entanto, a primeira titulação de uma terra quilombola ocorreu apenas em 1995, no governo Fernando Henrique Cardoso (1994-2002), no qual oito territórios quilombolas foram certificados, totalizando 116.491,5614 hectares. Foram grandes as expectativas para a regularização dos territórios quilombolas durante o governo de Luiz Inácio Lula da Silva (2003-2010) e de Dilma Roussef (2011-maio/2016). Devido à morosidade no processo de titulação dos grupos remanescentes de quilombos, levando-se em consideração o número de comunidades quilombolas que pleitearam titulação e as que tiveram seus processos concluídos durante o governo Lula e Dilma, constata-se que não houve grandes alterações nesse quadro. As últimas titulações ocorreram no governo Michel Temer (maio/2016-2018), que preservou o Incra como órgão responsável pela regularização dos territórios quilombolas e manteve órgãos que davam suporte à causa quilombola, como a Seppir – Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial.<sup>5</sup> Foi em 1999 que a comunidade da Rasa foi certificada pela Fundação Cultural Palmares, e até os dias atuais aguarda pela conclusão do processo de titulação. Bem como as mais variadas comunidades negras descendentes de escravizados espalhadas pelo território brasileiro, possuem patrimônios culturais referentes à escravidão e à ancestralidade africana. A ressignificação de práticas ancestrais no território e a memória familiar do jongo, através das recordações no âmbito doméstico dos pontos de jongo cantados pelos antepassados no território ocupado, são elementos importantes no processo de luta da comunidade pela titulação.

A presença do pentecostalismo numa comunidade quilombola pode gerar para um observador externo, à primeira vista, um estranhamento e a convicção da impossibilidade de convivência, num mesmo território, da cultura de matriz africana com um dos segmentos da religião protestante. De fato, o pentecostalismo, no caso de Rasa, relacionado à Igreja Evangélica Assembleia de Deus, apoiando-se no discurso doutrinário que compreende uma interpretação bíblica, tende a apresentar uma atitude extremamente hostil perante elementos da cultura de matriz africana. Portanto, a demonização das práticas culturais de origem africana, nessa leitura, pode desencadear tensões dentro de um território onde coexistem descendentes de escravizados e cristianismo pentecostal. No

---

<sup>5</sup> De acordo com a Fundação Pró-Índio de São Paulo, durante o governo Lula 12 terras foram tituladas (4 parcialmente), totalizando 39.232,4399 hectares. No governo Dilma, 16 territórios quilombolas foram titulados (15 parcialmente), correspondendo a 11.737,0789 hectares. Durante o governo de Michel Temer, cinco terras foram tituladas (4 parcialmente), totalizando 18.825,6846 hectares. Disponível em: <http://cpisp.org.br/ha-30-anos-constituicao-reconhecia-os-direitos-quilombolas/> (Acesso em: 24/11/2018)

entanto, considerar apenas essa via de interpretação é tratar de tal fenômeno de forma reducionista e excluir outras possibilidades de leitura. Nesse sentido, meu olhar para os quilombolas busca entendê-los enquanto sujeitos históricos, considerando seu protagonismo e autonomia na construção de suas histórias, afastando-se de uma visão desses indivíduos como personagens frágeis e passíveis de manipulação dentro de um contexto de dominação. O estudo sobre as práticas religiosas no território das comunidades remanescentes de quilombo ainda é tema pouco estudado por historiadores. As pesquisas existentes sobre o cenário religioso dos povos tradicionais ainda carecem de um aprofundamento sobre a presença das religiões protestantes nesses territórios. É importante dar atenção ao universo das práticas culturais e religiosas dos grupos quilombolas mesmo que o foco da pesquisa esteja nos conflitos fundiários desencadeados pela reivindicação territorial. A ameaça da perda do território ou da não legalização da terra, para muitas comunidades quilombolas, significa colocar em risco as práticas culturais e sociais traduzidos em saberes e fazeres que são transmitidos intergeracionalmente por esses grupos sociais.

Escrever sobre esse tema foi um desafio, depois do término do estudo sobre a comunidade de São José da Serra, católica e umbandista, religiosidade que correspondia à devoção dos escravizados de origem banto<sup>6</sup>, dos quais são descendentes. Estudar o protestantismo, mais precisamente o pentecostalismo, dentro de uma comunidade quilombola, significou considerar, antes de qualquer coisa, o direito desses grupos de afirmarem a sua identidade a partir de si. A particularidade do modo de vida de cada comunidade quilombola, que a diferencia das demais, é forjada pelo grupo e reside no terreno de luta política onde estão em disputa o acesso a terra e a afirmação de suas identidades. Ao pesquisar a religiosidade da comunidade negra da Rasa e como essa pertença religiosa se apresenta na construção da identidade quilombola do grupo, identifiquei heranças culturais de homens e mulheres de origem banto. Assim como as demais comunidades quilombolas do Sudeste, Rasa também apresenta elementos culturais dos antepassados escravizados que reverberam em suas práticas, mesmo que não sejam tão

---

<sup>6</sup> Segundo Robert Daibert, os bantos são um conjunto de povos que habitavam a África Central nas regiões que hoje compreendem Angola, Congo, Go e Cabinda. Esses povos, mesmo com as diferenças étnicas, compartilham o mesmo troco linguístico e certa proximidade cultural. (Ver: Robert Daibert. A religião dos bantos: novas leituras sobre o calundu no Brasil colonial. In: Estudos Históricos. Rio de Janeiro, vol. 28, nr. 55, p. 7-25, janeiro-junho, 2015.) O termo escrito com “u”, bantu, corresponde à grafia oficial das línguas nacionais em Angola. Nessa tese, optei pela grafia com “o”, banto, que corresponde ao processo de aportuguesamento da palavra.

evidentes, por se apresentar dentro do universo cultural sincrético. Considerando a fluidez do termo banto, ao longo da tese o termo será apresentado em diferentes aspectos, dentre eles o campo religioso, musical e das práticas culturais.

As narrativas sobre a memória da escravidão foram realizadas, de início, sem que me fosse permitido o recurso filmagem ou outro qualquer. Elas foram sendo ouvidas e registradas em minha memória. Após meses de contato com a comunidade, pude gravar esses depoimentos e usá-los como minhas principais fontes de pesquisa, utilizando a metodologia da História Oral. Por privilegiar os sujeitos que estiveram por longos anos excluídos da História oficial, a História Oral possibilita ao pesquisador estudar o cotidiano desses grupos tendo como suporte o olhar dos próprios sujeitos sobre suas práticas, fundindo o interesse pelo passado e pelo presente através das entrevistas de história de vida realizadas dentro de grupos intergeracionais.<sup>7</sup> Seguindo as recomendações de Verena Alberti, a seleção dos entrevistados foi orientada pelos objetivos da pesquisa.<sup>8</sup> Busquei entrevistar um grupo heterogêneo, formado por pessoas que já tinham sido entrevistadas por outros pesquisadores e por pessoas que nunca haviam concedido entrevista. Através das narrativas dos moradores das comunidades negras, é possível perceber que elementos da cultura ancestral são ressignificados no presente, e como o exercício de rememoração das ações dos antepassados influencia na construção de suas identidades. Tais comunidades se organizaram historicamente em espaços que foram posteriormente denominados territórios negros, formados por atores sociais que revelam, em suas ações políticas, nas práticas cotidianas e nas narrativas orais, a construção de uma memória comum que tem como referencial a ancestralidade escrava e africana que caracteriza a comunidade. Memória comum que circula entre os membros da comunidade através dos discursos que o grupo constrói sobre sua própria realidade, na perspectiva de textos orais, que pretendo analisar através do instrumento metodológico do *etnotexto*.<sup>9</sup> De acordo com a historiadora Tânia Gandon, a pesquisa com o etnotexto “é uma metodologia que resgata o falar, a oralidade, uma forma de fazer história oral no domínio da cultura”.<sup>10</sup> É através do

---

<sup>7</sup> THOMPSON, Paul. *História Oral e contemporaneidade*. In: Revista História Oral, 5, 2002, p. 9-28.

<sup>8</sup> ALBERTI, Verena. *Histórias dentro da História*. In: PINSKY, Carla Bassanezi (Org.). Fontes históricas. São Paulo: Contexto, 2005, p.155-202.

<sup>9</sup> O conceito de etnotexto foi proposta pelo historiador oral Philippe Joutard. De acordo com Joutard, “por etnotextos, deve-se entender antes de tudo os textos orais, literários ou não, dialetais ou em francês, que tenham um valor de informação etnológica, histórica, linguística.” (JOUTARD, 1980, p. 176).

<sup>10</sup> Palestra de Abertura da oficina de História Oral, realizada pela professora Tânia Risério Gandon na Universidade Estadual de Feira de Santana (Uefs), em parceria com a Université Mendès France de Grenoble, da França, em 25 de janeiro de 2010.

etnotexto, no qual o grupo se autodefine, demonstrando a sua identidade, que o pesquisador, ao analisar esses discursos, tem a possibilidade de delimitar uma memória coletiva.

Levando em consideração que as narrativas orais se inscrevem no terreno da memória, nessa pesquisa, são fontes fundamentais para identificar o processo da construção da identidade do grupo. Essa relação estreita entre a memória e o sentimento de identidade, como assinalado por Michael Pollak, é percebida na análise da memória coletiva, já que esta se apresenta como principal elemento constituidor da identidade.<sup>11</sup>

A noção de apropriação, juntamente com as de prática e representações, através da perspectiva de Roger Chartier<sup>12</sup> foi fundamental para pensar os fenômenos culturais que moldam as identidades das comunidades quilombolas. Possibilitou, ainda, observar tais fenômenos não como dotados de unicidade, mas com um olhar mais ampliado e atento aos seus dinamismos e singularidades que correspondem a motivações e necessidades desses grupos.

A comunidade da Rasa é descendente dos últimos africanos de origem banto que vieram no século XIX através do tráfico ilegal para a região norte fluminense. O isolamento, a quantidade significativa de praias e a presença de propriedades agrícolas fornecedoras de produtos importantes ao tráfico, foram motivos que levaram a região do Antigo Cabo Frio a se destacar como principal ponto de desembarque de africanos após o decreto de 1831. Os moradores de Rasa relatam histórias sobre o desembarque ilegal nas praias da região que abastecia as fazendas como a de Campos Novos e outras adjacentes. Essa informação consta não só no RTID de Rasa, mas também no relatório da comunidade de Preto Forro, localizada no município de Cabo Frio, em área que no passado também pertencia à Fazenda de Campos Novos. O RTID faz parte do conjunto de fontes documentais utilizadas na pesquisa. Depois da certidão emitida pela Fundação Cultural Palmares – FCP – que é um documento que simbolicamente representa a certidão de nascimento, e por isso a mais importante, o RTID é o documento de maior relevância para as comunidades remanescentes de quilombo. Para as comunidades negras de Armação dos Búzios assume uma importância maior, tendo em vista os empreendimentos variados, como condomínios de luxo, campo de golfe, aeroporto, que ameaçam invadir o território

---

<sup>11</sup> POLLAK, Michael. *Memória e identidade social*. In: Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol. 5, n.10, 1992, p. 204.

<sup>12</sup> CHARTIER, Roger. *A História Cultural – entre Práticas e Representações*. Rio de Janeiro. Bertran Brasil, 1990.

reivindicado pelas comunidades ainda não tituladas. Assim, os RTIDs foram significativos na composição do corpus documental da pesquisa, tendo em vista que contribuíram para entender os valores internos do grupo, definindo seus limites e sua “interação com outros grupos como meio de afirmar as diferenças”.<sup>13</sup> A análise dos RTIDs foi importante, principalmente, para estabelecer as fronteiras étnicas dos grupos quilombolas, pois o documento apresentado ao Incra identifica os elementos diacríticos do grupo, que o diferencia dos demais, além de contribuir para a legitimação de suas lutas pela posse da terra.

No capítulo 1, apresento o território onde está localizada a comunidade quilombola da Rasa, situado, num primeiro momento na região do Antigo Cabo Frio, que foi palco do tráfico ilegal de escravos no século XIX, e, posteriormente, no tempo presente, com a emancipação da cidade de Armação de Búzios. Pretendo mostrar como a formação das comunidades remanescentes de quilombos localizadas na Região dos Lagos está ligado diretamente com o desembarque ilegal de escravos ocorrido intensamente nessa localidade após a proibição de 1831 e demonstrar como as histórias desses grupos estão conectadas.<sup>14</sup> As conexões entre as comunidades quilombolas se dão territorialmente, já que estão localizadas na área que no passado correspondia ao Antigo Cabo Frio. Suas histórias se cruzam na construção de suas memórias, que se constituem a partir de um passado comum ancorado no processo da diáspora negra.

No capítulo 2, proponho discutir o processo de construção da identidade quilombola das comunidades negras a partir da legislação que as beneficia no que tange ao reconhecimento do direito desses grupos a permanecerem nos territórios ocupados. Busco demonstrar que, partindo do princípio de que essa permanência só é garantida a partir da legalização das terras onde estão situados e que essa regularização se dá em meio a um cenário de conflitos, se coloca em xeque a vida de milhares de quilombolas. No caso da comunidade quilombola da Rasa, a especulação imobiliária num território visado, principalmente, por estrangeiros, para empreendimentos de natureza variada, sufoca cada vez mais um grupo que tenta sobreviver mantendo suas identidades.

No capítulo 3, apresento uma discussão em torno da atuação das igrejas pentecostais nas comunidades negras tradicionais. A grande questão desse capítulo é

---

<sup>13</sup> BARTH, Fredrik. *Os grupos étnicos e suas fronteiras*. In: O guru, o iniciador e outras variações antropológicas. Rio de Janeiro: Contracapa, 2000. p.27.

<sup>14</sup> SUBRAHMANYAN, Sanjay. *Impérios em concorrência: Histórias conectadas nos séculos XVI e XVII*. Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais, 2012.

entender os quilombolas como indivíduos que demonstram práticas cotidianas que traduzem apropriações e releituras de seus antepassados. A busca pela idealização de um quilombo que corresponda em todas as suas dimensões àqueles que foram categorizados como “quilombos tradicionais” impede perceber as particularidades de um grupo que não perde sua legitimidade por ter uma pertença religiosa diferente daquela dos seus antepassados. Busco refletir sobre até que ponto a propaganda negativa e a demonização das heranças culturais de matriz africana é eficaz dentro de uma comunidade quilombola. Não proponho desenvolver uma argumentação em torno de uma vivência superficial da religião próxima de uma visão bastidiana que pode considerar esse tipo de conversão como uma “conversão de verniz”<sup>15</sup>, mas pensar na possibilidade da convivência desses dois elementos na composição da identidade quilombola de Rasa.

No capítulo 4, me dedico a pensar a formação da identidade quilombola de Rasa através de dois ícones: o pentecostalismo assembleiano e o batizado de bonecas. Ao tratar do pentecostalismo em Rasa, destaco a formação do grupo Kindala como um exemplo da forma de ser pentecostal no quilombo da Rasa. O grupo, formado por três irmãs, filhas de um pastor assembleiano quilombola, assumiu particularidades que contribuíram para uma referência identitária alicerçada na etnicidade. Destaco as heranças intergeracionais como espinha dorsal da identidade quilombola em Rasa por estar presente num território pentecostal demonstra a permanência de elementos culturais dos seus antepassados. Verifico, a partir de Michel de Certeau<sup>16</sup>, as táticas usadas pelos quilombolas de Rasa para realizar a prática do batizado de bonecas, nos padrões católicos, dentro de uma vivência religiosa pentecostal assembleiana. Foi importante dialogar com Nicola Gasbarro para entender como as normas estabelecidas pela religiosidade pentecostal assembleiana podem, na prática, não permanecer inalteradas. Como defende Gasbarro, as normas definidas pelas religiões podem ser questionadas e alteradas pelos indivíduos, quem em contato com outros sistemas de crenças podem incluir ou suprimir elementos. Assim, através de suas escolhas, os indivíduos forjam práticas que fogem do sistema imposto, as “ortopráticas”,<sup>17</sup> que modelam e remodelam elementos da doutrina outorgada pelas lideranças religiosas

Analisar a construção da identidade quilombola da comunidade negra de Rasa significa transitar por diferentes universos que nem sempre se apresentam, à primeira vista,

---

<sup>15</sup> OLIVEIRA, Anderson. *Devoção negra: santos pretos e catequese no Brasil colonial*. Rio de Janeiro: Quartet: Faperj. 2008.p. 33.

<sup>16</sup> CERTEAU, Michel. *A invenção do cotidiano*. 1. Artes de fazer. Petrópolis: Vozes, 1994.

<sup>17</sup> GASBARRO, Nicola. *Missões: a civilização cristã em ação*. In: MONTERO, Paula (org). *Deus na Aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006.

de forma relacional. Para entender a particularidade da comunidade, foi necessário considerar suas memórias, onde as lembranças contadas e transmitidas geracionalmente contribuem para a consciência de pertencimento ao grupo. Foi importante, também, perceber a presença de heranças intergeracionais, que se apresentam no tempo presente ressignificadas no território, e que se mantêm concomitante aos elementos surgidos na contemporaneidade, como a pertença religiosa evangélica que se apresenta como um dos elementos de identidade quilombola da Rasa. O conceito de “transmissão intergeracional”<sup>18</sup> foi tomada de empréstimo da psicologia para pensar as transmissões culturais dentro da comunidade da Rasa, mais detidamente na família Oliveira, que tem dona Eva, matriarca, e sua filha, dona Uia, como significativos membros da família para se entender tal processo. Ao mesmo tempo, não se pode entender tal grupo sem refletir sobre seus agenciamentos, práticas culturais e sociabilidades na afirmação de sua identidade quilombola e na luta pelos seus direitos.

Estudar as heranças da cultura banto também teve um significado importante para a minha própria história. Sou a quarta filha de uma família de cinco irmãos. A união entre uma empregada doméstica, nascida no Rio de Janeiro, e um serralheiro, natural de Pernambuco, ambos portadores do traço falcêmico, gerou três filhos com o mesma herança genética e dois (a primogênita e o terceiro filho) com a Doença Falciforme<sup>19</sup>. As pessoas que têm essa patologia possuem hemoglobina com estrutura diferente, que prejudica o transporte de oxigênio. Por esse motivo, as hemácias, que em pessoas saudáveis são arredondadas e flexíveis, tomam a forma achatada, rígida e recurvada, semelhante a uma foice. Daí o nome de Doença “falciforme”.<sup>20</sup> Em 2018, minha irmã, portadora da Anemia Falciforme, participou do projeto desenvolvido pelo Instituto de Puericultura e Pediatria Martagão Gesteira-IPPMG, que tinha por objetivo descobrir, através de análise genética, a ancestralidade africana dos voluntários. No dia 27 de dezembro de 2018, o resultado da

---

<sup>18</sup> O conceito de transmissão intergeracional compreende a travessia de uma geração à seguinte de legados, rituais e tradições, a qual pode ser consciente ou inconsciente. Como uma modalidade da transmissão psíquica, a transmissão intergeracional compreende a possibilidade de uma geração transformar uma herança psíquica ou cultural, muitas vezes patológica (Magalhães & Féres-Carneiro, 2004; Ruiz Correa, 2000). A transmissão intergeracional permite continuar a identidade de uma família através de um legado estruturante de rituais e mitos, por exemplo. O processo de transmissão é importante para o universo grupal, porque é uma função de base na construção de uma identidade grupal (Kaës, Faimberg, Enriquez & Baranes, 2001).

<sup>19</sup> Doença hereditária, originária do continente africano, sendo muito comum no Brasil entre os afrodescendentes. A Doença Falciforme tem como principais sinais e sintomas: anemia do tipo hemolítica, atraso no desenvolvimento físico, infecções, crises de dor, úlceras de perna, priapismo, acidente vascular cerebral, sequestro esplênico. O agravamento da doença, como o a necrose da cabeça femoral e o sequestro do sangue no baço, envolve risco de vida do portador da doença.

<sup>20</sup> CARMO. Ilka Maria do. *A atenção à Anemia Falciforme no Estado do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Adois Gráfica e Editora/UCAM, 2004.

pesquisa foi entregue à minha irmã, onde foi confirmada a ancestralidade banto tanto da parte paterna quanto da materna. Naquele momento constatei que a minha ancestralidade africana também era banto. Assim, a pesquisa me proporcionou a oportunidade de reverenciar meus antepassados e de trazer para o primeiro plano a cultura de um povo ainda com estigma de ser “menos importante” por apresentar a comunhão de elementos religiosos de forma mais evidente que outras matrizes, como a gege-nagô. Salve a cultura banto!

## CAPÍTULO I TRÁFICO E PÓS-ABOLIÇÃO NO ANTIGO CABO FRIO

“Eles vinham de navio, desembarcavam aí na Ponta do Pai Vitório...(…) minha avó por parte de pai era escrava, por parte de mãe era escrava. Só não sei se era daqui ou se era de fora.”  
(Dona Eva)<sup>21</sup>

A promulgação da lei de proibição do tráfico Atlântico, em 1831, provocou o reordenamento do recebimento de africanos no litoral brasileiro. Objetivando burlar a fiscalização, as praias de difícil acesso foram utilizadas para dar continuidade aos desembarques ilegais. Na região do antigo Cabo Frio, as praias da Rasa e José Gonçalves – esta última recebeu o nome de um dos traficantes – recebiam os africanos que seriam encaminhados para a Fazenda Campos Novos e distribuídos para outras fazendas. Os traficantes e comerciantes que atuavam no sistema deram continuidade à atividade ilegal, até mesmo após a lei de 1850, quando houve a intensificação do combate ao tráfico. A cidade de Armação dos Búzios, emancipada em 1995 da cidade de Cabo Frio, tem como legados a história do desembarque ilegal de africanos escravizados no território e a memória da escravidão, presente na narrativa dos grupos remanescentes dessa população. A visita da atriz francesa Brigitte Bardot na década de 1960 contribuiu para que a cidade ganhasse visibilidade internacional e, conseqüentemente, no desenvolvimento turístico do município. O processo de turistificação de Búzios privilegiou a porção peninsular, onde está localizado o centro financeiro da cidade, e excluiu dessa dinâmica os territórios situados no continente, onde se encontram as comunidades negras, dentre elas a comunidade remanescente de quilombo da Rasa. O propósito deste capítulo é abordar a atuação dos traficantes de africanos na região do antigo Cabo Frio e seus desdobramentos, bem como identificar as heranças culturais dos africanos de origem banto nas comunidades remanescente de quilombo situadas nas localidades que foram utilizadas para o desembarque ilegal dos indivíduos escravizados. Objetiva-se, ainda, localizar a comunidade remanescente de quilombo da Rasa no território do município de Búzios,

---

<sup>21</sup> Documentário “Búzios conta a sua história”. Projeto de Educação Ambiental do Campo de Polvo (PEA-CP)

partindo das representações espaciais através de monumentos que indicam uma acessibilidade diferenciada.

### 1.1. O tráfico ilegal de escravos

*O governo portuguez tem cooperado muito activa, e creio que muito cordial e sinceramente com os almirantes e agentes consulares britânicos em todas as estações para a repressão do tráfico. Só alguns dos empregados subalternos portugueses cederão as tentações dos negreiros, mas pode afirmar-se que em Loanda e nas outras principais possessões portuguesas da costa do tráfico de escravo está tão paralyzado que a maior parte dos contrabandistas suspenderão seus negócios, e muitos empregão agora seus navios, seus capitaes e a sua energia em um commercio licito.<sup>22</sup>*

A epígrafe acima se refere a um trecho do discurso do ministro do exterior britânico Lord Palmerston proferido na Câmara dos Comuns na Inglaterra, em 14 de julho de 1851, sobre o esforço do governo britânico em desarticular o tráfico de africanos, após a lei de 1850.<sup>23</sup> A pressão britânica na repressão ao tráfico vinha acontecendo desde o início do século XIX, logo após o término do tráfico de africanos dentro do Império britânico em 1808. A Inglaterra intensificou a política antitráfico principalmente entre 1810 e 1826, quando Portugal e Brasil firmaram alguns acordos bilaterais com a Inglaterra delimitando o tráfico. No Tratado de Aliança e Amizade, em 1810, Portugal se comprometeu a reduzir o comércio de escravizados e circunscrever apenas aos domínios portugueses. O Tratado de 1815 e a Convenção de 1817<sup>24</sup> foram regulamentados através do Alvará de 26 de janeiro de 1818, que reconhecia como “libertos” os africanos de navios apreendidos e condenados por comércio ilegal. No entanto, o direito à liberdade viria apenas quando conquistassem a capacidade de viver de modo independente, isto é, desde que permanecessem por 14 anos atuando no serviço público. O reconhecimento da Independência do Brasil pela Inglaterra

---

<sup>22</sup> *Jornal do Commercio*, Rio de Janeiro, 17 de setembro de 1851. Seção Exterior. Hemeroteca Digital. Biblioteca Nacional.

<sup>23</sup> Esta lei estabeleceu medidas para a repressão do tráfico de africanos. Segundo o art. 4º “A importação de escravos no territorio do Imperio fica nelle considerada como pirataria, e será punida pelos seus Tribunaes com as penas declaradas no Artigo segundo da Lei de sete de Novembro de mil oitocentos trinta e hum. A tentativa e a complicitade serão punidas segundo as regras dos Artigos trinta e quatro e cinco do Codigo Criminal.” [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/lim/lim581.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/lim/lim581.htm).

<sup>24</sup> A Convenção de 1817 proibia o tráfico de escravos acima da linha do Equador, e por navios que não fossem portugueses.

foi condicionado ao comprometimento da abolição do tráfico, resultando na assinatura do tratado de proibição do comércio de escravizados em 1826. Internamente, D. Pedro recebeu inúmeras críticas daqueles que não concordaram com o acordo e que censuravam a interferência da Grã-Bretanha em um assunto de interesse nacional.<sup>25</sup>

Numa perspectiva tradicional da historiografia sobre a abolição do tráfico no Brasil, a escravidão ia de encontro aos interesses capitalistas britânicos, tendo em vista que o trabalho compulsório representava uma restrição ao desenvolvimento de um grande mercado consumidor em potencial, como propôs Leslie Bethel, na década de 1970.<sup>26</sup> Acompanhando essa interpretação, o interesse da Inglaterra em pôr fim ao comércio de africanos escravizados colocava em risco a principal mão de obra do Brasil, que reunia a maior população de africana e afrodescendente nas Américas. No Brasil, a ameaça da extinção da escravidão intensificou-se desde a vinda da família real para a América, quando a Grã-Bretanha passou a pressionar o governo lusitano, e posteriormente o brasileiro, a fim de proibir o tráfico transatlântico de africanos escravizados.

O desembarque de africanos na costa brasileira para a manutenção do trabalho compulsório foi realizado dentro da normalidade até 1831, quando surgiu a primeira lei antitráfico brasileira, em 7 de novembro.<sup>27</sup> No entanto, mesmo com a punição estabelecida por lei, os proprietários escravistas continuaram a adquirir escravizados através do tráfico atlântico. A permanência do comércio de africanos escravizados após a legislação de 1831 foi discutida por alguns autores, que a interpretaram como ineficaz e avaliaram que, em tese, ela atendia aos interesses dos ingleses, mas na prática não havia sido implementada, o que a levou a ser conhecida como uma lei “para inglês ver”. Robert Conrad destacou que os traficantes de africanos escravizados tiveram liberdade quase completa nas duas décadas que se seguiram após a promulgação da Lei Feijó com “conhecimento e aprovação total da maioria dos regimes brasileiros”, fato claramente observado por representantes

---

<sup>25</sup> MAMIGONIAN, Beatriz. *Africanos livres: a abolição de tráfico de escravos no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2017. pp. 32-60.

<sup>26</sup> BETHELL, Leslie. *A abolição do tráfico de escravos no Brasil, 1807-1869*. Rio de Janeiro: Expressão Cultural, 1976.

<sup>27</sup> Também conhecida como Lei Feijó, a lei de 7 de novembro de 1831 foi a primeira lei de proibição do tráfico atlântico de africanos para o Brasil, que determinava em seu artigo 1º que “todos os escravos que entrarem no território ou portos do Brasil, vindos de fora, ficam livres”. No seu artigo 2º determinava que “Os importadores de escravos no Brazil incorrerão na pena corporal do artigo cento e setenta e nove do Código Criminal, imposta aos que reduzem á escravidão pessoas livres, e na multa de duzentos mil réis por cabeça de cada um dos escravos importados, além de pagarem as despesas da reexportação para qualquer parte da Africa; reexportação, que o Governo fará effectiva com a maior possível brevidade, contrastando com as autoridades africanas para lhes darem um asylo. Os infractores responderão cada um por si, e por todos.”

estrangeiros, que relatavam às suas nações a convivência das autoridades brasileiras com o tráfico.<sup>28</sup>

Pesquisas mais recentes sobre a abolição do tráfico no Brasil trazem novos questionamentos, principalmente no que se refere às leis de 1831 e 1850. Ao analisar a trajetória de africanos livres contrabandeados, Beatriz Mamigonian tem a lei de 1831 no bojo da discussão. A autora demonstra como as autoridades brasileiras lidaram com a nova legislação e seus desdobramentos, como a reexportação dos africanos encontrados nas embarcações apreendidas e as experiências de trabalho dos africanos emancipados.<sup>29</sup>

Apesar das contradições em torno da lei de 1831, na interpretação de Keila Grinberg, essa legislação foi muito além da expressão popular “para inglês ver”. Os debates sobre as determinações contidas na lei de 1831 e sua aplicabilidade estenderam-se por anos e permaneceram atuais, mesmo com o surgimento da segunda lei antitráfico, em 1850. Segundo a historiadora, tal dispositivo jurídico, no qual “todos os escravos que entrarem no território ou portos do Brasil, vindos de fora, ficam livres”, foi apropriado mais tarde por abolicionistas para fundamentar suas defesas em ações daqueles que reivindicavam sua liberdade, tendo um papel significativo no processo de deslegitimação do regime de trabalho compulsório no Brasil.<sup>30</sup> Uma outra questão sobre o direito à liberdade dos africanos ilegalmente escravizados, trazida por Mamigonian, refere-se à utilização das matrículas dos escravizados, que traziam informações como sexo, nome, cor, naturalidade e idade, para servir de prova no processo de emancipação. Um processo exemplar, citado pela autora, ocorreu em Cabo Frio, em 1884, no qual o jurista Antônio Joaquim Macedo Soares emancipou os africanos José, Antônio e Maria Benguela, tendo como prova principal o registro de matrícula e a lei de 1831 como parâmetro na efetivação da sentença.<sup>31</sup>

O mesmo magistrado aparece numa discussão sobre a validade ou caducidade da lei de 1831, um ano antes de declarar que os escravizados acima mencionados haviam nascido antes da lei de 1831 e, portanto, tinham direito à liberdade. O tema veio à baila, Em 1883, entre os magistrados e políticos após mais de 50 anos da promulgação da lei

---

<sup>28</sup> CONRAD, Robert Edgar. 1978, *Os últimos anos da escravatura no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978, p. 32-33.

<sup>29</sup> MAMIGONIAN, Beatriz, 2017, op.cit. p. 450.

<sup>30</sup> GRINBERG, Keila. *A fronteira da escravidão: a noção de “solo livre” na margem sul do Império brasileiro*. In: Anais do 3º Encontro Escravidão e Liberdade no Brasil Meridional, Santa Catarina, Maio, 2007.

<sup>31</sup> MAMIGONIAN, Beatriz, 2017, op. cit., p. 451.

Feijó. Esse debate está presente no artigo do juiz de Direito de Cabo Frio Antonio Joaquim de Macedo Soares, publicado na revista *O Direito* no ano de 1883, no qual o magistrado questiona a aplicação da lei:

A nação espanta-se ao ver que tem no seio de sua legislação esse monumento, e, pela boca de seus representantes, inquire: Pois essa lei salvadora não tem tido execução? Pois só agora é que o Poder Judiciário se lembra de executá-la? E o governo, os governos de 52 anos decorridos não viram que a lei não era executada? Como não promoveram a sua execução (...)? E, pelo decurso de tão longo tempo, não terá ela caído em desuso? Não é uma lei morta? Não está *ipso facto* revogada?<sup>32</sup>

As vitórias dos escravizados em processos que reivindicavam liberdade, com base na lei de 1831, demonstravam para alguns que a lei era exequível. O abolicionista Luis Gama foi um dos que utilizaram o dispositivo legal para fundamentar ações movidas por africanos importados ilegalmente. Os resultados positivos contribuíram para aumentar a resistência de senhores e autoridades judiciárias, que tentaram dificultar ao máximo o seu cumprimento. No entanto, alguns africanos antigos ou crioulos apoiaram-se na lei de 1831 para reivindicar liberdade.<sup>33</sup>

A lei de 1831 fora usada também em processos para criminalizar traficantes das práticas de importação de africanos, mesmo depois da lei de 1850. Isso demonstra que a lei de 1831 estava bem longe de ser apenas uma “letra morta”. Daniela Yabeta, ao estudar o tráfico de escravizados na região sul fluminense, destacou os desembarques ilegais nas proximidades das fazendas dos Breves.<sup>34</sup>

Em 15 de janeiro de 1853, José Breves enviou uma carta direcionada a Eusébio de Queirós reclamando dos métodos adotados pela polícia local na busca de novos escravizados nas fazendas e demonstrando como a propriedade do Bracuí, devido às características geográficas, dificilmente poderia receber desembarque, ao contrário das vizinhas. Em 27 de maio de 1853, José Breves escreveu novamente a Eusébio denunciando, em seu nome e dos fazendeiros da região, o modo arbitrário com que os policiais invadiram as fazendas à procura de escravos ilicitamente importados. São também

<sup>32</sup> NEQUETE, Lenine. “*Estudos sobre a vigência da lei de 7 de novembro de 1831*”. In: *Escravos e Magistrados no 2º Reinado: aplicação da Lei 2040 de 28 de novembro de 1871*. Brasília: Fundação Portella, 1988.

<sup>33</sup> ABREU, Martha. *O caso Bracuhy*. In: *Resgate: uma janela para o oitocentos*. Rio de Janeiro. Toopbooks, 1995. p. 189.

<sup>34</sup> YABETA, Daniela. *A Capital do comendador: a Auditoria Geral da Marinha no julgamento sobre a liberdade dos africanos apreendidos na Ilha da Marambaia (1851)*. 2009. 136 p. (Mestrado em História Social) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009.

de maio, do mesmo ano, as últimas notícias que temos sobre as operações em busca dos desembarcados na região. Consta que 68 africanos foram apreendidos no total. Manuel de Aguiar Vallin foi acusado pelo crime de importação de africanos livres, de acordo com o parágrafo 3 do artigo 3 da lei de 07 de novembro de 1831.<sup>35</sup> Apesar de o desembarque ter ocorrido em seu porto, José Breves não respondeu por nada, muito provavelmente por ser amigo de Eusébio de Queirós. A acusação recaiu para seu irmão Joaquim Breves, o “Breves da Marambaia”, por terem achado africanos em sua propriedade.<sup>36</sup> O caso de Manuel Vallin é mais um exemplo do uso da lei de 1831 como um instrumento legal no combate à escravidão após 1850.

As autoridades inglesas assumiram uma postura fiscalizadora contra o tráfico, chegando a impedir que navios brasileiros voltassem para o Brasil com sua missão cumprida. No entanto, o crescimento do tráfico de escravizados na região norte fluminense, mesmo após às restrições, aponta o litoral que se estendia de Campos dos Goitacazes a Cabo Frio como uma das principais áreas de desembarque clandestino. No período de 1844-1845 foram desembarcados pelo menos dezoito mil africanos nessa região.<sup>37</sup>

O aldeamento de São Pedro do Cabo Frio, Iguna e Ponta de Búzios correspondia a parte das terras doadas aos padres da Companhia de Jesus, onde estava localizada a Fazenda de Santo Ignácio dos Campos Novos, construída em fins do século XVII. Hoje, a Fazenda dos Campos Novos compreende as cidades da Região dos Lagos de Arraial do Cabo, Armação dos Búzios, São Pedro da Aldeia e Araruama. Considerando os estudos de Carlos Engemann e Marcia Amantino, existe pouca documentação disponível sobre a fazenda e seu cotidiano durante a administração dos jesuítas. Com a expulsão dos jesuítas, houve o confisco de todos os bens e elaboração de uma série de documentos para identificar quais seriam estes bens. A partir de 1759, teve início a produção de inventários e autos de sequestros de documentos que permitem, em parte, inferir como era o cotidiano na Fazenda de Campos Novos e em outras fazendas que pertenciam aos jesuítas. A

---

<sup>35</sup> Art. 3º São importadores: Todos os interessados na negociação, e todos os que scientemente forneceram fundos, ou por qualquer motivo deram ajuda, a favor, auxiliando o desembarque, ou consentindo-o nas suas terras.

<sup>36</sup> YABETA, Daniela, op. cit., p.42.

<sup>37</sup> ACCIOLI, Nilma. *José Gonçalves da Silva à Nação Brasileira: o tráfico ilegal de escravos no antigo cabo frio*. Niterói: FUNARJ/Imprensa Oficial, 2012, p.43.

propriedade foi a leilão público, sendo arrematada por Manoel Pereira Gonçalves (1728-1800) em 13 de outubro de 1778.<sup>38</sup>

Após a proibição do tráfico em 1831, essa região transformou-se em um dos locais mais apropriados para o desembarque de africanos, tendo em vista o aumento da fiscalização no combate ao tráfico nos portos localizados próximos à região metropolitana do Rio de Janeiro e o fechamento do cais do Valongo, que até então era o principal local de entrada dos africanos escravizados. Embora as praias mais distantes da Corte terem sido as mais usadas para desembarcar africanos ilegalmente escravizados, há indícios que mesmo após a lei de 1831, haviam traficantes que ousavam fazer o desembarque aos arredores do cais do Valongo.<sup>39</sup>

A ousadia dos traficantes que atuavam no litoral norte fluminense é entendida através da combinação de alguns fatores. Além do tráfico ser uma atividade econômica que rendia altos lucros, na região localizavam-se várias propriedades agrícolas fornecedoras de produtos como banana, feijão, milho, farinha de mandioca, entre outros, que eram utilizados no tráfico.<sup>40</sup> Somado a esses fatores, ainda havia a dissimulação das autoridades perante a movimentação de desembarque de africanos, permitindo a entrada de milhares de escravizados, driblando a fiscalização.<sup>41</sup>

Henry A. Wise, embaixador americano no Rio de Janeiro, escreveu ao secretário de Estado James Buchanan, em 9 de dezembro de 1846, falando sobre a lucratividade das atividades em torno do tráfico.

Só há três maneiras de se fazer fortuna no Brasil – ou no tráfico negreiro, ou negociando com escravos, ou tendo uma casa exportadora de café. Apenas os comerciantes estrangeiros se dedicam ao café e todo brasileiro “influyente” tem que participar, mais ou menos, direta ou indiretamente, nas duas primeiras atividades. E todos aqueles que têm alguma influência participam de ambas. Aqui, é preciso ser rico para se lucrar através da usura e, para ser rica, a pessoa tem que se dedicar ao tráfico de escravos. Os traficantes são, pois, ou os homens que detêm o poder, ou os que emprestam aos homens do poder e os manobram. Assim, o próprio governo é, na realidade, um governo traficante, contrário às suas próprias leis e tratados.<sup>42</sup>

<sup>38</sup> ENGEMANN, Carlos; AMANTINO, Marcia. *A fazenda de Campos Novos e sua história – séculos XVII e XVIII*. In: XIV Encontro Regional da ANPUH-Rio. Memória e Patrimônio. Rio de Janeiro, 19 a 23 de julho de 2010.

<sup>39</sup> PEREIRA, Walter Luiz; PEREIRA, Thiago. *Silêncios atlânticos: sujeitos e lugares praieiros no tráfico ilegal de africanos para o Sudeste brasileiro (c.1830 – c.1860)*. In: Estudos Históricos Rio de Janeiro, vol 32, nº 66, p. 91-100, janeiro-abril, 2019.

<sup>40</sup> Idem, p. 67.

<sup>41</sup> Idem, p.48.

<sup>42</sup> BETHELL, Leslie. op. cit., p. 275.

A fala de Wise justifica o motivo pelo qual, apesar do tráfico ser uma atividade arriscada, ter permanecido a todo vapor após a lei de 1831. Os riscos com o tráfico eram duplos, tanto com a possível perda de parte da “carga” trazida quanto após o desembarque, tendo em vistas os maus-tratos que os escravizados sofriam. Além disso, havia o perigo da fiscalização em alto-mar, que poderia resultar em apreensão do navio. A fiscalização inglesa foi tão intensa que alguns navios brasileiros retornaram do porto de Luanda sem conseguir realizar o carregamento de escravos.

Diversas apreensões foram realizadas pela marinha inglesa. Em 1845, autoridades inglesas produziram uma lista de embarcações brasileiras, trazendo o nome dos respectivos responsáveis pelo recebimento da carga no litoral norte fluminense. Dentre os citados, estão os nomes de José Gonçalves e de seu sócio Antônio Guimarães.<sup>43</sup> A recepção dos africanos em Cabo Frio muitas vezes era liderada por traficantes, como Manuel Pinto da Fonseca, que recebiam a mercadoria e destinavam parte dela a outros traficantes.

Pesquisas existentes sobre o tráfico no Rio de Janeiro afirmam que o fluxo de desembarque de africanos no litoral aumentou de forma significativa após a segunda metade da década de 1830. Nilma Accioli demonstra surgir uma nova geração de traficantes, que assume os riscos da continuidade do contrabando de africanos ilegalmente escravizados após a proibição de 1831 e via o negócio como uma chance de enriquecimento. A autora destaca que alguns desses novos negociantes iniciaram no comércio ilegal prestando serviços para os antigos contrabandistas e em casas comerciais do Rio de Janeiro.<sup>44</sup>

Para dar continuidade ao tráfico após a proibição de 1831, foi necessário que houvesse um reordenamento de embarque no continente africano e de desembarque no litoral brasileiro. No Rio de Janeiro, as praias litorâneas mais afastadas do controle do Estado passaram a ser utilizadas para o recebimento de africanos. Novas estruturas foram edificadas não apenas nas praias localizadas no norte fluminense, mas também as localizadas no sul fluminense, como por exemplo a Praia de Mangaratiba, que atendia ao desembarque de escravizados dos irmãos Breves. José e Joaquim Breves faziam parte da nova geração de traficantes no primeiro quartel do século XIX. Estudos sobre o tráfico de escravos no litoral sul do Rio de Janeiro demonstram que o tráfico ilegal de africanos foi a principal atividade realizada pelos irmãos Breves, que resultou no enriquecimento da

---

<sup>43</sup> ACCIOLI, Nilma, op. cit., p. 49.

<sup>44</sup> ACCIOLI, Nilma, op. cit., p. 31.

família. Apesar da família Breves, no início da década de 1860, produzir sozinha mais de 1,5% de todo o café exportado pelo Império do Brasil, as maiores fortunas não foram construídas a partir das plantações brasileiras.<sup>45</sup> O capital usurário representava a mola-mestra na construção das grandes fortunas imperiais, revertidas, quase sempre, em escravos e terras.<sup>46</sup>

Assim como os Breves, a prosperidade dos negócios de José Gonçalves também era relacionada ao envolvimento com o tráfico ilegal. Accioli chama atenção pelo avultado patrimônio adquirido por José Gonçalves no período de 1839 a 1850. Estabeleceu-se em Cabo Frio, onde possuía lojas, fazendas, chácara e barracões, além de uma chácara na Rua Nova do Imperador, nº 17, em São Cristóvão, na Corte. Era pessoa conhecida, e as autoridades lhe solicitavam favores. Em 20 de janeiro de 1851, forças policiais, vindas do Rio de Janeiro, invadiram suas propriedades sob acusação de tráfico de africanos.<sup>47</sup> José Gonçalves, diferentemente de José Breves, não tinha Eusébio de Queirós como amigo particular, o que talvez tenha dificultado que seu envolvimento com o tráfico após 1850 passasse “despercebido” pelos olhares da fiscalização do Estado.

José Gonçalves da Silva era português da cidade do Porto, tendo chegado ao Rio de Janeiro em 1813. Arrumou-se como caixeiro viajante<sup>48</sup> na Rua do Ouvidor, nº 49, na casa de Antônio Pinto Pereira Guimarães, de quem, posteriormente, comprou o estabelecimento. Casou-se em 12 de setembro de 1829, na Capela de São Cristóvão, na Corte, com Ana Francisco Moreira da Silva, natural do Rio de Janeiro. Ana Francisca viria a falecer na mesma cidade, de tuberculose pulmonar, em 11 de junho de 1856. O casal teve três filhos: Augusto Moreira da Silva, morador em Coimbra, onde estudava Direito; Ana Moreira da Silva, moradora em Araruama, casada com Antônio Antunes Moreira, que se tornara o único inventariante dos bens do casal após a morte de sua sogra, em função do afastamento do sogro do processo, por determinação judicial; e Francisca Moreira da Silva,

---

<sup>45</sup> PESSOA, Thiago Campos. *Complexo Souza Breves e o tráfico ilegal de africanos no litoral Sul do Rio de Janeiro*. In: Anais do XXVI Simpósio Nacional de História, Anpuh, São Paulo, julho, 2011.

<sup>46</sup> FRAGOSO, João; RIOS, Ana Lugão. *Um empresário brasileiro nos oitocentos*. In: MATTOS, Hebe e SCHNOOR, Eduardo (orgs). *Resgate: uma janela para o oitocentos*. Rio de Janeiro: Top Books, 1995.

<sup>47</sup> ACCIOLI, Nilma. *Op.cit.*, p. 62.

<sup>48</sup> Era o caixeiro que atendia o balcão, pesava, embrulhava, vendia, organizava e carregava mercadorias, fazia as entregas, e as cobranças aos fregueses; era responsável, também, pelos livros de contas e letras. Ver: MARTINHO, Lenira Menezes; GORENSTEIN, Riva. *Negociantes e Caixeiros na Sociedade da Independência*. Coleção Biblioteca Carioca, v. 24. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, Turismo e Esportes, Divisão e Editoração, 1993, p. 108-109.

viúva de Felix Antunes Moreira, com quem teve três filhos. Felix era irmão de Antônio, o genro inventariante.<sup>49</sup>

Quando a lei Eusébio de Queirós entrou em vigor, em 1850, veio acompanhada da repressão policial, o que garantiu maior eficácia nas punições judiciais. Mesmo sendo um homem influente na cidade de Cabo Frio e na Corte, José Gonçalves da Silva teve suas propriedades invadidas, sob o comando do chefe de polícia Azambuja, em cumprimento à portaria do ministro da Justiça Eusébio de Queirós. Após ter parte de seus bens confiscados e outros destruídos, José Gonçalves decidiu reunir provas que comprovassem a sua inocência e a perseguição que, segundo ele, havia sofrido por parte de Eusébio de Queirós.

Fez-se valer o contrabando de africanos, note-se bem, mas só para este cidadão, pois que seu próprio sócio, naquela cidade, o falecido Comendador José Antonio dos Guimarães, nada sofreu, nem tão pouco outro proclamado contrabandista, bem e altamente conhecido no Rio de Ostras, que fica adiante de Cabo Frio.<sup>50</sup>

O texto acima é um fragmento do libelo<sup>51</sup> de José Gonçalves da Silva, em resposta ao processo de acusação de tráfico ilegal, fundamentada na lei de nº 581 de 4 de setembro de 1850.<sup>52</sup> Em seu libelo tratou de defender-se direcionando toda sua indignação contra o ministro da Justiça Eusébio de Queirós, a quem chamava pejorativamente de *filho da África*.<sup>53</sup> José Gonçalves reuniu vários documentos a seu favor durante 13 anos. Eram textos escritos pelo próprio traficante, discursos de parlamentares e outros documentos que tinham por objetivo provar a sua inocência. O traficante alegou sofrer perseguição de Eusébio de Queirós, tendo em vista que seu sócio José Antônio dos Guimarães não sofrera a mesma acusação de tráfico ilegal, já que ambos praticavam a mesma atividade. José Gonçalves reclamou, ainda, o fato do contrabandista José Marques de Abreu também ter sido dispensado de responder tal processo.<sup>54</sup> José Gonçalves, de acordo com os estudos de

<sup>49</sup> ACCIOLI, Nilma. Op. cit. pp.61-62.

<sup>50</sup> SILVA, José Gonçalves da. José Gonçalves da Silva à Nação Brasileira. Coimbra: Tipografia da Universidade, 1864, p. 22. In: ACCIOLI, Nilma, op. cit, p. 138

<sup>51</sup> Termo jurídico que define a exposição inicial que, antes do início do processo, apresenta os pontos mais importantes da acusação e da defesa.

<sup>52</sup> A lei 581, de 4 de setembro de 1850, refere-se à lei Eusébio de Queirós, que proibiu o tráfico de escravos.

<sup>53</sup> Eusébio de Queirós Coutinho Matoso da Câmara nasceu em São Paulo de Luanda, Angola, em 27 de dezembro de 1812. Seu pai, Eusébio de Queirós Coutinho da Silva, também nascido em Angola, era filho do português Domingos Plácido da Silva. Eusébio de Queirós Silva exerceu o cargo de juiz de fora em Benguela e Ouvidor da Comarca de Angola em 1808, chegando ao Brasil em 1816 com esposa e filhos, dentre eles Eusébio de Queirós Câmara.

<sup>54</sup> Nilma Accioli esclarece que, embora José Gonçalves tenha mencionado apenas a localidade de Rio das Ostras, o traficante ao qual refere-se é o português José Joaquim Marques de Abreu, pai do poeta Casimiro de contrabando ilegal de africanos conseguiu se livrar das acusações tendo em vista sua relação com pessoas influentes.

Nilma Accioli, não nega seu envolvimento com o tráfico, mas afirmava não ter dado continuidade às atividades após a lei de 1850.

O fato de José Gonçalves não ter escondido que praticava tráfico de escravos antes da lei de 1850 demonstrou como o traficante descumpriu e ignorou a lei de 7 de novembro de 1831.<sup>55</sup> A afirmação de José Gonçalves demonstrou também o lado controverso da lei de 1831, que estabelecia medidas punitivas para os traficantes de escravos, sendo inclusive citada na lei de 4 de setembro de 1850.<sup>56</sup> A estratégia de José Gonçalves de não negar ter sido traficante, mas com participação no tráfico ilegal até 1850, foi utilizada também por outros traficantes para se livrar da polícia, já que essa afirmação era mais tolerada pelas autoridades.<sup>57</sup>

José Gonçalves e tantos outros traficantes de africanos adaptaram suas atividades comerciais às novas circunstâncias após a Lei Feijó. Os desembarques, que eram feitos nos principais portos das grandes cidades brasileiras, foram transferidos para praias oceânicas e portos naturais, como forma de se distanciarem da fiscalização. O uso de embarcações menores também foi uma mudança na adaptação à nova realidade.

Grande parte do grupo responsável pelas apreensões e julgamentos dos suspeitos em realizar o contrabando ilegal de escravos era formada por proprietários escravistas ou correligionários políticos, o que dificultava a aplicação da lei de 1831. Aliado a isso, a conivência com o tráfico por parte das autoridades, que muitas vezes faziam “vistas grossas” diante da “combinação de suborno e intimidação”, contribuiu para a permanência da atividade comercial de africanos, mesmo com a legislação vigente.<sup>58</sup> Como afirmou Robert Conrad, nas duas décadas que se seguiram após a promulgação da Lei Feijó, os traficantes tiveram liberdade quase completa, com “conhecimento e aprovação total da maioria dos regimes brasileiros”, fato claramente observado por representantes

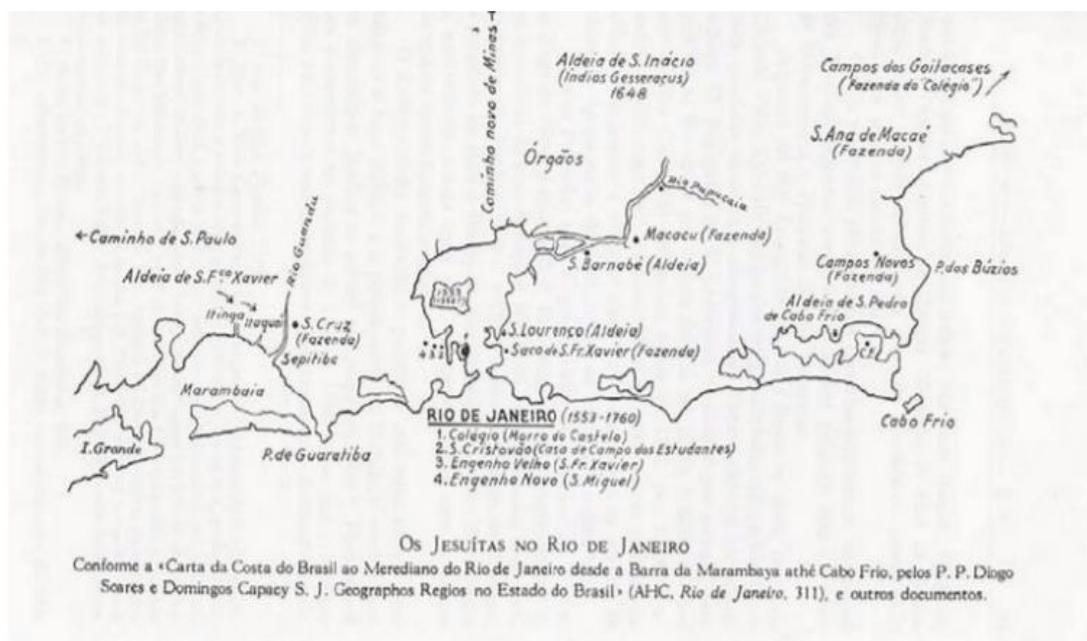
---

<sup>56</sup> Art. 4º A importação de escravos no territorio do Imperio fica nelle considerada como pirataria, e será punida pelos seus Tribunaes com as penas declaradas no Artigo segundo da Lei de sete de Novembro de mil oitocentos trinta e hum. A tentativa e a complicitade serão punidas segundo as regras dos Artigos trinta e quatro e trinta e cinco do Codigo Criminal.

<sup>57</sup> FERREIRA, Roquinaldo. *Dos sertões ao Atlântico: tráfico ilegal de escravos e comércio lícito em Angola, 1800-1860*. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1995.

<sup>58</sup> BETHELL, Leslie. *A abolição do tráfico de escravos no Brasil, 1807-1869*. Rio de Janeiro: Expressão Cultural, 1976, p. 85.

estrangeiros, que relatavam às suas nações a convivência das autoridades brasileiras com o tráfico.<sup>59</sup>



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

A lei de 1850 demonstrou a preocupação do governo brasileiro para que não ocorressem mais desembarques, devido aos tratados e aos interesses nacionais. Dessa forma, era preciso manter vigilância permanentemente direcionada, principalmente, aos traficantes mais conhecidos, e aplicando as punições previstas na lei, satisfazendo, assim, as exigências dos ingleses. Além da pressão inglesa, é mister considerar, também, que a extinção do tráfico correspondia aos interesses internos ligados à própria segurança do Império. As fugas, rebeliões, os assassinatos de senhores e outras formas de resistência dos escravizados foram decisivos. A insubordinação dos negros ocasionou um clima de tensão permanente na sociedade escravista que, como afirmou Conrad, preocupava as elites senhoriais:

Mais comum que as revoltas, que eram perigosas, difíceis de organizar e de sucesso improvável, era a simples alternativa de fugir da presença do senhor. Enquanto a escravatura durou, o problema dos fugitivos impôs

<sup>59</sup> CONRAD, Robert. *Os últimos anos da escravatura no Brasil, 1850-1888*. Tradução de Fernando de Castro Ferro. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira; 1978, p. 32-33.

um desgaste permanente das energias e bens da classe proprietária de escravos.<sup>60</sup>

Sobre as motivações internas que contribuiriam para a cessação do comércio de escravizados, foram trazidas à baila por outros autores, como Ilmar Mattos, que destacou a adoção de uma política que apresentasse uma imagem “civilizada” do Império ao mercado consumidor, colocando o Brasil mais próximo de países como França e Inglaterra, se distanciando de outras nações classificadas como retrógradas.<sup>61</sup>

Com a lei de 1850, os traficantes, que antes gozavam de respeito e influência, passaram a ter sua imagem associada a piratas, e muitos processos foram abertos contra eles, como foi o caso de José Gonçalves.

De acordo com o parágrafo 1º:

Art. 1º As embarcações brasileiras encontradas em qualquer parte, e as estrangeiras encontradas nos portos, enseadas, ancoradouros, ou mares territoriaes do Brasil, tendo a seu bordo escravos, cuja importação he prohibida pela Lei de sete de Novembro de mil oitocentos trinta e hum, ou havendo-os desembarcado, serão apprehendidas pelas Autoridades, ou pelos Navios de guerra brasileiros, e consideradas importadoras de escravos.

Aquellas que não tiverem escravos a bordo, nem os houverem proximamente desembarcado, porém que se encontrarem com os signaes de se empregarem no trafico de escravos, serão igualmente apprehendidas, e consideradas em tentativa de importação de escravos.<sup>62</sup>

Mesmo após a lei de 1850, há registros do contrabando de africanos em diversos locais do litoral brasileiro. No entanto, a lei de 1850 apresentou penalidades prescritas na lei de 1831 acrescentando os artigos 34 e 35 do Código Criminal de 1830, a serem aplicadas aos que tinham envolvimento com o tráfico de escravos. De acordo com esses artigos:

Art. 34. A tentativa, á que não estiver imposta pena especial, será punida com as mesmas penas do crime, menos a terça parte em cada um dos grãos. Se a pena fôr de morte, impôr-se-ha ao culpado de tentativa no mesmo grão a de galés perpetuas. Se fôr de galés perpetuas, ou de prisão perpetua com trabalho, ou sem elle, impor-se-ha a de galés por vinte annos, ou de prisão com trabalho, ou sem elle por vinte annos. Se fôr de banimento, impôr-se-ha a de **desterro** para fóra do Imperio por vinte annos. Se fôr de **degre**do,

<sup>60</sup> CONRAD, Robert. Op. cit., p. 20.

<sup>61</sup> MATTOS, Ilmar R. de. *O lavrador e o construtor: o Visconde do Uruguai e a construção do Estado Imperial*. In: PRADO, Maria Emília (Org.). *O Estado como vocação ideias e práticas políticas no Brasil oitocentista*. Rio de Janeiro: Access, 1999, p. 214.

<sup>62</sup> Brasil. Lei nº 581, de 4 de setembro de 1850. *Estabelece medidas para a repressão do tráfico de africanos nesse Império*. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/lim/lim581.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/lim/lim581.htm)>. Acesso em 25 de maio 2020.

ou de desterro perpetuo, impôr-se-ha a de degredo, ou desterro por vinte annos.

Art. 35. A complicitade será punida com as penas da tentativa; e a complicitade da tentativa com as mesmas penas desta, menos a terça parte, conforme a regra estabelecida no artigo antecedente.

A aprovação da lei Eusébio de Queirós foi vista por alguns historiadores como o início do processo de abolição da escravatura no Brasil.<sup>63</sup> Após 1850, duas leis relacionadas à escravidão antecedem a libertação legal dos escravos em 1888, a Lei do Ventre Livre, de 1871, e a Lei dos Sexagenários, de 1885. O desgaste da escravidão foi provocado não apenas pela proibição do tráfico, mas também pela concessão de liberdade aos recém-nascidos e, posteriormente, aos maiores de sessenta anos. A resistência dos escravizados, desempenhada através de revoltas, sabotagens, suicídios e aquilombamentos, foi, sobretudo, um dos principais fatores que contribuíram para a corrosão da escravidão no país.

A abolição não garantiu a cidadania para milhões de negros, africanos e crioulos, que, sem que houvesse qualquer política pública que lhes fosse direcionada, foram abandonados à própria sorte. Muitos libertos e seus descendentes permaneceram nos territórios onde viviam antes da Lei de 1888, outros se deslocaram para outras regiões, mas permaneceram num processo de intensa dinâmica cultural, formando as comunidades negras rurais, urbanas e suburbanas no pós-abolição.

## 1.2. Jongo: herança do cativo

Oriundos da região centro-ocidental do continente africano, os africanos embarcados nos portos de Luanda, Cabinda e Benguela, no século XIX,<sup>64</sup> foram predominantes na manutenção da mão de obra compulsória utilizada na zona rural e urbana fluminense, tendo seu número triplicado após 1811.<sup>65</sup> Para Robert Slenes, os indícios culturais presentes nas comunidades negras do Sudeste, como o *jongo*<sup>66</sup>, comprovam a

<sup>63</sup> RODRIGUES, Jaime. *O infame comércio: propostas e experiências no tráfico de africanos para o Brasil (1800-1850)*. Campinas: Editora Unicamp, 2000.

<sup>64</sup> KARASCH, Mary. *A vida dos escravos no Rio de Janeiro, 1808-1850*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

<sup>65</sup> FLORENTINO, Manolo. Op. cit., p. 86-87.

<sup>66</sup> O jongo é manifestado através da dança de roda, da música ritmada por tambores, dos versos metafóricos e das práticas rituais, como a reverência aos tambores no momento da entrada na roda. Conhecido também como *tambu* ou *caxambu*, o jongo recebeu seus primeiros registros através dos relatos feitos pelos viajantes e

base cultural comum dos povos banto<sup>67</sup> que povoaram o Sudeste brasileiro até meados do século XIX.<sup>68</sup> Martha Abreu e Hebe Mattos observaram que as regiões do Vale do Paraíba e dos litorais Sul e Norte fluminense, onde estavam localizados os portos clandestinos de recepção dos últimos africanos escravizados, correspondem às regiões onde o jongo está presente, mesmo que seja apenas como referência de memória.<sup>69</sup>

O jongo é uma expressão cultural que amálgama dança circular, música, elementos mágico-religiosos em sua prática. De acordo com a historiografia, o jongo surgiu no século XIX nas lavouras onde trabalhavam os africanos de etnia banto. Por meio dos pontos, músicas entoadas durante as rodas, os antigos escravos combinavam fugas e trocavam outras informações sigilosas através de linguagem metafórica. Ainda nos dias atuais, o jongo pode ser cantado com versos cifrados durante os pontos de desafio, que se constituem no diálogo entre jongueiros – praticantes do jongo –, no qual um participante profere uma pergunta e o outro emite, em seguida, a resposta. Segundo Paulo Dias, essa habilidade está mais presente entre os jongueiros mais velhos. Os jongueiros jovens, que admitem não ter a mesma aptidão que os mais velhos para desatar<sup>70</sup> os pontos cantados em linguagem metafórica, transmitem versos com mensagens mais diretas que podem trazer a lembrança de um antepassado, de algum assunto ou acontecimento do grupo.<sup>71</sup>

As rodas de jongo, praticadas pelos antepassados, eram restritas aos mais velhos, excluindo-se as crianças em participar das reuniões. Uma explicação para tal proibição

folcloristas na primeira metade do século XIX. As comunidades negras praticantes do jongo na atualidade, também conhecidas como *comunidades jongueiras*, estão localizadas principalmente na região do Vale do Paraíba, eixo da economia cafeeira no século XIX, e nos litorais Sul e Norte fluminenses, onde se localizavam no passado os portos clandestinos de recepção dos últimos africanos escravizados que chegaram ao Brasil. Ver: SLENES, Robert. “*Eu venho de muito longe, eu venho cavando*”: jongueiros cumba na senzala centro-africana. In: LARA, Sílvia; PACHECO, Gustavo (orgs.) *Memória do jongo: as gravações históricas de Stanley J. Stein*. Vassouras, 1949. Rio de Janeiro: Folha Seca; Campinas, SP: CECULT, 2007. pp. 115-117. ABREU, Martha; MATTOS, Hebe. *Jongo, registros de uma história*. In: LARA, Sílvia; PACHECO, Gustavo. Op. Cit., p. 100.

<sup>67</sup> O termo banto é utilizado, de modo genérico, para se referir aos vários grupos étnicos originários da África Centro-ocidental que possuíam proximidades linguísticas e religiosas, dentre outras semelhanças culturais, e que foram agrupados no Brasil durante a escravidão. Ver SOUZA, Marina de Mello e. *Reis negros no Brasil escravista: história da festa de coroação do rei congo*. Belo Horizonte: Editora UFMG. 2002, p. 135-147.

<sup>68</sup> SLENES, Robert. “*Eu venho de muito longe, eu venho cavando*”: jongueiros cumba na senzala centro-africana. In: *Memória do jongo: as gravações históricas de Stanley Stein*, Vassouras, 1949. LARA, Sílvia; PACHECO, Gustavo (orgs.) *Memória do jongo: as gravações históricas de Stanley J. Stein*. Vassouras, 1949. Rio de Janeiro: Folha Seca; Campinas, SP: CECULT, 2007. pp. 115-117.

<sup>69</sup> ABREU, Martha; MATTOS, Hebe. *Jongo, registros de uma história*. In: LARA, Sílvia; PACHECO, Gustavo, op. cit., p. 100.

<sup>70</sup> Desatar ou desamarrar, no universo jongueiro, significa decodificar os versos cifrados cantados por um jongueiro num desafio, e que deve ser desatado por outro.

<sup>71</sup> DIAS, Paulo. *O lugar da fala: conversas entre o jongo brasileiro e o ondjongo angolano*. In: Rev. Bras. Estd. Bras. São Paulo, nº 59, p. 329-368, dez, 2014, p. 340.

seriam as mirongas<sup>72</sup> e os feitiços tantas vezes mencionados pelos jongueiros, como o mito da bananeira, contada por jongueiros de comunidades diferentes. Dançadas, sobretudo à noite, em volta de uma fogueira, na memória coletiva dos jongueiros da atualidade estão presentes histórias como a da bananeira que, plantada à noite, no início da roda de jongo, cresceu e deu frutos maduros ao amanhecer, no término do encontro.

Entre as comunidades negras jongueiras<sup>73</sup>, a discussão sobre o vínculo entre o jongo e a religiosidade pode surgir embasada na ambivalência das dimensões do sagrado e do profano, quando se pretende preservar os fundamentos ou, ainda, de uma forma naturalizada, quando se admite a presença de aspectos mágico-religiosos no jongo desde os antepassados. Para Stanley Stein, o jongo estaria localizado entre esses dois sentidos. Segundo o autor, “o caxambu ocupava posição intermediária entre cerimônia religiosa e diversão secular”.<sup>74</sup> Em alguns relatos, os jongueiros falam sobre a incorporação de entidades da umbanda nas rodas de jongo, sendo recorrente a relação do jongo com a linha de preto velho.<sup>75</sup>

Assim, o jongo, como a capoeira e outras manifestações de matriz africana, mas ressignificadas pelos escravos, emerge como um elemento fundamental da invenção tanto de uma tradição quanto de memória do passado escravista e enquanto fator da construção de identidades contemporâneas. Para algumas comunidades negras, a existência do jongo em seus territórios torna-se importante sinal do passado africano e escravo, dando a possibilidade de esses grupos reivindicarem o acesso à terra e aos direitos básicos de cidadãos brasileiros.<sup>76</sup>

O jongo foi reconhecido como patrimônio cultural nacional pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan) em 2005. Naquele momento, o órgão identificou sete comunidades jongueiras no Estado do Rio de Janeiro, cinco no Estado de São Paulo e duas no Espírito Santo. Embora Minas Gerais estivesse ausente dessa relação, o Dossiê Jongo no Sudeste mencionava a possibilidade de existir outros grupos e

<sup>72</sup> Mirongas são os segredos existentes na tradição.

<sup>73</sup> Nem todas as comunidades negras jongueiras do Sudeste são quilombolas, como é o caso do grupo da Associação Cultural Sementes D’África de Barra do Piraí, Rio de Janeiro. O grupo foi criado em setembro de 2007 por integrantes de dois antigos grupos de jongo da cidade: Caxambu do Tio Juca (comunidade do bairro da Caixa D’água Velha) e Filhos de Angola (comunidade do bairro da Boca do Mato). Integrou a rede de pontos de Cultura com o *Projeto Jongo: história, sabedoria e identidade negra*.

<sup>74</sup> STEIN, Stanley, *Vassouras: um município brasileiro do café, 180-1900*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1990, p. 243.

<sup>75</sup> CARMO, Ione. “O caxambu tem dendê”: jongo e religiosidades na construção da identidade quilombola de São José da Serra. 2012. 133 p. Dissertação (Mestrado em História Social) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2012.

<sup>76</sup> MATTOS, Hebe; ABREU, Martha. Op. cit., 2009. p. 29.

comunidades jongueiras. Confirmando essa previsão, o número oficial de grupos praticantes dessa expressão cultural tem aumentado a cada ano, não apenas pela identificação de comunidades que mantêm o jongo desde o período da escravidão, mas também pelo registro de grupos que revitalizaram a manifestação cultural iniciada pelos antepassados.

Os RTIDs trazem, de forma recorrente, o registro de práticas culturais que foram vivenciadas no passado pelos escravos e a permanência de tais práticas no presente. Nesses relatórios, o jongo é um dos elementos culturais destacados na construção do estudo de várias comunidades do sudeste, reforçando a reivindicação de determinadas comunidades quilombolas pela posse da terra. O Iphan define o jongo da seguinte forma:

O jongo é uma forma de expressão afro-brasileira que integra percussão de tambores, dança coletiva e **prática de magia**. É praticado nos quintais das periferias urbanas e de algumas comunidades rurais do sudeste brasileiro. Acontece nas festas dos santos católicos e divindades afro-brasileiras, nas festas juninas, no Divino, no 13 de maio da abolição da escravatura.

O jongo é uma forma de **louvação aos antepassados**, consolidação de tradições e afirmação de identidades. Tem suas raízes nos saberes, ritos e crenças dos povos africanos, principalmente os de língua bantu. São sugestivos dessa origem o profundo respeito aos ancestrais, a valorização dos enigmas cantados e o elemento coreográfico da umbigada.<sup>77</sup> (grifos meus)

Associado ao passado escravista e africano, o jongo é apresentado nos relatórios como elemento de organização da memória coletiva da comunidade quilombola e como um instrumento importante na legitimação do passado histórico. A equipe que produziu o RTID da comunidade quilombola de Pinheiral, identificou no jongo a prática de reverenciar a ancestralidade como um elemento que está diretamente relacionado à cultura africana:

A tradição de reverenciar os mais velhos e pedir licença aos “pretos velhos” e aos jongueiros antigos, quando se inicia atualmente qualquer roda de jongo, também encontra ligações com a valorização dos guardiões e conselheiros de um grupo de descendência – os intérpretes dos provérbios – da África central. O respeito aos anciãos é algo marcante inclusive em toda a África.<sup>78</sup>

A constatação acima representa um elemento significativo do jongo na construção da identidade quilombola dos grupos étnicos, tendo em vista que tal prática só atinge a sua

<sup>77</sup> Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular (CNFCP/IPHAN). Jongo, patrimônio imaterial brasileiro.

<sup>78</sup> MATTOS, Hebe; ABREU, Martha. RTID da Comunidade Quilombola de Pinheiral, 2010.

completude quando se traz para a roda os ancestrais através da saudação aos tambores, da execução dos pontos que afirmam o reconhecimento da transmissão geracional.

Nos RTIDs percebemos a preocupação da equipe técnica em realizar uma reflexão sobre a historicidade das comunidades negras, conduzindo a uma discussão sobre a ligação desses grupos com a história da escravidão no Brasil, seja pela descendência dos antigos quilombolas, seja por possuírem uma memória coletiva pautada na ancestralidade escrava, ou, ainda, na identidade étnica e cultural africana e negra. Observa-se, em alguns casos, a formatação de uma perspectiva de enfatizar o resgate e o fortalecimento das práticas culturais de matriz africana nas comunidades pesquisadas. Importante levar em consideração que tais práticas, mesmo adormecidas, estão presentes na memória do grupo. A revitalização nem sempre se dá logo após os indivíduos se reconhecerem enquanto quilombolas, já que cada comunidade tem o seu tempo, pois, apesar de possuírem um referencial identitário comum, a forma de lidar com a ancestralidade não acontece de maneira padronizada. Por outro lado, assumir o jongo como herança ancestral publicamente implica, sobretudo, na leitura de alguns grupos, assumir, também, a religiosidade de matriz africana, explícito no diálogo entre os tambores, ou, ainda, aceitar a possibilidade de presenciar os aspectos mágicos e o transe durante a performance.

Os artigos 215<sup>79</sup> e 216<sup>80</sup> da Constituição Brasileira de 1988 foram essenciais para o reconhecimento da diversidade cultural do país e para a valorização das expressões culturais de matriz africana. Diante dessa afirmação, a equipe do Centro Nacional do Folclore e Cultura Popular (CNFCP/Iphan) inicia em 2001 o inventário do jongo no âmbito do Projeto Celebrações e Saberes da Cultura Popular. A equipe do Iphan inventariou comunidades negras jongueiras nos quatro estados do Sudeste, nas quais a equipe responsável pelo inventário identificou o interesse pela candidatura do jongo ao Registro como patrimônio nacional. Assim, em 2005, o jongo é incluído no conjunto das manifestações formadoras da identidade nacional e reconhecido pelo Iphan como patrimônio cultural brasileiro.

---

<sup>79</sup> O Artigo 215 § 1º garante também a proteção de outras manifestações culturais. Segundo o artigo “O Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e das de outros grupos participantes de processo civilizatório nacional.”

<sup>80</sup> De acordo com o artigo 216 “constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referências à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, nos quais se incluem: I – as formas de expressão; II – os modos de criar, fazer e viver; III – as criações científicas, artísticas e tecnológicas; IV – as obras, objetos, documentos, edificações e demais espaços destinados às manifestações artístico-culturais; V – os conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, paisagístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico.”

Diante de todos os elementos que o jongo compreende, é considerado por diversas comunidades como uma referência cultural no processo de construção da identidade quilombola. No entanto, os elementos mágico-religiosos presentes no jongo podem acarretar tensões de ordem religiosa em comunidades pentecostais, mesmo nas comunidades onde a expressão cultural é reconstituída apenas na memória familiar. Mas o fato de essas comunidades não executarem o jongo no formato de dança, onde casais se destacam no centro da roda, enquanto um solista canta frases curtas que são repetidas pelos demais participantes ao som dos atabaques, não significa que outros aspectos que o envolvem não estejam presentes no território.

Encarar esse legado, para comunidades negras que se converteram ao protestantismo, pode não ser tarefa fácil. No RTID da Comunidade da Rasa o desaparecimento do jongo no território quilombola, diante da chegada da Igreja Pentecostal Assembleia de Deus, é destacado pela antropóloga Eliane Cantarino:

As brincadeiras do jongo, da luta da capoeira e do Rei de Boi cederam lugar, pouco a pouco, às práticas religiosas da Assembleia de Deus. Na Rasa, a grande maioria dos seus moradores se converteu ao protestantismo, que se iniciou na casa de Dona Donária. É ainda o Pastor Luís quem nos diz: “... tenho lembrança forte da primeira igreja, que era na casa da minha avó Donária, eu estava com 8 ou 10 anos... certamente era onde tinha o jongo, era a família que cantava o jongo, que tocava o jongo, que o povo dançava... No momento que essa família se tornou evangélica, acabou o jongo. Logo que a família tornou-se crente, o jongo terminou.”<sup>81</sup>

Embora o jongo não seja mais dançado pelos quilombolas da comunidade da Rasa, ele está presente na memória dos mais velhos. Dona Uia, nascida em 3 de junho de 1941, bisneta de escravos, ao falar do passado da comunidade quilombola insere o jongo na memória coletiva do grupo. Em suas lembranças, alguns cânticos de jongo permanecem. Em seu depoimento sobre a história da comunidade, Dona Uia cantou o seguinte ponto de jongo:

Tava dormindo  
Candongueiro me chamou  
Alevanta se apronta  
Cativeiro se acabou<sup>82</sup>

<sup>81</sup> O'DWYER, Eliane Cantarino; LUZ, Andrea Franco; MALHEIROS, Márcia. Comunidade remanescente de quilombo de Rasa, município de Búzios, estado do Rio de Janeiro-RJ. 1999.

<sup>82</sup> Ponto de jongo cantado por Carivaldina Oliveira da Costa (Dona Uia), em entrevista concedida à autora em 21/01/2012.

O ponto acima faz alusão ao 13 de maio, tema recorrente nas letras de ponto de jongo nas diversas comunidades quilombolas e jongueiras do Sudeste brasileiro. Muitas comunidades cantam os mesmos pontos de jongo, com algumas variações de palavras e ritmos. Isso aponta para uma memória comum entre as diferentes comunidades quilombolas do Sudeste, considerando o jongo como um elemento constitutivo da memória desses grupos no presente, principalmente por ter sido vivenciado pelos mais velhos ou mesmo “vividos por tabela” pelos mais novos.<sup>83</sup>

Independentemente do processo histórico de formação, as comunidades remanescentes de quilombo no Brasil têm em comum o reconhecimento da ancestralidade escrava na afirmação de suas identidades quilombolas. Muitas dessas comunidades ressignificam expressões culturais praticadas por seus antepassados no contexto do período escravista. A manutenção e a reconstrução dessas práticas, ressignificadas pelos moradores dos atuais quilombos, apresentam-se em consonância ao direito garantido pela legislação, que se remete à terra não somente no sentido de um espaço de produção, mas também como território, espaço de reprodução cultural e social.<sup>84</sup> Neste sentido, o jongo enquanto prática de matriz africana é para algumas comunidades negras ícone de resistência e elemento de identidade quilombola. No entanto, a religiosidade presente no jongo é um aspecto importante que pode definir a inserção ou não dessa manifestação cultural no processo de construção da identidade quilombola.

A importância de se observar o fenômeno religioso nas comunidades quilombolas se dá pelo fato deste ser um dos elementos definidores de identidades. Nesta perspectiva, Clifford Geertz define a religião como um sistema cultural à medida que essa modela comportamentos, motiva ações e ordena o mundo daquele que crê, conferindo-lhe sentido.<sup>85</sup> Ao analisarem as comunidades dos agudás – ex-escravos e seus descendentes retornados do Brasil ao Benim durante o século XIX – Manoela Carneiro da Cunha e Milton Guran destacaram o papel do catolicismo como um elemento modelador e distintivo do grupo em relação aos demais na Costa da África. A construção da identidade dos agudás, assim chamados pelos autóctones, teve como base a diferença cultural entre os

---

<sup>83</sup> POLLAK, Michael. *Memória e identidade social*. In: Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol. 5, n. 10, 1992, p. 201.

<sup>84</sup> De acordo com o parágrafo 2º do artigo 1º do decreto 4887, de 20 de novembro de 2003, “são terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos as utilizadas para garantia de sua reprodução física, social, econômica e cultural.”

<sup>85</sup> GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

antigos escravos retornados e os nativos, na qual a religião foi um dos componentes principais de definição da identidade coletiva do grupo.<sup>86</sup>

Embora o jongo esteja presente na memória de Dona Uia, uma das principais lideranças da comunidade quilombola da Rasa, verifiquei, através do trabalho de campo, em 2012, que a conversão do grupo ao protestantismo contribuiu para o surgimento de uma resistência em torno da reconstrução do jongo no grupo. Durante entrevista, Dona Uia, que ocupava a função de diaconisa na Igreja Assembleia de Deus, lembrou-se de quando assistia a prática do jongo em Rasa, ainda criança. A líder do quilombo da Rasa falou sobre a possibilidade de pessoas de São José da Serra irem à Rasa realizar oficina de jongo, mas afirmou não existir muito interesse por parte dos jovens por motivo de escolha religiosa dos mesmos. Outra liderança política do quilombo da Rasa, Marta Andrade, também diaconisa da mesma instituição religiosa da qual Dona Uia fazia parte, em 2012, justificou a resistência da comunidade em praticar o jongo, afirmando:

Não existe jongo como brincadeira. O jongo ele é o que é, e as cantorias dele não é brincadeira, sempre têm influência das religiões de matriz africana. Então a gente como evangélico não fica legal uma hora você está dentro da igreja e outra hora você tá ali fazendo uma dança que a gente sabe que acontece na umbanda, acontece no candomblé, entendeu? Não que seja baseado só nisso, mas acontece, então a gente não tem aqui.<sup>87</sup>

Em sua narrativa enquanto sujeito histórico, Marta apresentou outro olhar sobre o jongo dentro de sua comunidade. Sinalizando não haver um consenso entre as comunidades pesquisadas. E ainda, demonstrou desconfiança da relevância desta prática em seu território devido a sua pertença religiosa evangélica. Com isso, verificamos que naquele momento havia uma barreira que limitava os membros daquela comunidade em apropriar-se de costumes de matrizes africanas para construir as suas identidades quilombolas. Ressalte-se que o motivo pelo qual a comunidade não praticava e não demonstrava a possibilidade de reconstrução da dança na localidade seria justamente o fato de perceberem aspectos da umbanda e do candomblé no jongo. No RTID da Comunidade de Rasa, Bloco 4, relacionado às manifestações culturais da comunidade, o jongo é citado

---

<sup>86</sup> CUNHA, Manuela Carneiro da, 1985. *Negros, estrangeiros – os escravos libertos e sua volta à África*, São Paulo: Brasiliense. 1985. GURAN, M. Agudás: os “brasileiros” do Benim. Rio de Janeiro: Ed. Nova Fronteira; Ed. Gama Filho, 2000.

<sup>87</sup> Entrevista com Marta da Costa Cardozo de Andrade concedida a Ione Maria do Carmo, 21/01/2012, Quilombo da Rasa, Búzios – RJ.

como uma das tradições culturais de expressão na comunidade, juntamente com a prática da capoeira e a festa do Rei de Boi que, de acordo com a autora, “foram asfixiadas pela religião protestante”:

1. Festejos do grupo: as brincadeiras do jongo, da luta de capoeira, do Rei de Boi, cederam lugar, pouco a pouco, às práticas religiosas da Assembleia de Deus.
2. Religião/credo do grupo: a maioria da comunidade se encontra frequentando os cultos evangélicos.
3. Religiosidade: os moradores se converteram ao protestantismo e não frequentam a Igreja Católica nem cultuam santos.
4. Danças e cânticos principais: o jongo era uma das tradições culturais mais típicas dos negros dessa região. Seus versos eram feitos nas rodas de dança, como este exemplo: “Embarca morena / Vamos embora pro sul / O mar é verde e o céu é azul / Qual é o que é verde aí, o céu ou o sol? / Depois do sol, o céu é o quê? / É o mar.” Esta alegria também se repetia nas festas do Rei de Boi e nas rodas de capoeira.<sup>88</sup>

Como se observa acima, a autora do relatório justifica a “asfixia” do jongo, bem como das demais expressões culturais, em razão da conversão religiosa à Igreja Evangélica Assembleia de Deus. Tendo em vista que as expressões culturais identificadas como negras e que possuem relação com a história do cativo e/ou com o passado africano, podem fazer parte da construção coletiva dos grupos negros quilombolas na luta contra o racismo presente na sociedade brasileira e na valorização de um patrimônio cultural herdado pelos seus antepassados.<sup>89</sup> Mas o racismo cotidiano pode levar a uma negação de coletividades negras das tradições vinculadas com o passado escravista ou que remetam à cultura africana como uma forma de reação às visões racistas, que estigmatizam a população negra e desprestigiam suas práticas culturais. Desse modo, alguns grupos negros, podem apresentar um comportamento de distanciamento das práticas herdadas e se aproximar daquelas aceitas pelos grupos dominantes, que correspondem à uma visão eurocêntrica e colonialista. Quando inserimos a religiosidade pentecostal, essa situação se agrava um pouco mais, quando transversalizadas com a questão racial, pois o pentecostalismo se apresenta menos inflexível e tolerante do que as religiões existentes nos territórios negros antes da conversão.

---

<sup>88</sup> O'DWYER, op. cit., 1999.

<sup>89</sup> ABREU, Martha; MATTOS, Hebe. “Remanescentes das comunidades de quilombo”: memória do cativo, patrimônio cultural e direito à reparação. In: *Habitus*. Goiânia, v. 7, n.1/2, p. 265-288, jan/dez. 2009. p. 283.

### 1.2.1. Comunidades quilombolas e/ou jongueiras

Nem todas as comunidades quilombolas são jongueiras, da mesma forma que nem todas as comunidades jongueiras são quilombolas. Apesar da maioria das comunidades quilombolas estarem localizados em lugares onde no passado habitavam os últimos africanos escravizados que aportaram no Sudeste brasileiro, a permanência ou a revitalização do jongo não aconteceu em todos esses territórios. Ao alçar o jongo como patrimônio cultural, as comunidades quilombolas reafirmam sua trajetória histórica.<sup>90</sup> Mas é importante salientar que essas comunidades negras afirmam suas identidades num contexto de diversidade cultural, onde não só o jongo está presente no território mas, também, uma variedade de expressões culturais, como o samba, a capoeira, dentre outras. Sendo assim, levando em consideração também as assimetrias dos processos de construção de identidades das comunidades quilombolas, não existe uma padronização dos arranjos culturais forjados pelos grupos. Aliado a isso, soma-se a questão religiosa, significativa na apropriação e ressignificação desses elementos culturais que estarão presentes na construção da identidade coletiva do grupo. Desse modo, uma comunidade quilombola apresentará suas práticas, que ora se aproxima das expressões de outra comunidade quilombola, e ora demonstra sua peculiaridade. No Quilombo do Camorim, localizado em Jacarepaguá no município do Rio de Janeiro, por exemplo, rodas de jongo e de capoeira, feijoada, dentre outros, são realizados no território quilombola aos arredores da igreja católica São Gonçalo do Amarante.<sup>91</sup> Já o Quilombo do Grotão, localizado na Serra da Tiririca em Niterói, as rodas de samba sempre acompanhadas de feijoada à lenha é a grande marca identitária do grupo. Renato, principal liderança da Associação, está a frente da principal atividade do quilombo, que já virou uma das referências da cultura negra no Estado do Rio de Janeiro.<sup>92</sup>

Dentro dessa diversidade, encontramos as comunidades que constroem suas identidades quilombolas alicerçadas em outras bases, mesmo que o jongo faça parte da memória coletiva do grupo. A presença das igrejas pentecostais em territórios negros pode

---

<sup>90</sup> MATTOS, Hebe et al. *Relatório antropológico de caracterização histórica, econômica e sócio-cultural do quilombo de Santa Rita do Bracuí*. INCRA - SRRJ, UFF, FEC. Niterói, RJ, 2009.

<sup>91</sup> SANTOS, Agni Hévea. *A justiça ambiental e os novos direitos constitucionais*. In: Rev. Bras. de Estudos Urbanos Reg., São Paulo, v. 20, nr. 3, set-dez, 2018. Disponível em: <<https://www.scielo.br/pdf/rbeur/v20n3/2317-1529-rbeur-20-03-457.pdf>>. Acesso em 12 de abril de 2018.

<sup>92</sup> RIBEIRO, Yolanda, “*O samba atrai*”: música, política e associativismo no Quilombo do Grotão/RJ. 43°. Encontro Anual da Anpocs. 2019.

influenciar na não revitalização do jongo em comunidades negras onde a dança foi adormecida, como é o caso da comunidade da Rasa. Importante dizer que mesmo que constatemos aspectos do jongo no cotidiano, são os membros da comunidade que devem afirmar tal prática na constituição de suas identidades. Esse posicionamento, contendo afirmações e negações, definindo “o que somos”, possibilita o diálogo do grupo com o coletivo composto por grupos que compartilham semelhanças em relação a um contexto social, histórico e cultural, legitimando suas identidades e suas lutas.

Existem coletivos formados apenas por quilombolas, como é o caso da Associação de Quilombolas do Estado do Rio de Janeiro – AQUILERJ. Existem ainda encontros apenas de comunidades jongueiras, como por exemplo as reuniões que aconteciam no Pontão do Jongo/Caxambu. Na 9ª Reunião de Articulação das lideranças das comunidades jongueiras,<sup>93</sup> ocorrida entre os dias 2 e 4 de julho de 2010 no Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular – CNFCP, houve uma roda de conversa “*Jongo, religiosidade e matriz africana*”. De acordo com o relatório do encontro, várias questões envolvendo a religiosidade de matriz africana permearam as reuniões realizadas pelo Pontão da Cultura do Jongo/Caxambu desde seu início em 2008.<sup>94</sup> A necessidade de aprofundar o tema tornou-se mais evidente após a realização da oficina “Ação Griô”, quando a mesma temática obteve destaque no grupo. Desse modo, a coordenação do Pontão incluiu o debate na pauta através de uma roda de conversa, onde foram escolhidos três debatedores: Toninho Canecão (líder do Quilombo de São Jose da Serra), Délcio J. Bernardo (Consultor

---

<sup>93</sup> Organizadas pelo Pontão de Cultura do Jongo/Caxambu. O Pontão de Cultura do Jongo/Caxambu, criado em 2008, foi um programa de extensão desenvolvido pela Universidade Federal Fluminense – UFF e pela Fundação Euclides da Cunha, em parceria com o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – Iphan e com as comunidades jongueiras do Sudeste brasileiro. Base de apoio à cultura do Jongo/Caxambu, o Pontão era um ponto de encontro que proporcionava a troca de vivências entre as comunidades jongueiras e um local de articulação de suas reivindicações políticas. Foi criado para manter a cultura do jongo, procurando ajudar a buscar soluções para os problemas que afligiam às comunidades, tais como: ausência e/ou precariedade de políticas públicas que garantam os direitos de jongueiros/as; falta de recursos financeiros para o desenvolvimento de projetos comunitários e para atividades que garantam a manutenção do jongo nas comunidades; preconceito racial, entre outros.

<sup>94</sup> Pontões de Cultura são entidades de natureza ou finalidade cultural ou educativa que desenvolvem, acompanham e articulam atividades culturais articulando redes regionais, temáticas e identitárias de Pontos de Cultura e grupos culturais diversos. Ações de mobilização, troca de experiências e articulação entre os diferentes Pontos de Cultura que poderão se agrupar em nível estadual, regional ou por áreas temáticas, visando à capacitação, ao mapeamento e a ações conjuntas. Os Pontões de Cultura, assim como os Pontos de Cultura, fazem parte do Programa Cultura Viva, criado em 2004 pelo governo federal através de uma portaria do Ministério da Cultura. Em 2014 a lei 13.018 instituiu o Programa Nacional da Cultura Viva. De acordo com o Art. 1º dessa legislação:

“Esta Lei institui a Política Nacional de Cultura Viva, em conformidade com o *caput* do art. 215 da Constituição Federal, tendo como base a parceria da União, dos Estados, do Distrito Federal e dos Municípios com a sociedade civil no campo da cultura, com o objetivo de ampliar o acesso da população brasileira às condições de exercício dos direitos culturais.”

do Pontão de Cultura do Jongo/Caxambu e colaborador do Grupo de Jongo do Quilombo Santa Rita do Bracuí) e Jô Brandão (Secretaria de Cidadania e Cultura/Minc).<sup>95</sup> Eva Lúcia, líder jongueira de Barra do Piraí-RJ, relatou que este debate só aconteceu devido à sua provocação a respeito da relação do jongo e religião levantada na 8ª reunião. Segundo ela:

“(...) chegou até esse debate exatamente porque na última reunião que nós tivemos aqui, eu falei sobre a mistura de jongo e usei o termo, que se diz pejorativo, macumba, né? Eu queria explicar pra vocês que na hora que eu falei aquilo, em momento nenhum estava discriminando nenhuma religião. Até porque todo jongueiro sabe das origens do jongo, que é também a minha origem. Só que eu acho... esse é um pensamento meu... que todos dois, tanto o espiritismo ou a umbanda, o candomblé, seja lá o que for, é uma cultura de matriz africana e, assim como o jongo também, todos vieram do mesmo lugar. Nós somos negros, todos vieram até aqui do mesmo jeito e todas as culturas negras vieram com os negros, todos saíram do mesmo lugar. Só que, por exemplo, o Toninho Canecão tem um tambor de jongo, tem uma capela com seus santos, tem um centro de umbanda, tem os tambores do jongo, tem os atabaques do terreiro de umbanda e na hora que ele tá com a religiosidade dele e fazendo lá o ritual ele, ele está fazendo um ritual de umbanda que é a religiosidade dele. E na hora que ele tá fazendo a roda de jongo dele, ele tá fazendo a roda de jongo dele. E eu acho que uma coisa é uma coisa. Outra coisa é outra coisa. Você não pode pegar os seus tambores, tirar de lá de dentro do santo, do centro e botar lá no meio da roda de jongo e bater o seu atabaque de umbanda dentro da roda de jongo. Assim como você não pode fazer isso com os tambores de jongo. Eu não posso chegar no meio de uma sessão espírita pegar o meu tambor de jongo e entrar dentro do centro e bater o meu jongo e cantar lá no ritual de umbanda”<sup>96</sup>

Eva Lúcia coloca o jongo numa esfera que não faz comunicação com o campo religioso. Importante perceber que Eva destaca os tambores como elemento comum presente tanto no jongo quanto na umbanda, mas que o uso do instrumento deve obedecer a particularidade de cada uma das práticas. Eva faz esse relato após as falas de Toninho Canecão, Délcio José Bernardo, que sustentaram um discurso de aproximação do jongo com a religiosidade, além de levantarem outras questões como a auto afirmação de suas identidades independente do preconceito e do racismo. Segundo Toninho:

“(...) hoje, graças a Deus, a gente adquiriu um respeito no município de Valença. Por que a gente adquiriu esse respeito? Porque nós assumimos, tá? Porque quem nega a sua raiz eu vejo assim... negar a sua raiz é o maior crime que a gente tá fazendo... é negar a raiz, tá? Claro que muita gente gostaria de dizer assim “Ah, o jongo não tem nada com o espiritismo”. Só que escondidinho, na calada da noite, ele está lá, sentado no toco do preto velho e pedindo a benção, e pedindo pra não falar pra

<sup>95</sup> Relatório da 9ª Reunião de Articulação do Pontão de Cultura Jongo Caxambu, 2, 3 e 4 de julho de 2010. Acervo: CNFCP.

<sup>96</sup> DVD nº 3.00088 – Acervo Pontão de Cultura do Jongo/Caxambu.

ninguém que eu estive aqui, tá? Então isso acabou na nossa comunidade, graças a Deus. Então hoje vai o padre celebrar missa lá na nossa comunidade. O tambor que tá batendo lá no centro ele desce e bate dentro da igreja e o pessoal tá até com os olhos meio russo de passar a noite toda lá cantando, dançando para o guia e participa da missa e são respeitados.(...)”<sup>97</sup>

Enquanto no discurso de Eva Lúcia percebe-se a intenção de distinguir jongo e religião, a fala de Toninho não polariza essas categorias. Para o líder do quilombo de São José da Serra, os elementos do jongo se confundem com os da religiosidade. Toninho fala sobre o negacionismo da “raiz”, que nesse caso seria o mesmo que negar a religiosidade no jongo, e assim como Eva Lúcia, também destaca os tambores como um elemento importante da sua religiosidade. Toninho não menciona os tambores do jongo, mas demonstra através do instrumento como sua comunidade se relaciona com a religiosidade católica e umbandista. No documentário “Barra do Piraí: a benção dos tambores”, Eva Lúcia faz uma narrativa sobre o jongo de sua comunidade. Na fala de abertura, Eva descreve como começou o jongo e faz menção aos tambores como símbolo principal de ancestralidade:

O jongo só começou porque um dia um negro achou uma barrica dessa jogada fora e teve a ideia de fazer um tambor. Então a gente chega na roda, a gente pede licença, a gente pede benção, a gente saúda eles, e a gente cuida muito bem deles. A gente considera eles [Eva Lúcia aponta para o tambor] como nossos avós porque ninguém melhor pra representar a linhagem nossa. Não parece, mas nós negros também temos linhagem.<sup>98</sup>

No depoimento acima, Eva evidencia elementos do jongo de Barra do Piraí que encontramos nas religiões afro-brasileiras, que é o pedido de licença, a benção e saudação aos tambores. Isso demonstra a dualidade nos discursos de Eva, que separa o jongo do ritual religioso, mas não nega elementos religiosos no jongo que pratica. Ao destacar o tambor do jongo como símbolo de ancestralidade, Eva Lúcia dá uma conotação religiosa para os instrumentos, que possuem um significado de ligação com os ancestrais para as religiões afro-brasileiras.

Na mesma reunião surge um discurso que ressalta racismo e intolerância religiosa. Délcio José Bernardo<sup>99</sup>, que é militante do movimento negro em Angra dos Reis, trouxe à tona um problema enfrentado por muitas comunidades:

---

<sup>97</sup> Idem.

<sup>98</sup> Documentário *Barra do Piraí: a benção dos tambores*. Mapa de Cultura, RJ, Secretaria de Estado de Cultura.

<sup>99</sup> É um dos fundadores do grupo de consciência negra Ylá-Du-Du. É angrense, nascido em Mambucaba, jornalista e servidor público municipal. É pós-graduado em Raça, Etnia e Educação pela Universidade Federal Fluminense (UFF) e Mestrando em Educação pelo Programa de Pós-Graduação em Educação,

“(...) A gente começa a perceber como o racismo influencia a vida da gente. Éramos uma família de jongueiros e que no momento que começava a fazer o jongo no terreiro da nossa casa, no dia seguinte quando a gente ia pra escola, a molecada falava assim: “Ontem teve macumba a noite toda. Ninguém dormiu com a macumba.” Então isso era... sempre tinha isso... e era roda de jongo. (...) E aí na escola o apelido da gente era macumbeiro, feiticeiro, então essa macumba persegue a vida da gente. Então ela tá entranhada na gente e aí talvez seja por conta da nossa cor. A gente poderia pensar um pouco nisso. E assim... e a nossa luta pra lidar com essa macumba. E que macumba é essa? E aí a gente sabe que essa macumba, na qual os nossos colegas e não colegas também se referiam a nós, era macumba do ponto de vista de uma coisa ruim, macumba do demônio, que era praticado por negros para fazer o mal pro outro. (...) Com isso eu me afastei do jongo quando criança porque eu não queria que me associassem a essa maldade. Não sou um ser humano mal. E o quanto isso destrói a minha identidade, o quanto isso me afasta do meu grupo familiar e o quanto isso me deixa perdido na sociedade que eu vivo, e como que eu recomponho. Me recomponho a partir do momento que eu entro pra luta do movimento negro e começo a entender de que macumba esses caras estavam falando e qual o é o objetivo de se falar daquela macumba, daquela forma. E que instrumentos eu posso utilizar, e aí é uma luta contra o preconceito mesmo. E assim é uma luta de eu me construir enquanto cidadão negro. É uma luta que a comunidade do Toninho: “Sim, somos macumbeiros sim, e aí? E qual é o problema? Vocês são católicos ou protestantes, e aí? Qual é o problema? Tem algum problema nisso?” Qual a diferença que você começa uma roda cantando uma ladainha ou começar uma roda cantando um ponto de umbanda?”<sup>100</sup>

A fala de Délcio representa o discurso dos movimentos sociais e acadêmico que enfatizam positivamente a religiosidade afro brasileira. Seu discurso vai ao encontro da análise realizada por Robert Slenes sobre a negação do jongo com as religiões de matriz africana presente no discurso de alguns jongueiros. De acordo com Slenes, o preconceito estabelecido na sociedade brasileira diante das religiões de matriz africana fez com que, no século XX, os jongueiros desenvolvessem a tendência de negar qualquer forma de ligação do jongo com a macumba.<sup>101</sup> O caráter pejorativo do termo *macumba*, quando relacionado à magia negra para se referir aos cultos de origem africana, pode ser um dos motivos desse comportamento. Na década de 1980 e, principalmente, após a Constituição de 1988, há um movimento de valorização da cultura de matriz africana, o que contribuiu para a reafirmação de uma identidade negra e de afirmação da religiosidade de matriz africana. Assim, o discurso de Délcio traz à tona uma visão que atrela a identidade negra às religiões

de matriz africana. É um discurso defendido por ativistas de movimentos sociais e por alguns acadêmicos, ao fazer o cruzamento entre raça e religião, na qual o candomblé, sobretudo a vertente nagô, é colocado numa posição superior por apresentar, segundo essa vertente, uma “pureza” da tradição religiosa africana. Esses mesmos autores delegam à Umbanda uma posição menor, por considerá-la menos tradicional em comparação ao candomblé, sobretudo, pelo sincretismo que lhe é característico, pela ausência do transe de Orixás e pela posse de entidades. Esse pensamento que associa a identidade negra ao candomblé, desconsidera a possibilidade de outras combinações existentes entre etnicidade e religiosidade. Segundo Prandi:

A umbanda guardou do candomblé quase tudo, embora escondesse alguma coisa. Ela não é, contudo, uma religião de negros. A umbanda é uma religião voltada para a maioria, enfim. Chega de segregação. Mas a maioria negra, que faz parte da maioria pobre, continua católica. Parte dela, desacredita no catolicismo, vai encontrar outras alternativas para o sentido da vida. As denominações pentecostais proliferam a olhos vistos: para brancos e para negros, não importa: o que importa é que seja para os pobres.<sup>102</sup>

Entendendo a identidade étnica através dos estudos de Barth, torna-se possível entender os grupos étnicos como uma forma de organização social que manifesta uma identidade diferencial nas relações com os outros grupos e com a sociedade mais ampla.<sup>103</sup> Como uma forma de estabelecer limites do grupo, a identidade étnica é expressada nos traços culturais, que não são rígidos. Pensando a religiosidade como um desses traços culturais das comunidades quilombolas, constata-se que identidade étnica não está atrelada automaticamente e exclusivamente às religiões de matriz africana, em específico, ao candomblé. O que percebemos é que comunidades negras que se autodenominam como quilombolas reconhecem sua identidade étnica e muitas vezes optam por outras pertencas religiosas: católica, umbandista ou evangélica. O que quero chamar a atenção é sobre o esforço de enquadrar os sujeitos dessas comunidades dentro de padrões pré-estabelecidos, que nem sempre condizem com as suas realidades e sem levar em consideração que a etnicidade está sempre em construção e que é construída no contexto de relações e conflitos intergrupais.

---

<sup>102</sup> PRANDI, Reginaldo. *Raça e Religião*. Novos Estudos, n° 42, julho de 1995, p. 119.

<sup>103</sup> POUTIGNAT, Phillipe; STREIFF-FENART, Jocelyne. *Teorias da etnicidade seguido de Grupos Étnicos e suas fronteiras de Fredrick Barth*. Tradução Elcio Fernandes. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1998

E no processo de construção da identidade étnica, a cultura se destaca como um aspecto que pode ser utilizado para manter as diferenciações entre grupos étnicos. O jongo, enquanto um elemento cultural, que possui dinamismo e contradições, é selecionado e dotado de valor emblemático, constituído-se num elemento de demarcação entre *Nós* e *Eles*.<sup>104</sup> Herança do cativo, o jongo aproximou indivíduos de comunidades negras localizadas em territórios longínquos dentro do Sudeste, mas que compartilhavam trajetórias e vivências semelhantes. O *I Encontro de Jongueiros* aconteceu em 1996 na cidade de Santo Antônio de Pádua, noroeste do Estado do Rio de Janeiro, e foi idealizado pelo professor Hélio Machado de Castro, da Universidade Federal Fluminense – UFF.<sup>105</sup> O encontro foi realizado como um projeto de extensão da universidade e contou com a participação da comunidade jongueira de Santo Antônio de Pádua e Miracema. Apenas em 1994, na quarta edição do evento, é que foi possível reunir grupos jongueiros situadas em outras localidades. No IV Encontro estiveram presentes, além das comunidades do noroeste fluminense, o grupo da Serrinha, Quilombo de São José da Serra, Angra dos Reis e Guaratinguetá. No VII Encontro de Jongueiros ocorrido em Pinheiral em 2002, por exemplo, a abertura do evento foi marcada pela oração da Ave Maria, rezada em círculo por todos os presentes, seguida de uma saudação às almas por uma integrante do Jongo da Serrinha.

Durante as exposições dos grupos no Encontro de Jongueiros a reverência aos tambores e ao altar de santos católicos é uma das práticas em comum entre os integrantes das diferentes comunidades jongueiras, como ocorrido em 2008, no XII Encontro de Jongueiros, na cidade de Piquete-SP. Naquele evento, um altar foi montado dentro do ginásio onde aconteceram as rodas de jongo. Em destaque no altar estava São Miguel Arcanjo, padroeiro da cidade de Piquete, ladeado por Nossa Senhora do Rosário e São Benedito. No entanto, como já foi apresentado, algumas lideranças jongueiras preconizam a separação da ligação do jongo com quaisquer manifestações religiosas. O XIII Encontro de Jongueiros, que aconteceu em dezembro de 2014 em São José do Rio Preto, no Estado de São Paulo, contou com a participação de 18 comunidades e grupos jongueiros. A

---

<sup>104</sup> Ibid, 1998, p.129.

<sup>105</sup> O professor Hélio Machado de Castro chegou em Santo Antônio de Pádua no ano de 1968, para ministrar aulas de filosofia e geografia. Como também era musicista, desenvolveu a proposta de criar um grupo de Madrigal (gênero poético, surgido no século XIV na Itália). Ficou interessado pela cultura negra da cidade, principalmente após conhecer a jongueira Dona Sebastiana II. Com a morte de Dona Sebastiana II, em 1995, ao perceber sua importância, encaminhou à Universidade Federal Fluminense, o projeto “Encontro de Jongueiros”.

comunidade jongueira de Porciúncula-RJ, no momento de sua performance, cantou um ponto de jongo de autoria de Joaquim Raimundo Ramos, o Mestre Joaquim. O jongueiro, de então 64 anos, umbandista e responsável pela revitalização do jongo em Porciúncula, saudou os pretos velhos, entidades espirituais da umbanda, além de fazer referência à herança cultural africana:

Quando o galo canta as almas  
 Salve os pretos velhos  
 Fonte da sabedoria  
 Corria dia  
 No seu caminhar  
 Altar do conhecimento  
 Voz ao vento a cantar  
 É Tia Chica,  
 é Vô André Vovó Cambinda,  
 Pai João e Pai Tomé Maria Conga,  
 Vó Dejanira correndo gira  
 Pai Joaquim e Pai Tomé  
 Salve os pretos velhos  
 Mirongueiros aê  
 Lua de Luanda  
 De mãe África  
 Me empresta suas forças  
 E sabedoria  
 Ervas e magias  
 para nos ajudar

Durante o Encontro, Mestre Joaquim, juntamente com Mestre Edgar do Jongo de Arrozal, Piraí-RJ, fez o batismo dos tambores de Barra do Piraí-RJ. Mestre Joaquim usou água para benzer os tambores do jongo da comunidade de Eva Lúcia. O convite para batizar os tambores foi feito por Eva Lúcia, a mesma pessoa que anteriormente havia se posicionado contrária a relação do jongo e religiosidade. Mais uma vez Eva Lúcia demonstra a prática de religiosidade no jongo. O ritual antecedeu a abertura da apresentação do jongo de Barra do Piraí no evento. Acredito que a realização do batismo dos tambores naquele espaço só foi possível pelo fato do Encontro simbolizar a reunião de um grupo restrito formado pelos membros dos grupos e comunidades jongueiras, representantes de órgãos governamentais, pesquisadores e simpatizantes do jongo, o que possibilitou que todos os presentes tivessem acesso ao ritual.

O toque dos tambores estabelece uma ligação direta com a ancestralidade africana. Repletos de simbologia em diferentes rituais africanos, a linguagem musical dos tambores

dialoga com a dança, com as divindades, com as vozes dos cantores, apresentando uma variedade de funções e comunicações.<sup>106</sup>

No quilombo de São José da Serra o que diferencia os tambores daqueles utilizados na umbanda é o fato dos primeiros serem esculpidos num tronco de árvore, como ainda é feito nas sociedades africanas. Além disso, os moradores da comunidade relatam que os tambores do jongo são centenários e que são eles os que fazem a percussão das missas afros que acontecem na comunidade. A presença dos tambores do jongo nas cerimônias religiosas católicas na comunidade de São José da Serra representa a relação entre jongo e catolicismo.

Em entrevista concedida ao antropólogo Pedro Simonard, em 1995, Darcy Monteiro, falecido em 2001, também conhecido como Mestre Darcy, evidenciou uma percepção sobre o jongo que está intimamente relacionada com a religiosidade. Darcy define o jongo destacando a manifestação do sagrado na dança:

O jongo é uma dança de umbigada que tem também seu aspecto místico. Só que essa umbigada é uma umbigada referencial e não lasciva porque o jongo pertence à linha das almas, ou melhor, dos pretos velhos. O que seriam os pretos velhos? Seriam os nossos ancestrais que se tornaram divindades.<sup>107</sup>

Tia Maria do Jongo, do Jongo da Serrinha, contemporânea de Vovó Maria Joana e levada para o jongo através do convite de Mestre Darcy, fala a respeito da presença dos *pretos velhos* da umbanda no jongo. Segundo ela:

Nós já respeitamos porque é uma dança assim do tempo do cativo. A Dona Maria [Vovó Maria Joana] dizia: “nós estamos dançando mas os jongueiros velhos estão aqui”. Então nós rezamos um pai nosso antes de começar a dançar, benzemos os tambores, porque ela dizia que os velhos estão ali dançando com a gente. E já aconteceu, sabe? Nós recebemos um... Logo assim que Darcy fez o grupo, lá em cima, e tinha a Vovó Tereza que era mãe do Mestre Fuleiro. Então a gente dançando o jongo, dançando o jongo, de repente pegou uma entidade dela ali. Pegou o velho, o preto velho na Dona Tereza. Dona Maria levantou de lá, veio, segurou ela e tal, dançou um bocadinho com o velho ai o velho foi embora. Quer dizer que veio, né? Eu não acreditava muito não quando Dona Maria falava. Eu ah, que nada, mas depois daquele dia que eu vi vovó Tereza, então tem mesmo, aí eu fiquei com mais respeito. Mas também foi só, sabe? Não veio mais. A gente canta as músicas falando nos velhos, agradecendo, mas não... a gente graças a Deus não veio.<sup>108</sup>

<sup>106</sup> JUNGE, Peter (org.) *Arte da África*. Centro Cultural Banco do Brasil, Rio de Janeiro, 2004, pp. 191-204.

<sup>107</sup> SIMONARD, Pedro. Documentário “Salve Jongo!”, 2005. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=6fg05DHO9fA>. (Acesso em 22/03/2017)

<sup>108</sup> Ibid, 2004, p.191-204.

A fala de Tia Maria corresponde a um dos vários relatos sobre a incorporação de entidades da umbanda nas rodas de jongo. É interessante perceber que Tia Maria diz que este fato aumentou o seu respeito sobre o jongo, mas por outro lado dá “graças a Deus” por este fenômeno não acontecer mais nas rodas. O jongueiro Xina, que também é dirigente de um centro de umbanda em Tamandaré, Guaratinguetá-SP, também faz um relato sobre a possessão de um *baiano*, entidade espiritual da umbanda, na roda de jongo:

Teve gente que já recebeu baiano no jongo dançando junto comigo e me culpando dizendo que era eu o responsável por aquilo. Mas, eu jamais faço isso. Porque eu tenho um sentido que é de brincar no jongo e respeitar também, respeitar aqueles (espíritos) que tão chegando na roda. 1.2.1 Porque, primeiro de tudo é a fogueira, a gente pede pra se cobrir, pra que seja queimada as energias negativas, que deixe livre pra energia boa pra que eu possa brincá, dançá, divertir, mas para isso eu também tenho que brincar com a mente bem limpa. Porque você sabe que a sua energia gera energia, vamos dizer assim, então o médium tem que tá bem preparado pra isso.<sup>109</sup>

O depoimento de Mestre Nico, líder jongueiro de Santo Antônio de Pádua, também chama a atenção. Nele, afirma que todo jongueiro tem uma relação com a Umbanda e, no entanto, ao ser perguntado pelo entrevistador se ele próprio pertence à religião, responde negativamente:

Todo jongueiro tem um dedo envolvido dentro dos terreiros de umbanda, muitas pessoas até tem medo de falar isso, mas eu falo francamente. Eu não faço parte, mas todos jongueiro faz parte de terreiro de umbanda, parte de jongueiro. Todo grupo tem três, quatro pessoas que tem terreiro, tem compromisso com os orixás. Aí nisso aí eles falam que é macumba. É difícil pra poder respeitar que é uma dança cultural, dança afro, entendeu? É a dança da libertação mesmo dos escravos, entendeu? Porque o sujeito sempre pensa que ali é, tem macumba porque geralmente os grupos eles tem a convicção em algum... tem um santo, carrega um santo, São Benedito, São Pedro, Santo Antônio e outros faz parte de terreiro de umbanda, de candomblé. Aí o pessoal fala que é um ritual, alguma coisa.

Entrevistador: Você é de umbanda?

Mestre Nico: Hein?

Entrevistador: Você é de umbanda?

Mestre Nico: Eu não sou<sup>110</sup>

A comunidade quilombola de Cruzeirinho, localizada no noroeste fluminense, apresenta pertença religiosa evangélica. Frequentadores da Igreja Assembleia de Deus, os moradores de Cruzeirinho optaram por não revitalizar o *caxambu* – forma como o jongo é

<sup>109</sup> PENTEADO, Wilson Rogério Júnior. *Jongueiros do Tamandaré: devoção, memória e identidade social no ritual do jongo em Guaratinguetá-SP*. São Paulo: Annablume, 2010.p. 194.

<sup>110</sup> Documentário “Sou de Jongo”, 2009.

conhecido na região. No RTID da comunidade de Cruzeirinho, elaborado entre os anos de 2009 e 2010,<sup>111</sup> o caxambu foi destacado como um elemento identitário e diacrítico do grupo. Juanice Ribeiro Vicente, principal liderança de Cruzeirinho, afirmou não lembrar da prática do caxambu na comunidade. Segundo ela:

Não cheguei a ver a dança do caxambu. Eu sou nascida em 1975...isso acabou bem antes, porque meu pai fala que foi bem antes do meu pai ficar rapaz. Ele diz que lembra da avó dele batendo caxambu e ele devia ter uns 17, 18 anos. Aí depois disso ela faleceu... e eu não lembro da minha bisavó. Não a conheci. Aí só tem histórias que eles contam. Meu avô também contava que ela batia caxambu.<sup>112</sup>

Apesar do caxambu não ser dançado na comunidade há mais de quarenta anos, ele está presente na memória familiar do grupo. A ausência da prática do caxambu no território de Cruzeirinho, como aconteceu em outras comunidades, provavelmente está relacionada com o fato das crianças estarem excluídas das rodas. A morte dos mais velhos, praticantes da dança, ocasionou o desaparecimento do jongo/caxambu em vários territórios. Sobre a existência do caxambu na região, a líder de Cruzeirinho complementa:

Não, nunca vi. Aqui na região o que a gente via muito, que tinha na época era a Folia de Reis, que eles passavam. A gente tinha um medo daqueles palhaços... era Folia de Reis e as novenas, ladainhas, que eles faziam na Igreja Católica, faziam aquela procissão...e botava água no pé da cruz pra chover... essas coisas assim... agora o caxambu mesmo eu não vi.<sup>113</sup>

É interessante observar que na fala de Juanice surgem outras manifestações culturais características das comunidades negras de origem banto: a Folia de Reis, ladainhas, novenas e procissões. Ao ser questionada sobre a possibilidade de revitalizar o caxambu na comunidade, Juanice relata:

Não porque... por causa dessa condição... a comunidade é mista, hoje em dia a comunidade hoje ela é mais...se não for evangélico é católico. Aí essa tradição do jongo, eles não adaptaram essa condição de ter que dançar jongo, porque é um divertimento, uma dança, uma cultura mas... ou é evangélico ou é católico. A comunidade é dividida entre esses dois grupos de religião. Muitos acham que às vezes é o quê... o jongo ou o caxambu eles levam esse lado que eles acham que é... macumba. A maior parte acha que é macumba. “Isso é macumba, essa coisa é de macumba”. Mas porque no passado eles pegaram isso e levaram para a

<sup>111</sup> ARAUJO, Elisa; KLEIN, Nathalia; O'DWYER, Eliane. Quilombo do Cruzeirinho: *Terra de Santo e Caxambu como diacríticos de uma comunidade evangélica*. In: O'DWYER, Eliane Cantarino(org.). O fazer antropológico e o reconhecimento de direitos constitucionais: o caso das terras de quilombo no Estado do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: E-papers, 2012, p. 273-324.

<sup>112</sup> Entrevista de Juanice Ribeiro Vicente, concedida à Ione Maria do Carmo, em 11/05/2016, na comunidade de Cruzeirinho, Natividade/RJ.

<sup>113</sup> Idem.

macumba. Isso não era coisa de macumba. Muitas das vezes eles viam esse caxambu indo batendo caxambu... “caxambu é coisa de macumba”... mas não é, é uma tradição. Muitos já não vêem como esse ponto, mas muitos já acham que é isso aí... e pela religião... a religião não permite que dance caxambu, que dance o jongo. Aí as crianças já ve crescendo naquele foco ali, eles não querem uma visão de “Ah, eu vou dançar jongo, eu vou dançar caxambu” Não tem essa vontade de fazer. É por isso que não tem. Os mais velhos não tem aquela coisa de incentivar por conta da religião. Os mais novos vão nascendo nesse ritual de não ter caxambu nem jongo.<sup>114</sup>

A rejeição do caxambu em Cruzeirozinho é atribuída às pertencas religiosas do grupo: católica e evangélica. Na fala de Juanice, a associação do caxambu com a “macumba” é feita através de uma conotação negativa da expressão cultural com essa religiosidade. O fato do caxambu não ser revitalizado pelos quilombolas de Cruzeirozinho na atualidade, não significa que os elementos ancestrais tenham sido deletados, que não estejam, de uma forma subjacente, presentes. Segundo Juanice, o caxambu é “uma tradição”, apesar de alguns não o verem mais assim. É importante observar que as práticas culturais dos antepassados permanecem na memória do grupo e, de alguma forma, podem ser revitalizadas ao longo do processo de construção da identidade quilombola. Nesse sentido, é importante salientar que as identidades não são fixas e, portanto, novos elementos podem ser introduzidos no campo identitário ou antigos elementos podem ser reelaborados, oportunizando que as identidades do grupo sejam ressignificadas.

A escolha da recriação do jongo nas comunidades quilombolas não está ligada a um determinado padrão da dança. Cada comunidade ao fazer sua leitura sobre o jongo que se quer reconstruir. Os elementos religiosos poderão estar presentes em maior ou menor intensidade, dependendo da imagem que cada grupo quer transmitir de si. Existe ainda a possibilidade de uma comunidade quilombola apresentar o jongo apenas como um entretenimento, preservando os componentes religiosos apenas para os momentos restritos ao grupo. É essa diversidade de leituras e escolhas que devem ser observadas ao focalizar o preterimento do jongo ou a incorporação deste como um elemento da identidade quilombola de uma determinada comunidade negra.

Desse modo, o jongo pode ser considerado uma das principais permanências da cultura banto no Sudeste. Considerando a interação entre as fronteiras territoriais, que possibilita a constante troca entre os grupos sociais que ocupam territórios diferenciados, as comunidades quilombolas apresentam elementos que unificam os grupos, mas também

---

<sup>114</sup> Idem.

elementos diacríticos que determinam características específicas de cada quilombo, dentre elas as diferentes leituras sobre o jongo e suas pertenças religiosas. Ao passo que alguns grupos expõem uma religiosidade que reproduz características semelhantes aos seus antepassados, como a prática do catolicismo e/ou das religiões de matriz africana, outros apresentam práticas religiosas de base evangélica. Desse modo, a presença do jongo em determinados territórios quilombolas é suscetível à compatibilidade entre a realidade da pertença religiosa do grupo e a matriz religiosa existente no jongo, de acordo com a avaliação do grupo.

### 1.3. A herança da religiosidade banto

A cultura de matriz africana, como é sabido, se constituiu a partir das tradições africanas ressignificadas pelos povos africanos em território brasileiro. Como afirmou Mintz e Price, nenhuma instituição africana foi transportada inalterada para a América.<sup>115</sup> Assim, cada expressão cultural, como as religiões, construída pelas diferentes etnias africanas chegadas ao Brasil através do tráfico, guardam elementos de práticas que esses povos tinham em seu território de origem, mas não de forma intacta. Dentre as diferentes expressões da cultura religiosa afro-brasileira, o candomblé, por exemplo, apresenta diferentes vertentes, chamadas de nações. Cada nação tem suas práticas e representações correspondentes à etnia dos africanos que foram traficados, que podem ser compreendidas em três grandes grupos: Nagô (Iorubá), Jeje (Fon) ou Congo-Angola (Banto).<sup>116</sup> Os candomblés jeje-nagô corresponderiam genericamente aos povos sudaneses, que ocupavam a região ocidental do continente africano.<sup>117</sup> Uma característica própria do candomblé Angola, que o diferencia das outras duas nações é a percussão dos atabaques feita apenas por toque manual dos ogans. Essa peculiaridade aproxima essa nação do candomblé de duas outras heranças banto: o jongo e umbanda, nos quais os tambores também são tocados exclusivamente com as mãos. Enquanto nas nações de Jeje-Nagô do candomblé o toque dos atabaques é feito com *aguidavi*, varetas confeccionadas com pequenos galhos de árvores sagradas.

---

<sup>115</sup> MINTZ, Sidney W.; PRICE, Richard. *O Nascimento da Cultura Afro-Americana: uma perspectiva antropológica*. RJ: Pallas/Universidade Cândido Mendes, 2003.

<sup>116</sup> PRANDI, Reginaldo. *O candomblé e o tempo: concepções de tempo, saber e autoridade da África para as religiões afro-brasileiras*. In: Revista Brasileira de Ciências Sociais. Vol. 16, nº47, São Paulo, 2001.

<sup>117</sup> Ibid, vol.16, nº 47, 2001.

Estudiosos das religiões de matriz africana, influenciados por Nina Rodrigues, Roger Bastide, dentre outros, defenderam o discurso da superioridade jeje-nagô e da inferioridade das religiões de origem banto em vários aspectos, como organização, estrutura, fundamento dos cultos, práticas, chegando até mesmo a definições raciais que alegavam a inferioridade dos africanos de origem banto com relação aos africanos provenientes do Benin, da Nigéria, e das outras regiões da Costa Ocidental.<sup>118</sup>

Desses discursos originou-se a ideia de que os cultos realizados no candomblé possuem uma identidade africana, sem interferências de outras religiosidades. No entanto, pesquisa desenvolvida por Patrícia Birman em terreiros de candomblé no Rio de Janeiro, na Baixada Fluminense, revelou que mesmo quando o pai de santo do terreiro atestava filiação exclusiva ao candomblé, admitia a presença de rituais voltados para entidades de umbanda como uma necessidade própria ou como uma obrigatoriedade da vida religiosa.<sup>119</sup> Assim, a presença da umbanda dentro dos terreiros de candomblé, seja explícita ou subjacente, se explica pela presença da cultura banto no Sudeste brasileiro.

A permanência de elementos religiosos da cultura dos escravos banto no Sudeste pode ser identificada em outras expressões, como o calundu, nas Minas Gerais, e a macumba, no Rio de Janeiro. Essas manifestações incorporaram elementos do catolicismo não oficial, como as curas e as benzeções. A devoção aos santos católicos também foi uma marca dessas formas religiosas, onde os devotos tanto podiam cultuar os santos nos domínios da Igreja católica, agregando-se em irmandades, quanto no espaço doméstico. Nos rituais dessas expressões religiosas tinham como prática a evocação dos espíritos, a incorporação desses, os atendimentos espirituais de aconselhamento dessas entidades, que se dava nas residências da pessoa que incorporava ou na casa do assistido.

No Rio de Janeiro, a umbanda se destaca no campo religioso como principal manifestação de origem banto. Não existe um consenso sobre as origens da religião, que tem como data oficial de fundação em 15 de novembro de 1908. A versão mais difundida é o mito de origem no qual o médium Zélio de Moraes incorporou o Caboclo das Sete Encruzilhadas em um centro espírita kardecista na cidade de Niterói, no Estado do Rio de Janeiro, e anunciou a umbanda como uma nova religião.<sup>120</sup> Com base nas primeiras

---

<sup>118</sup> DANTAS, Beatriz Góis. *Repensando a pureza nagô*. Religião e sociedade, n. 8, 15-20, jul. 1982.

<sup>119</sup> BIRMAN, Patrícia. *Relações de gênero, possessão e sexualidade*. In: Physis. Revista de Saúde Coletiva. Vol. 1, nº2, 1991, p. 39.

<sup>120</sup> GIUMBELLI, E. *Zélio de Moraes e as origens da umbanda no Rio de Janeiro*. In: SILVA, V. G. (org.) *Caminhos da alma: memória afro-brasileira*, São Paulo: Summus, 2002. pp. 183-217.

incorporações de *caboclos* registradas na cidade do Rio de Janeiro, no início do século XX, Maria Helena Concone caracterizou a umbanda como um fenômeno urbano. Para a autora:

A umbanda apresenta-se como um culto religioso tipicamente urbano que contempla as camadas médias, ofertando aos membros “ativos” uma gama variada de bens simbólicos e de produtos “mágicos”, através dos quais se dá uma resposta rápida a suas necessidades, seja no acolhimento de seus atores e personagens, seja no trabalho ritual através das entidades e seus “cavalos”.<sup>121</sup> (grifos do autor)

De acordo com a historiografia sobre o campo religioso dos africanos no Brasil, demonstrou práticas mágico-religiosas no século anteriores à data oficial de fundação da umbanda. O trabalho de Mary Karash sobre os escravos no Rio de Janeiro no século XIX contribui para a construção dessa ideia. A autora chama a atenção para a pluralidade religiosa dos escravos de origem banto que foram trazidos para a região Centro-Sul do país, demonstrando que esses grupos eram etnicamente heterogêneos em sua formação sociocultural. Karash destaca, ainda, a flexibilidade destes grupos em dialogar com outras religiosidades ainda no seu continente como, por exemplo, a devoção dos santos católicos concomitante às práticas religiosas nativas. Esse aspecto, característico das religiões centro-africanas, é relacionada com a umbanda contemporânea. Para Karash, essa maleabilidade marca uma das diferenças entre a umbanda e o candomblé, já que essa segunda tem em sua base de formação a tradição conservadora iorubana.<sup>122</sup> Essa maleabilidade banto encontra-se também no candomblé de nação Angola. Diferente das demais nações, o candomblé Angola é o que mais se aproxima da umbanda, tendo em vista a inclusão nos seus rituais das entidades do universo umbandista e de outros elementos característicos dos povos banto. Essas aproximações entre o candomblé Angola e a umbanda reforçam o discurso da pureza do candomblé da Nação nagô, o nagocentrismo<sup>123</sup>, e, diante disso, a afirmação do *status* de maior africanidade para as tradições culturais e religiosas das matrizes africanas *iorubá* em detrimento das *fon* e *banto*.<sup>124</sup>

<sup>121</sup> CONCONE, Maria Helena Villas Boas. *O ator e seus personagens*. In: CONSORTE, Josildete Gomes; COSTA, Márcia Regina da. (org.). *Religião Política e Identidade*. São Paulo: EDUC, 1988, pp. 85-108.

<sup>122</sup> KARASCH, Mary C. *A vida dos escravos no Rio de Janeiro (1808-1850)*. São Paulo: Companhia das letras, 2000, pp. 341-396.

<sup>123</sup> PARÉS, Nicolau. *A formação do candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia*. 2ª. Ed. Campinas, SP: Ed da Unicamp, 2007.

<sup>124</sup> Para Nicolau Parés durante o período pré-abolição, as práticas religiosas Jejes, associadas aos cultos dos voduns, desempenharam um papel de destaque, acirrando a disputa entre africanos praticantes dos cultos nagôs. A autopromoção dos líderes religiosos Nagôs e a aproximação com os viajantes que iam ao continente africano (Costa da Mina) e voltavam à Bahia, por várias vezes, contribuiu para a construção de uma nova ideia de África. Esse processo correspondeu a uma essencialização, ajudando a construir uma racialização

Ao observar a trajetória do líder religioso negro José Sebastião da Rosa, mais conhecido como Juca Rosa, Gabriela Sampaio percebeu as semelhanças entre as cerimônias e rituais por ele realizados, na segunda metade do século XIX, as práticas religiosas de matriz africana, ainda presentes no candomblé e na umbanda. Entre as semelhanças encontradas atualmente nas religiões de matriz africanas, podemos destacar o banho de ervas, o sacrifício de animais, as consultas realizadas pelo pai de santo durante as incorporações e a presença de santos católicos ao lado de orixás, como os casos de Nossa Senhora e do Senhor do Bonfim. Gabriela Sampaio identifica elementos nos rituais de Juca Rosa como oriundos da África Centro-Occidental. Entre outros, destaca-se a presença de um indivíduo carismático no comando dos rituais coletivos, com sua capacidade de se comunicar com espíritos através do transe e na realização de consultas para a resolução de problemas de natureza diversos, como questões amorosas, sentimentais, financeiras e patológicas.<sup>125</sup> É importante salientar que a realização de consultas por meio de transe, já presente nas práticas religiosas africanas e nos rituais de Juca Rosa no século XIX, é uma característica da umbanda. A autora também destaca outros elementos percebidos nas cerimônias desse feiticeiro que possuem sentidos semelhantes nos rituais umbandistas, como é o caso do uso da *pemba*<sup>126</sup> – utilizada para marcar os pontos riscados no chão e que simbolizam graficamente as linhas de vibrações que pertencem os espíritos<sup>127</sup> – e a presença do *cambondo*.<sup>128</sup> Sendo que na umbanda contemporânea, levando em consideração as variações ocorridas ao longo do tempo, é mais comum encontramos o termo *cambono* para se referir ao adepto que atua como ajudante durante as sessões do terreiro.

---

das relações sociais no sentido de ampliar o lugar hegemônico dos Nagôs, em detrimento aos Jejes, Congos e Angolas. De acordo com as análises realizadas por Parés, quando os africanos começaram a desaparecer na Bahia, o velho antagonismo entre africanos e crioulos foi replicado e perpetuado pelos seus descendentes crioulos nas disputas pelo prestígio e pelo poder que se davam no seio do candomblé. A imaginação de uma África como fonte de pureza ritual e o estreito vínculo com uma elite negra de viajantes transatlânticos foi o recurso de que lançou mão um pequeno número de líderes religiosos para ganhar visibilidade e legitimidade social. PARÉS, Nicolau. Op. Cit. p. 167.

<sup>125</sup> SAMPAIO, Gabriela dos Reis. *Juca Rosa: um pai-de-santo na Corte imperial*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2009, pp. 183-244.

<sup>126</sup> Espécie de giz grosso usado na umbanda para riscar no chão os pontos que identificam as várias linhas a que pertencem as diversas entidades.

<sup>127</sup> A autora demonstra que o uso da *pemba* nos rituais de Juca Rosa é semelhante ao uso dado pelos praticantes da umbanda. Ver Gabriela Sampaio. *Pai Quilombo, o chefe das macumbas do Rio de Janeiro imperial*. Revista Tempo/UFF, Rio de Janeiro, vol. 6, nº11, Jan.-Jun., 2001. p. 163.

<sup>128</sup> De acordo com Gabriela Sampaio, Juca Rosa era acompanhado de um ajudante ou *cambondo*, que o auxiliava durante as cerimônias e rituais. A autora destaca que Arthur Ramos também acrescenta as expressões *cambone*, *cambonde* e *cambono* para descrever os auxiliares dos sacerdotes nos ultors afro-brasileiros. Ver: Ramos, Arthur. *O negro brasileiro: etnografia religiosa e psicanálise*. 3. Ed. São Paulo: Editora Nacional, 1951. p. 103 e 111.

No que se refere à localidade de origem das influências religiosas na África encontradas nas práticas religiosas do Rio de Janeiro do século XIX, Gabriela Sampaio se aproxima das afirmações apresentadas por Mary Karasch. Considerando que o Rio de Janeiro naquele período recebeu um intenso fluxo de escravos de origem banto, sobretudo, na zona rural, se torna possível acreditar na existência dessas práticas não somente no âmbito urbano mas, principalmente, no âmbito rural.

As práticas mágico-religiosas dos calundus no fim da década de 1830, na cidade de Sabará, em Minas Gerais, foram apresentadas por Laura de Mello e Souza.<sup>129</sup> A autora analisou o processo inquisitorial contra Luiza Pinta, angolana, natural de Luanda, acusada de feitiçaria no desenvolvimento das práticas religiosas. Em artigo posterior, “Revisitando o calundu”<sup>130</sup>, Laura de Mello e Souza reconhece as retificações feitas por Luiz Mott ao seu trabalho em ensaio publicado em 1994. Para Luiz Mott, o ritual banto realizado por Luiza Pinta se referia ao *calundu-angola*, que, segundo o estudioso, poderia ser “a matriz dos rituais hoje denominados de umbanda”.<sup>131</sup> Laura de Mello e Souza afirma que tanto o seu trabalho quanto o de Mott deram contribuições significativas para o campo de estudos das religiões afro-brasileiras, mas acredita que ambos foram seduzidos pelo “ídolo das origens” quando buscaram encontrar no calundu a gênese das religiões afro-brasileiras da atualidade. A autora, num tom mais cauteloso, afirma não se arriscar em fazer uma “comparação morfológica entre as práticas descritas nas Minas e aquelas em vigor no universo banto africano dos séculos XVII e XVIII”.<sup>132</sup> Seguindo esse pensamento de Laura de Mello e Souza, não tenho a pretensão de buscar nas experiências religiosas dos africanos banto no período colonial as origens da umbanda. O que me proponho é mostrar como os elementos da tradição religiosa banto identificada nas práticas dos africanos trazidos para o Sudeste reverberam nas comunidades negras da atualidade.

Embora os banto tenham sua diversidade étnica, muitos códigos religiosos foram compartilhados entre eles, formando uma “única cosmologia centro-africana, espécie de substrato comum e base a partir da qual se fundamentava a diversidade de suas

---

<sup>129</sup> SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo e a terra de Santa Cruz*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

<sup>130</sup> SOUZA, Laura de Mello e. *Revisitando o calundu*. In: GORENSTEIN, Lina e CARNEIRO, Maria L. Tucci (Org.). *Ensaio sobre a intolerância: Inquisição, Marranismo e Anti-Semitismo*. São Paulo: Humanitas, 2002, p. 293-317.

<sup>131</sup> MOTT, Luiz. “*O calundu angola de Luiza Pinta: Sabará, 1739*”: in Revista IAC, Ouro Preto, v. 2, n. 11 e 2/1994.

<sup>132</sup> SOUZA, Laura, 2002, op. cit. p. 316.

experiências religiosas.”<sup>133</sup> Dentre esses elementos comuns, estava a crença em uma pirâmide vital que estruturava a religião dos banto, dividindo-se em mundo visível e mundo invisível. No topo da hierarquia do mundo invisível, havia um deus único, que de acordo com o grupo étnico, poderia ser chamado de Kalunga, Zambi, Lessa, Mvidie, dentre outros. Situados abaixo da divindade suprema, estavam os arquipatriarcas, fundadores dos primeiros clãs humanos e dos grupos primitivos que receberam a vida diretamente de Deus e foram encarregados de perpetuá-la. Num patamar abaixo encontravam-se os espíritos da natureza, que habitavam os lagos, rios, pedras, ventos, florestas ou objetos materiais. Abaixo desses últimos, ou ao lado deles, estavam os ancestrais, venerados por terem deixado uma herança espiritual favorável à evolução da comunidade, que atuavam como elo entre os homens e a divindade suprema. No degrau inferior aos ancestrais, vinham os antepassados, que eram geralmente familiares próximos. Os antepassados deveriam se comunicar com os parentes, através da possessão em algum vivo, onde eram enviadas mensagens que contribuía no estreitamento dos laços com o grupo familiar. Na segunda parte da pirâmide, composta pelo mundo visível, estavam em ordem hierárquica os reis, os chefes do clã, os chefes de família, os especialistas da magia e os anciãos. Apesar de ocuparem o último degrau da pirâmide, os anciãos eram valorizados pela sabedoria, reconhecidos como guardiões da tradição. Por estarem mais próximos da morte, os banto acreditavam que os anciãos tinham uma proximidade maior com o mundo invisível.<sup>134</sup>

As comunidades negras do Estado do Rio de Janeiro reúnem elementos de continuidade dos códigos religiosos dos povos banto. Nesse sentido, vale citar o terreiro de umbanda “Tenda Espírita São Jorge Guerreiro e Caboclo Rompe Mata”, fundado na década de 1970, no quilombo São José da Serra Serra, por Zeferina Fernandes, nascida na década de 1920. Segundo os relatos de Dona Terezinha Fernandes, filha de Dona Zeferina, as práticas umbandistas de possessão e cura foram iniciadas antes da construção do terreiro. Terezinha contou que, quando criança, presenciava sua madrinha, Dona Januária, trabalhando espiritualmente dentro de casa com incorporação de entidades. Esse legado fora transmitido posteriormente à sua mãe, que, assim como Januária, desenvolvia seus trabalhos espirituais no espaço doméstico. Com a morte de Dona Zeferina, na década de 1990, coube a Terezinha receber o legado espiritual. Após anos acompanhando sua mãe

---

<sup>133</sup> DAIBERT, Robert. *A religião dos bantos: novas leituras sobre o calundu no Brasil Colonial*. In: Estudos Históricos. Rio de Janeiro, vol.28, nº 55, p.7-25, janeiro-junho, 2015, p. 10.

<sup>134</sup> Idem.

nos trabalhos espirituais, e sendo preparada para receber tal herança, Terezinha assumiu como zeladora do terreiro.

Tive a oportunidade de presenciar algumas sessões no terreiro de São José da Serra durante as pesquisas para minha dissertação de mestrado. A primeira vez em que participei da gira no terreiro de umbanda foi em setembro de 2009, onde pude observar que a cerimônia religiosa umbandista do quilombo era bem diferente de todos os rituais umbandistas que eu já havia presenciado na área urbana da cidade do Rio de Janeiro. Na abertura dos trabalhos, por exemplo, não tem defumação, como é costume acontecer nas sessões umbandistas. Em entrevista, Dona Terezinha ressaltou a particularidade das giras realizadas no terreiro de umbanda do Quilombo:

As forças da gente conversa muito com a gente. A gente então sabe muita coisa orientada pelos guias. Eles vai, conversa, explica. Eles mostra, eles sabem. É uma coisa que a gente sabe por causa disso. Não é uma coisa que a gente leu, escreveu... Recebemos ordem deles. É por isso que as pessoas acham aqui diferente dos outro lugar. É que todo mundo aqui tem a vibração de receber recado, dar recado, orientar, saber o que a gente vai falar.<sup>135</sup>

Outro exemplo a ser citado é o antigo terreiro de umbanda do Quilombo Maria Joaquina, localizado em Búzios. Segundo o relato de Rejane Maria de Oliveira, o antigo centro de umbanda é a referência principal da religiosidade ancestral do grupo.

A última família que ainda tinha um centro era minha família, e a gente sofria um preconceito muito grande na escola. Chamavam de macumbeiro porque a gente tinha nossa religião. Maria Joaquina é uma comunidade que ela não teve Igreja Católica, nós tivemos o centro, depois veio a Igreja Evangélica, que predominou. Agora, aos poucos a gente está tentando dizer que aquilo não era macumba, porque a gente tinha um grande amor pelo centro, a gente se dedicava muito ao centro pras festas de São Cosme e São Damião, pras festas de Preto Velho e foi meio assim... rompeu... o que a gente tem de lembrança hoje é só o chão, que era todo cimentado, que primeiro era aqui, no quintal da minha avó, depois ele foi lá pra frente. Na época a Igreja Universal, ela veio e quebrou tudo, todos os santos. E assim, ficou uma imagem ruim para as crianças que nasciam naquele momento, de 1995 até hoje. Porque de 1995 pra lá você tinha orgulho de ter aquela religião. Você era umbanda, e era umbanda mesmo!

Hoje trazer o centro de volta seria um pouco impossível porque as pessoas que tinham compromisso com o centro, elas não estão mais aqui, partiram. Hoje tem a minha avó, a minha tia, mas o medo da represália que faz as pessoas esquecer, como se fosse uma coisa que ficou esquecida no passado. O quilombo vai ter sim um espaço pra estar falando do centro daqui, que era São Jorge... e por mais que algumas pessoas de outros quilombos sejam contra, mas em nome de Maria Joaquina a gente nunca

---

<sup>135</sup> CARMO, Ione. Op. cit., p. 94.

vai esquecer desse momento, que não foi um momento ruim. Eu cresci com uma religião. Hoje eu não tenho nenhuma, mas eu tinha uma religião na qual eu cresci, na qual eu vi pessoas sendo curadas, na qual eu vi minha família e todas as famílias daqui ali naquele momento. E te falo mais, naquela época, quando tinha o centro, quando tinha um velório, todas aquelas famílias estavam ali, na doença, na morte, ali unido. Era um momento de respeito, de adoração ali.

Por mais que Maria Joaquina cresceu e que no passado só havia cinco famílias, as pessoas têm que saber o que aconteceu aqui antes. Que aqui teve um espaço cultural, que aqui teve um espaço religioso, que aqui tinha uma religião que predominava e que as pessoas respeitavam. Então eu acho assim, pela memória dos que já se foram, de pessoas que viveram e não tiveram oportunidade de ir numa igreja. Eu mesma só fui à igreja depois de grande. Aprendi a orar o Pai Nosso depois de grande... é resgatar isso e não ter vergonha, e mostrar todo esse momento histórico que Maria Joaquina passou e que viveu. Não tentar esconder. Dizer que o quilombo tinha uma história sim, que tinha uma vida, que a gente não pode dizer que começou de agora, não, já começou antes, desde a época da escravidão.<sup>136</sup>

Nos dois casos apresentados, a umbanda é apresentada como herança ancestral e elemento importante na identidade do grupo. Embora tenha havido uma intervenção da igreja neopentecostal no quilombo de Maria Joaquina, através da Igreja Universal do Reino de Deus, a umbanda está presente na memória familiar, juntamente com a devoção aos santos católicos, expressa tanto no nome do centro batizado de São Jorge quanto nas festas em homenagem a São Cosme e São Damião. O desejo de reconstruir o centro de umbanda, expressa na fala de Rejane e a presença da religião na memória familiar, nos faz refletir até que ponto podemos pensar que essas intervenções pentecostais e/ou neopentecostais nos territórios negros, conseguem destruir as religiosidades tradicionais. Rejane relatou que a reconstrução do centro de umbanda em Maria Joaquina pode não ser bem vista por outras comunidades. De fato, os membros das comunidades quilombolas de Rasa e Baía Formosa, que são próximas geograficamente e socialmente da comunidade de Maria Joaquina, possuem, em sua maioria, religiosidade protestante. Desse modo, mesmo prevendo uma tensão com outras comunidades quilombolas, Rejane manifestava o desejo de reconstruir as lembranças do terreiro de umbanda no presente. E essa memória individual só tem força porque está apoiada num grupo de referência.<sup>137</sup> Através da

<sup>136</sup> Depoimento de Rejane Maria de Oliveira, liderança do Quilombo Maria Joaquina e membro da diretoria da CONAQ, apresentado no Documentário *Mulheres de quilombo e de raça*, disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=NCHYGUpd-iE&feature=youtu.be>>. Acesso em: 12 de janeiro de 2019.

<sup>137</sup> HALBWACHS, Maurice. *A Memória Coletiva*. São Paulo: Centauro, 2004.

memória dos quilombolas podemos perceber os sentidos e significados ao conectar passado e presente na construção das identidades coletivas.

A religiosidade de origem banto presente nos vários territórios negros do Sudeste nos ajuda a pensar a construção da identidade quilombola das várias comunidades espalhadas pela região fluminense. As experiências religiosas da comunidade quilombola de São José da Serra ou o reconhecimento da importância da prática umbandista vivida pelos antepassados na comunidade de Maria Joaquina não são realidades isoladas. A cultura religiosa banto dos antigos africanos desembarcados no Sudeste durante o tráfico tem ressonância no cotidiano dos vários territórios negros. Nos domínios quilombolas do presente, a prática da umbanda, a devoção aos santos católicos ou mesmo a memória da religiosidade ancestral na formação da identidade do grupo são elementos importantes para pensar a identidade quilombola desses grupos.

#### 1.4. Territorialidade, representações e identidade

No Dia Nacional da Consciência Negra de 2001, a comunidade remanescente de quilombo da Rasa recebeu como homenagem do prefeito Delmires de Oliveira Braga<sup>138</sup> uma escultura, representando um homem e um bebê negros (figura 1). A obra, feita pela escultora Christina Motta, está localizada no Cruzeiro do bairro da Rasa. De acordo com o relato de Dona Uia, a percepção dos moradores negros da localidade perante a ação do prefeito na época não foi positiva:

**Dona Uia:** Quando botaram Zumbi ali, eles queriam tudo, quebrar Zumbi, porque eles acharam... como assim... uma...um modo de...que o prefeito queria... como assim... (...) que era uma humilhação. Queria nos humilhar. Então eles queriam quebrar o negro.

**Entrevistadora:** Mas quem queria fazer isso?

**Dona Uia:** Os próprios negros porque achavam que era uma discriminação Búzios botar um negro na Rasa.

**Entrevistadora:** Não entenderam como uma homenagem?

**Dona Uia:** Era uma homenagem, mas aí eles não entendiam. Botaram a homenagem lá e não falaram nada. Chegaram ali, botaram o negro e acabou. Não explicaram, ninguém nunca falou sobre o porquê que botaram aquilo ali.<sup>139</sup>

<sup>138</sup> Também conhecido como Mirinho Braga, foi prefeito da cidade de Armação de Búzios por três mandatos pelo PDT, 1997, 2001 e 2009.

<sup>139</sup> Entrevista de Carivaldina Oliveira da Costa, Dona Uia, concedida a Ione Maria do Carmo, 21/01/2012 – Comunidade da Rasa, Búzios, RJ.

A fala de Dona Uia demonstra a complexidade em torno da identidade étnica, um dos elementos significativos no processo de construção da identidade quilombola de uma comunidade negra. A construção das fronteiras étnicas, que, segundo Barth, se dá no encontro com o outro, através do contraste, implica na existência de um *nós* – que se posiciona a partir de elementos considerados comuns a todos os membros do grupo, em oposição aos *outros*. São nas zonas fronteiriças que encontramos os diferentes traços culturais que se apresentam como sinais diacríticos, elementos identitários aos quais os indivíduos se apoiam para definir os critérios de classificação. Esses elementos são costumes específicos, como o estilo de uma indumentária até as regras de herança.<sup>140</sup> Desta forma, podemos entender que a noção de pertencimento de um indivíduo a uma determinada comunidade quilombola perpassa, entre outros fatores, pela valorização de um passado histórico, que reforça a afirmação de uma identidade e o diferencia de outros grupos. Nesse sentido, Jacques D'Adesky salienta que “os traços raciais, religiosos e linguísticos” não garantem a definição da noção de grupo étnico em um determinado local, mas sobretudo “é necessário saber em que proporção esses traços diferenciais dão lugar à tomada de consciência e às reivindicações coletivas de uma determinada identidade”. Para o autor, as reivindicações e a ideologia pela qual ela se expressa só são compreensíveis quando se conhece a história da inserção desse grupo na nação (memória), o grau de crença dos seus membros em sua unidade e a vontade de serem eles mesmos diferentes de todos os demais grupos.<sup>141</sup>

O fato de parte dos membros da comunidade da Rasa não aceitarem inicialmente a estátua de um negro no bairro nos faz pensar em algumas possibilidades. A primeira é de que nem sempre a compreensão das lideranças de um grupo equivale à dos demais membros. O que pode estar evidente para Dona Uia, por exemplo, pode não estar para os demais negros da localidade. A interpretação da figura retratada como Zumbi é um indício de sua postura política e ideológica. No entanto, para parte dos negros da Rasa, o sentimento de “humilhação” causado, segundo eles, pelo representante do poder público, pode ter surgido devido a uma diferente interpretação do significado do monumento. A representação do negro como escravo pode ter sido interpretada como uma subordinação

---

<sup>140</sup> VILLAR, D. “Uma abordagem crítica do conceito de ‘etnicidade’ na obra de Fredrik Barth”. *Mana*, 10 (1), pp. 165-192, 2004.

<sup>141</sup> D'ADESKY, Jacques. *Pluralismo étnico e multiculturalismo: racismos e anti-racismos no Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas, 2009, p. 39.

da população negra, uma ideia de inferioridade dos negros da Rasa em relação aos outros indivíduos da localidade.



**Figura: 1** Escultura em Homenagem ao Quilombo da Rasa  
**Fonte:** Arquivo fotográfico – trabalho de campo, 2012

Uma outra possibilidade de leitura da rejeição dos negros da Rasa perante o monumento estaria relacionada à imposição da escultura, cujo planejamento não foi realizado em conjunto com a comunidade local. Foi uma ação de cima para baixo, tendo em vista que o grupo não protagonizou a escolha do objeto usado para representar a sua história naquele local. Além disso, a imagem representa uma nova forma de uso do espaço público, tendo em vista que ela evocaria a memória da escravidão naquele território. Desse modo, erigir uma estátua negra num território quilombola, apesar de representar uma homenagem da prefeitura de Búzios aos quilombolas de Rasa, não é suficiente para estabelecer um vínculo identitário entre os quilombolas e o monumento. A idealização da representação artística pode não corresponder aos interesses e às necessidades da comunidade remanescente de quilombo. Daí a necessidade de haver esse diálogo para que as ações governamentais possam ir ao encontro dos anseios e das prioridades das

comunidades negras. O bairro da Rasa é um espaço de pertencimento étnico para os quilombolas, não apenas pela referência territorial física mas, sobretudo, pela memória e a história que marcam esses espaços e os remete à ancestralidade africana, escrava.

A estátua negra, localizada na Rasa, assim como outros monumentos inseridos no território de Armação dos Búzios, contribui na demarcação de fronteiras socioculturais e políticas do município. Na leitura do território buziano, é importante considerar o espaço enquanto rede relacional que deveria simbolizar representações coletivas, onde os grupos se identificassem e se reconhecessem, conferindo significados. No entanto, apesar do território ser importante para as relações de pertencimento do grupo, há uma disputa na forma de usos desses espaços, tendo em vista, a insatisfação da comunidade com relação a estátua colocada no território quilombola.

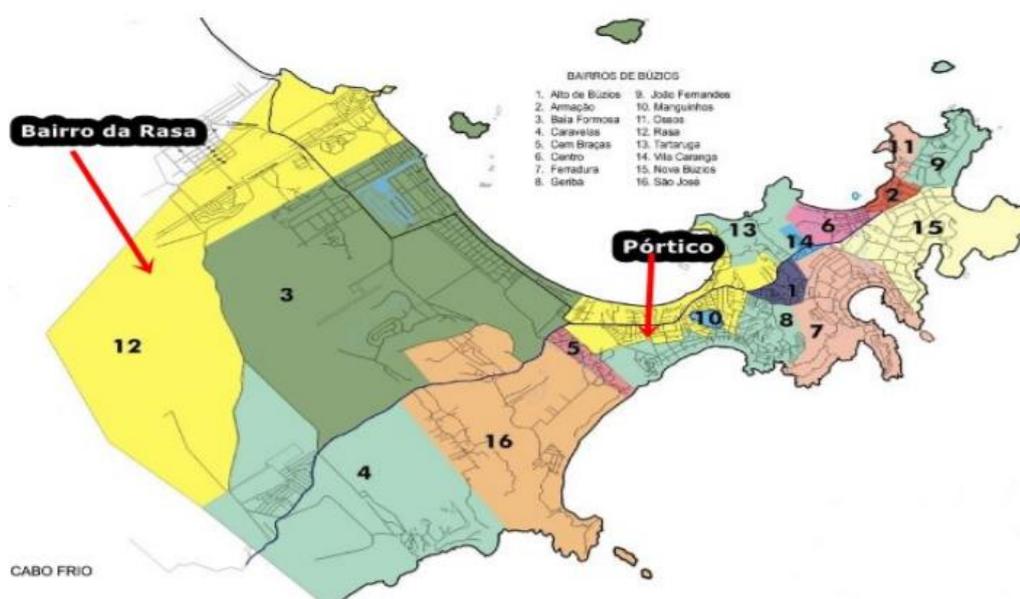
A configuração territorial de Búzios se apresenta pela divisão de dois espaços distintos: península e continente. O espaço peninsular apresenta uma população de nível socioeconômico elevado, composta, inclusive, por estrangeiros. É nesse território, que concentra os empreendimentos turísticos e grande parte do capital estrangeiro, local onde está localizada a estátua de Brigitte Bardot, feita pela escultora Crhistina Motta, inaugurada em 1999. Assim como a escultura do Cruzeiro, a artista também atendeu ao pedido do prefeito Delmires de Oliveira Braga. A atriz francesa visitou a região em 1964, época em que Búzios pertencia ao Terceiro Distrito de Cabo Frio. A orla Bardot, como ficou conhecida a praia principal do centro de Búzios, onde a estátua está localizada, é um dos principais símbolos da cidade. A península é um espaço de invisibilidade negra.



**Figura 2:** Escultura Brigitte Bardot

**Fonte:** [https://christinamotta.com.br/pt\\_BR/esculturas/publicas](https://christinamotta.com.br/pt_BR/esculturas/publicas)

Outro monumento de destaque em Búzios é o Pórtico que dá boas-vindas aos visitantes. A estrutura arquitetônica está localizada na estrada da península e não no continente, onde está situada a entrada da cidade para quem chega ao município por via terrestre. A porção continental corresponde a 82% do território do município. Portanto, a localização do Pórtico de Búzios, conforme apresentado no mapa 2<sup>142</sup>, representando a chegada à cidade, encontra-se na entrada da península, ignorando a trajetória percorrida pela porção continental, virando as costas para a maior parte do território do município, inclusive Rasa.



**Mapa 2:** Localização do bairro de Rasa e o Pórtico dentro do mapa da cidade de Armação de Búzios.

**Fonte:** Plano diretor do uso do solo de Armação dos Búzios, 2002.

Essa organização espacial foi citada pelo ex-secretário de Ordem Pública da cidade de Armação de Búzios, o coronel da PMERJ Ubiratan Angelo, que ocupou o cargo de janeiro de 2009 a fevereiro de 2010. Segundo o ex-secretário:

<sup>142</sup> Secretaria de Planejamento e Urbanismo de Búzios para o Plano Diretor de Uso do Solo-BÚZIOS, 2002 apud BARBOSA, Karen Campos. *Turismo em Armação dos Búzios (RJ/Brasil): percepções locais sobre os problemas da cidade e diretrizes prioritárias de apoio à gestão ambiental*. 2003 (Dissertação de Mestrado em Ciência Ambiental – UFF) p. 20.

A população de Búzios é muito diversificada. Você tem tanto uma conformação geopolítica de Búzios, como características de distribuição de renda, características de geração de trabalho e renda e de relações comunitárias. Essa é a minha percepção. Quando você pergunta a alguém: “Você já foi em Búzios?” As pessoas: “Sim”. Aí vem uma segunda pergunta, que é interessante ser feita e as pessoas geralmente dão a mesma resposta. É uma resposta errada. Você pergunta: “Como é a entrada de Búzios?” Aí a pessoa se reporta ao portal, que é a entrada da Península, onde fica ali o posto da secretaria de turismo, etc. Então todo mundo se refere ali como a entrada de Búzios. Não é. Ali você já entrou em Búzios. Existem três formas de você chegar em Búzios: duas entradas terrestres ou pelo mar. Existe também a quarta forma que é aérea, pelo aeroporto de Búzios. (...) De forma terrestre, ou você entra pelo lado de Tucuns, vindo do primeiro distrito de Cabo Frio, ou vem pelo segundo distrito de Cabo Frio, onde você passa pela entrada de São Pedro da Aldeia, onde você vai entrar por Rasa. (...) Esse é o primeiro ponto da diversidade, das diferenças sócio-culturais de Búzios. Quando você ultrapassa o portal de Búzios, você tem três Búzios diferentes, na minha percepção. Você o lado de Tucuns, onde você tem a praia mais famosa de Búzios que é Geribá. Aquele lado é um lado que eu ousou em dizer que é meio nordestino. Por quê nordestino? Você tem toda a comunidade pesqueira naquele lado, você tem muitas pessoas de origem nordestina, você tem uma comunidade de construção civil e diversos serviços. Você também tem uma população de origem indígena. E por outro lado, a entrada do segundo distrito, a parte de Maria Joaquina, Rasa, você tem a parte negra de Búzios e até as comunidades quilombolas. Você tem duas conformações de origem diferenciada nas duas entradas. (...) E você tem a Península. Você tem menos pessoas da origem tradicional de Búzios. São pessoas que vieram morar em Búzios. Quando você chega na Península, você tem toda uma população modificada. Você tem muita gente que tem casa em Búzios e não mora em Búzios. A entrada turística de Búzios começa na entrada da Península pra frente.<sup>143</sup>

Sabemos que as fronteiras territoriais não são rígidas, que as interações sociais entre os grupos sociais que ocupam diferentes territórios são constantes. No entanto, o território exerce uma importância na construção das identidades das comunidades quilombolas, tendo em vista que:

O território é uma condição essencial porque define o grupo humano que o ocupa e justifica sua localização em determinado espaço. (...) Mas antes de tudo é um espaço comum, ancestral, de todos que têm o registro da história, da experiência pessoal e coletiva do seu povo, enfim, uma instância do trabalho concreto e das vivências do passado e do presente.<sup>144</sup>

<sup>143</sup> Entrevista concedida pelo coronel Ubiratan Angelo, no dia 1/09/2018, na cidade do Rio de Janeiro/RJ.

<sup>144</sup> ANJOS, R. S. A.; CYPRIANO, A. *Quilombolas: tradições e cultura da resistência*. São Paulo: Aori/Petrobrás, 2006, 49.

A relação das comunidades quilombolas com o território, tanto no sentido funcional quanto no sentido simbólico do termo<sup>145</sup> – tendo em vista que tais grupos exercem domínios sobre seus espaços, realizando funções e produzindo significados –, contribui na singularidade cultural de cada grupo, bem como nas reivindicações políticas em relação ao território que ocupam.

No dia 20 de novembro de 2014, outro monumento foi inaugurado no bairro da Rasa em homenagem à população quilombola. A estátua foi esculpida pelo artista plástico da Região dos Lagos, Gilmário Santana, e fixada na Praça Quilombola, construída na região do bairro da Rasa, conhecida como Praia da Gorda. A obra retrata uma mulher de etnia banto, simbolizando todos os africanos que desembarcaram no território no período do tráfico ilegal.

No dia 12 maio de 2018, a prefeitura da cidade de Armação de Búzios, sob a administração do prefeito André Granado, inaugurou um monumento na Praça Quilombola, na Praia da Gorda, no bairro Rasa. (figura 3) O busto, que representa uma mulher africana de etnia banto, foi esculpido à mão, pelo artista local Gilmário Santana, em uma pedra bruta extraída em São Pedro da Aldeia. A escultura representou o primeiro monumento do projeto Museu a Céu Aberto, que tinha o propósito de demarcar a Rota da Escravatura em Búzios.<sup>146</sup> A escolha do bairro da Rasa para a localização da escultura não foi aleatória, já que a região representa um dos principais pontos de desembarque do tráfico de escravos no século XIX após a proibição em 1831.

---

<sup>145</sup> HAESBAERT, Rogério. *O mito da desterritorialização: Do “fim dos territórios” à multiterritorialidade*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

<sup>146</sup> A ideia do Museu a Céu Aberto colocaria Búzios no calendário de visitação da cultura afro-brasileira. Esta iniciativa seria a primeira do Brasil a constar do "Inventário dos Lugares de Memória do Tráfico Atlântico de Escravos e da História dos Africanos Escravizados no Brasil", um dos projetos que a UNESCO desenvolve ao redor do mundo para o resgate e a preservação do patrimônio histórico-cultural.



**Figura 3:** Monumento (Praça Quilombola)  
**Fonte:** Foto Zilma Cabral (Folha de Búzios)

Mais uma vez, a inscrição de um monumento no território quilombola foi realizada de cima pra baixo, sem a participação da comunidade nesse processo. Os quilombolas de Rasa não aprovaram o busto por não terem qualquer tipo de identificação com a imagem. O questionamento dos quilombolas foi o fato de não terem sido consultados para a escolha do local onde seria inaugurado o monumento e a escolha da figura que representaria seus ancestrais. Os monumentos de Búzios nos possibilitam perceber como os espaços estão ligados às representações coletivas e como o modo de organização espacial sinalizam relações de poder. Os monumentos manifestam, simbolicamente, um corte social entre os que detêm o poder e os excluídos.<sup>147</sup> É nesse território contraditório que os negros e negras da Rasa constroem sua identidade quilombola, transitando por conflitos, negociações, táticas, resistência, e na afirmação de sua ancestralidade, religiosidade e identidade étnica.

---

<sup>147</sup> D'ADESKY. Jacques. Op. cit., pp.119-131.

## CAPÍTULO II

### IDENTIDADE QUILOMBOLA: AUTODEFINIÇÃO E REIVINDICAÇÃO DOS DIREITOS CONSTITUCIONAIS

(...) então política se faz com mando. No dia que quilombo, e aí mais do que quilombo... no dia em que a quessa racial, né? Porque quilombo é uma pauta negra no Brasil. A gente tem inúmeras pautas negras, todas massacradas, pisoteadas pelo racismo institucional.(...) <sup>148</sup>

As comunidades remanescentes de quilombo <sup>149</sup> são formadas por atores sociais que revelam, em suas ações políticas, práticas culturais e narrativas orais, a construção de identidades próprias que tem como referencial comum a ancestralidade escrava. Localizadas em diferentes regiões do território nacional, essas comunidades ganharam maior visibilidade na década de 1970, quando representantes do movimento negro, <sup>150</sup> além de se reapropriarem do termo *quilombo* enquanto representação política e ícone de luta contra a discriminação racial, incluíram a questão das terras quilombolas entre as propostas que foram levadas para a Assembleia Constituinte. <sup>151</sup> O resultado desse processo de luta foi o reconhecimento do direito ao território e a garantia da titulação definitiva da terra para essas comunidades através da promulgação do Artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias em 1988, como uma das políticas de reparação à escravidão africana no Brasil. A proposta deste capítulo é compreender o processo de construção da

<sup>148</sup> Entrevista de Ronaldo dos Santos, concedida à Ione do Carmo, 7/09/2018.

<sup>149</sup> Também denominadas terras de preto, comunidades negras, mocambos, quilombo, de acordo com a sua localização nas regiões brasileiras.

<sup>150</sup> Uma das principais referências da definição do termo “movimento negro” utilizadas nos artigos acadêmicos é a do historiador Joel Rufino dos Santos, que diz: “Todas as entidades, de qualquer natureza, e todas as ações, de qualquer tempo, aí compreendidas mesmo aquelas que visavam à autodefesa física e cultural do negro, fundadas e promovidas por pretos e negros (Utilizo preto, neste contexto, como aquele que é percebido pelo outro; e negro como aquele que se percebe a si). *Entidades religiosas como terreiros de candomblé, por exemplo, assistenciais como as confrarias coloniais, recreativas, artísticas, culturais e políticas; e ações de mobilização política, de protesto antidiscriminatório, de aquilombamento, de rebeldia armada, de movimentos artísticos, literários e ‘folclóricos’ – toda essa complexa dinâmica, ostensiva ou invisível, extemporânea ou cotidiana, constitui movimento negro*”. SANTOS, Joel Rufino dos. *Movimento negro e crise brasileira, atrás do muro da noite: dinâmica das culturas afro-brasileiras*. Brasília: Ministério da Cultura/Fundação Cultural Palmares, 1985, p. 287. Para além da definição, de caráter mais genérico de Rufino, encontramos outras definições mais restritas, que têm como base um “movimento social que tem como particularidade a atuação em relação à questão racial, como considera Amilcar Araújo Pereira. PEREIRA, Amilcar Araújo. “*O mundo negro*”: *a formação do movimento negro contemporâneo no Brasil (1970-1995)*. Tese (Doutorado em História). Niterói: UFF, 2010, p. 81.

<sup>151</sup> O movimento negro esteve diretamente relacionado às conquistas da população negra nas décadas de 1970 e 1980. O Congresso “O Negro e a Constituinte”, organizado pelo Movimento Negro Unificado (MNU) em Brasília em 1986, antecedeu à Constituinte, colocando em pauta algumas propostas voltadas para a garantia de direitos da população negra, como a criminalização do racismo e a regularização das terras de quilombo. (PEREIRA, Amilcar, 2010: 222-223)

identidade quilombola das comunidades remanescentes de quilombo, partindo da apropriação do termo *remanescente de quilombo*, definida no âmbito das políticas de Estado e dos movimentos sociais.

## 2.1. Artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias

Os avanços alcançados na Constituição de 1988 no que se refere aos direitos das populações negras rurais foram decorrentes de um processo de luta iniciado na década de 1970 pelo movimento negro. O trintênio iniciado na década de 1970 corresponde à fase do movimento negro no Brasil<sup>152</sup> chamado por Amauri Mendes Pereira de “período da luta pela consciência negra”, marcado pela necessidade da construção de uma consciência coletiva, associada à valorização e à importância do negro na sociedade brasileira, bem como à reivindicação pela busca da melhoria da situação socioeconômica dessa população.<sup>153</sup> A fase do movimento negro iniciada na década de 1970, também chamado de “movimento negro contemporâneo”, segundo Petrônio Domingues (2007) e Amauri Mendes Pereira (2008), distingue-se das fases anteriores pela atuação das organizações e entidades lideradas por militantes negros contra o racismo e pelos direitos da população negra.<sup>154</sup>

Em fins da década de 1970, no bojo do processo de redemocratização do Brasil iniciado em 1974, ascendem movimentos populares, sindicais e estudantis. Foi nesse momento que ocorreu a reestruturação das lideranças negras após o regime civil-militar iniciado com o golpe de Estado de 1964. Algumas mobilizações de lideranças negras foram realizadas ao longo da década de 1970, como a criação do Grupo Palmares em 1971 em Porto Alegre<sup>155</sup>, fundamental para o processo de construção do MNU – Movimento

---

<sup>152</sup> A militância do Movimento Negro antecede a década de 1970 e se apresenta de forma plural, através de várias organizações negras que atuaram no campo político na luta contra a discriminação racial em temporalidades diferentes. Dentre as diversas organizações, podemos destacar a Frente Negra Brasileira, que surgiu na década de 1930 em São Paulo, o Teatro Experimental do Negro, que atuou na década de 1940 e o MNU, que teve seu início na década de 1970 e mantém ativo até os dias atuais. O MNU se destaca e ganha protagonismo no cenário nacional, principalmente em razão dos intelectuais que estiveram na composição de sua formação inicial.

<sup>153</sup> CUNHA Jr., Henrique. *Movimento de Consciência Negra na década de 1970*. In: Educação em debate. Ano 25. V.2., nr. 46, 2003.

<sup>154</sup> PEREIRA, Amílcar. Op. cit., p. 89.

<sup>155</sup> O Grupo Palmares foi formado em 1971 por seis universitários negros, dentre eles, Ilmo da Silva e Antônio Carlos Côrtes. Foi durante as reuniões do grupo que surgiu a proposta de criar uma data comemorativa em confrontação ao dia 13 de maio, dia da abolição da escravidão. A data que marca a morte de Zumbi dos Palmares, 20 de novembro, foi escolhida durante as discussões do grupo. Os fundadores do movimento gaúcho encerraram as atividades do grupo em fins da década de 1970, por concluírem que o

Negro Unificado<sup>156</sup>, que surgiu em 1978 e marcou o retorno do movimento negro organizado no cenário político brasileiro.<sup>157</sup> Os anos que seguiram a fundação do MNU foram marcados pelo surgimento de vários grupos e organizações antirracistas em todo o país. Além das inúmeras organizações surgidas na década de 1980, a atuação de intelectuais negros do meio acadêmico e político, ligados ao movimento negro, como Carlos Alberto Oliveira dos Santos<sup>158</sup>, Abdias Nascimento<sup>159</sup>, foi importante para o fortalecimento do movimento e para que o projeto fosse bem-sucedido. O MNU, bem como os demais grupos que se formaram em torno dele, denunciou o “mito da democracia racial” e o racismo. Por outro lado, destacou o afro-centrismo e o quilombismo como elementos significativos para a construção de uma identidade negra.

Na década de 1980, os líderes do movimento negro ainda não tinham a dimensão do grande número de comunidades quilombolas existentes no Brasil, mas fizeram articulações, juntamente com as lideranças quilombolas conhecidas naquele momento<sup>160</sup>,

---

objetivo do movimento já havia sido alcançado. Em seguida, a causa foi assumida pelo Movimento Negro Unificado (MNU), que, com base nas pesquisas dos gaúchos, oficializou a data. Em 1978, o escritor paulista Osvaldo de Camargo, em um evento realizado pelo MNU, em Salvador, propôs que 20 de novembro fosse o Dia da Consciência Negra. Outras entidades foram fundadas ao longo da década de 1970, como o Centro de Cultura e Arte Negra e o grupo de teatro Evolução no ano de 1972 em São Paulo, Sociedade de Intercâmbio Brasil-África (Sinba) no ano de 1974 e Instituto de Pesquisas da Cultura Negra (IPCN) no ano de 1975 no Rio de Janeiro, Núcleo Cultural Afro-Brasileiro no ano de 1976 em Salvador, dentre outros.

<sup>156</sup> O MNU foi fundado no dia 18 de junho de 1978 e teve seu lançamento oficial na realização do ato público de protesto contra o racismo realizado nas escadarias do Teatro Municipal de São Paulo no dia 7 de julho de 1978. No dia 13 de março de 2018, durante a Marcha de Abertura do Fórum Social Mundial, Salvador, Bahia, o MNU abriu a celebração dos 40 anos de luta contra o racismo e pela vida. Em 7 de julho de 2018, em comemoração aos 40 anos de fundação do MNU, aconteceu em São Paulo a “Caminhada: MNU 40 anos contra o racismo.”.

<sup>157</sup> DOMINGUES, Petrônio. *Movimento negro brasileiro: alguns apontamentos históricos*. In: Revista Tempo 23, março/2007.

<sup>158</sup> Mais conhecido como Caó no meio político e no movimento negro, filiou-se ao PDT em 1981, a convite de Leonel Brizola, quando era presidente do Sindicato dos Jornalistas Profissionais do Rio de Janeiro. Em sua primeira eleição em 1982, obteve a segunda suplência na Câmara dos Deputados. Em 1987 foi empossado como deputado federal constituinte, um dos poucos negros a participar da construção da atual Constituição Federal Brasileira. Foi o responsável pela inclusão na Constituição do inciso que estabelece que RACISMO É CRIME INAFIANÇÁVEL E IMPRESCRITÍVEL, posteriormente regulamentado pela Lei 7.716/89, também de sua autoria, conhecida como Lei Caó.

<sup>159</sup> Co-fundador do Movimento Negro Unificado em 1978, Abdias também atuou como membro co-fundador do Conselho Deliberativo do Memorial Zumbi, criado em 1980. Tornou-se amigo de Leonel Brizola no exílio, sendo juntamente com este um dos fundadores do Partido Democrático Trabalhista (PDT) em maio de 1980. Escolhido vice-presidente do partido em 1981, no ano seguinte retornou definitivamente ao Brasil. Também fundador da Secretaria do Movimento Negro do PDT, em novembro de 1982 concorreu à Câmara dos Deputados pelo Rio de Janeiro, obtendo a terceira suplência da legenda. Com a vitória de Leonel Brizola para o governo do Rio naquele mesmo pleito e a nomeação do deputado José Maurício para a Secretaria Estadual de Minas e Energia, Abdias Nascimento assumiu em março de 1983 uma cadeira na Câmara, tornando-se membro titular da Comissão de Relações Exteriores e suplente da Comissão de Educação e Cultura.

<sup>160</sup> Já havia uma mobilização por parte das lideranças das comunidades negras rurais, sobretudo no Maranhão e no Pará.

que ganharam proporções nacionais na luta pelos direitos quilombolas e serviram de referência para as comunidades que emergiriam nos anos seguintes, tanto no âmbito rural quanto no urbano. Nesse sentido, a atuação de Mundinha Araújo, militante e fundadora do Movimento Negro no Maranhão, exemplifica bem essa questão. Mundinha esteve ao lado das comunidades negras rurais do Maranhão ao tomar conhecimento dos conflitos fundiários existentes nesses territórios. Mundinha também foi uma das fundadoras do Centro de Cultura Negra do Maranhão (CCN), entidade que realizou em 1986 em São Luís do Maranhão, articulado com outras entidades como o Centro de Estudos de Defesa do Negro (Cedenpa) e a Associação Afro-Brasileira do Rio de Janeiro, o I Encontro de Comunidades Negras Rurais do Maranhão.<sup>161</sup> Esse evento, que teve como tema principal “O negro e a Constituição”, suscitou um espaço de debate e elaboração de propostas sobre a criminalização do racismo e a regularização das terras quilombolas. No mesmo ano, o MNU organizou a Convenção Nacional do Negro pela Constituinte, realizada em Brasília nos dias 26 e 27 de agosto. A matéria *Movimento negro faz propostas à Constituinte* foi publicada no Jornal “Folha de São Paulo”, de 8 de novembro de 1986. Segundo a publicação:

A entidade publicou ontem o documento final que reúne contribuições de 580 entidades negras e grupos atuantes do Movimento Negro, enviadas à “Convenção Nacional do Negro pela Constituinte”, realizada em Brasília nos dias 26 e 27 de agosto passado. A convenção contou com a participação de 185 representantes de 63 entidades, de dezesseis estados.<sup>162</sup>

De acordo com o depoimento de Ronaldo dos Santos, um dos líderes do Quilombo Campinho da Independência em Paraty-RJ, em um dos encontros anuais que ocorrem no dia 20 de novembro na comunidade, ouviu pela primeira vez através da roda de conversa com Abigail Páschoa<sup>163</sup>, Neusa Gusmão<sup>164</sup> e Valentim Conceição<sup>165</sup>, as articulações do

<sup>161</sup> FIABANI, Adelmir. *Os novos quilombos: luta pela terra e afirmação étnica no Brasil (1988-2008)*. Tese (Doutorado em História). São Leopoldo: UNISINOS, 2008, p. 134

<sup>162</sup> Jornal Folha de São Paulo, 8/11/1986. Disponível em: <<http://www2.senado.leg.br/bdsf/item/id/115567>>. Acesso em 15 de abril de 2017.

<sup>163</sup> Abigail Paschoa Alves de Souza é militante do movimento negro e foi assessora da governadora Benedita da Silva em 2002. Abigail teve uma participação fundamental na organização política da Comunidade Campinho da Independência. Segundo depoimento de Ronaldo dos Santos concedido a Thais Pinheiro: “Ela é militante do movimento negro do Estado do Rio de Janeiro. Militou no PCN, movimento de mulheres negras, ela é uma ativista e trabalhou muito com a gente essa questão da autonomia. Ela falava para nunca deixar as pessoas se aproveitarem de nós, e o Campinho era a bola da vez. Foi o primeiro quilombo titulado, um dos primeiríssimos do Brasil. O Campinho era muito procurado e recorrido”. Ver PINHEIRO, Thais Rosa. *Turismo étnico e a Construção das Fronteiras étnicas: o caso do Quilombo do Campinho da Independência, Paraty, Rio de Janeiro*. Dissertação (Mestrado em Memória Social) Rio de Janeiro: UNIRIO, 2015, p. 47.

movimento negro com três comunidades quilombolas em diferentes localidades do Brasil, que foram referência na construção das propostas que resultaram no Artigo 68 ADCT:

Naquele dia, eu ouvi a Abigail falando que no período pré-constituinte havia vários grupos de trabalho para discutir vários temas. Temas importantes pro processo constituinte. Foi criado um GT pra discutir a questão negra e aí, eu acho, um sub-GT, que ficou responsável por pensar a questão quilombola. Porque naquele momento já se sabia que existia alguns quilombos no Brasil, que eles pensavam que era muito pouco. Aí Abigail disse que três quilombos serviram de estudo de caso pra criação do artigo 68, que foi Campinho da Independência, que tinha recentemente sido cortada pela BR-101, Alcântara, do Maranhão, por causa da instalação da base de lançamento espacial e quilombo de Calunga, em Goiás, por causa da instalação de pequenas centrais hidrelétricas, que também vivia numa tensão. Então esses três quilombos viraram estudos de caso para subsidiar o artigo constitucional que pudesse pensar o direito dessas comunidades. Então eu não sabia que o Campinho aparecia nesse período pré-artigo 68, mas segundo esse relato, sim.<sup>166</sup>

Dentre as várias reivindicações presentes no documento produzido durante a Convenção Nacional do Negro pela Constituinte (CNNC) em 1986, o item 2 do artigo IX tratou dos direitos das comunidades negras urbanas e rurais do Brasil: *Será garantido o título de propriedade da terra às Comunidades Negras Remanescentes de quilombos, quer no meio urbano ou rural.*<sup>167</sup> Essa proposta culminou no Artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias - ADCT de 1988, que afirmava: “Aos remanescentes das comunidades de quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos.”<sup>168</sup> É interessante notar que na versão final não restringe a localização das comunidades, como mencionado na proposta CNNC de 1986, que definia que as comunidades quilombolas encontravam-se no “meio urbano ou rural”. Ao suprimir essa informação, o artigo 68 permitiu contemplar todas as comunidades negras remanescentes de quilombos, independente da sua localidade como, por exemplo, a comunidade remanescente de quilombo da Marambaia, localizada em uma restinga no litoral sul do Estado do Rio de Janeiro.

<sup>164</sup> Neusa Maria Maria Mendes de Gusmão é antropóloga e realizou pesquisa sobre a Comunidade Campinho da Independência.

<sup>165</sup> Valentim Conceição é quilombola da Comunidade do Campinho da Independência. Foi representante do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Paraty.

<sup>166</sup> Entrevista concedida por Ronaldo dos Santos no Rio de Janeiro, em 7 de setembro de 2018.

<sup>167</sup> Documento final elaborado pela Convenção Nacional do Negro pela Constituinte, registrado no 1º Ofício de Brasília, no dia 17 de outubro de 1986. Disponível em: <<http://www.institutobuzios.org.br/documentos/CONVEN%C3%87%C3%83O%20NACIONAL%20DO%20NEGRO%20PELA%20CONSTITUTINTE%201986.pdf>>. Acesso em 28 de maio de 2018.

<sup>168</sup> Capítulo III. Título VIII. Da Ordem Social. Da educação, da cultura e do desporto. Seção II. Da cultura. Artigo 216, **Constituição do Brasil**. Rio de Janeiro: Editora Auriverde, 2004, p. 124.

A partir dessa normatização, surge a necessidade de repensar o conceito do termo *quilombo*, tendo em vista a inadequação da definição tradicional para caracterizar as comunidades quilombolas do presente. Da mesma forma que o termo *remanescentes*, de acordo com José Maurício Arruti, “também surge para resolver a difícil relação de continuidade e descontinuidade com o passado histórico, em que a descendência não parece ser um laço suficiente.”<sup>169</sup> Assim, a releitura do termo *quilombo* apresentada no artigo 68 do ADCT a fim de contemplar a diversidade histórica e sociocultural das inúmeras comunidades negras existentes em todo território nacional se fez necessária. A associação da palavra *remanescente* ao termo *quilombo* possibilitou adequar à realidade dos quilombos contemporâneos, que não estaria, necessariamente, relacionada aos quilombos históricos. Desse modo, a inclusão do termo *remanescente* contribui para evitar generalizações e o enquadramento desses grupos em características predefinidas, sem levar em consideração os novos valores culturais.<sup>170</sup> Nesta perspectiva, definir critérios rígidos de identificação de tais comunidades por parte do Estado, de forma verticalizada, fatalmente incorreria no erro de não eleger todos os grupos que pleiteassem o reconhecimento de sua identidade quilombola. Portanto, a identidade quilombola, de acordo com a legislação, parte da autodefinição de cada comunidade enquanto *remanescente de quilombo*. A autoatribuição é entendida como um elemento gerador de identidade de tais grupos sociais, sendo um ponto de partida para que sejam contemplados pela lei reparadora de danos históricos.<sup>171</sup>

O deslocamento do significado original do conceito de quilombo, de matriz colonial, para um campo mais amplo, atende à realidade histórica das populações negras rurais da contemporaneidade. Considerando a ideia de que o conceito articula-se a determinado contexto, sobre o qual também pode-se atuar tornando-o compreensível e que a partir de um conceito pode-se pensar a realidade histórica,<sup>172</sup> o estudo das comunidades remanescentes de quilombos permite que se tome como ponto de partida a reflexão sobre o aspecto conceitual desta categoria social. Assim, é importante destacar que o que está em

---

<sup>169</sup> ARRUTI, José Maurício. *Mocambo: antropologia e história do processo de formação quilombola*. Bauru-SP: Edusc, 2006, p. 81-82.

<sup>170</sup> Idem.

<sup>171</sup> ALMEIDA, Alfredo. *Quilombos: sematologia face a novas identidades*. In: Frechal – Terra de preto, quilombo reconhecido como reserva extrativista. São Luis: SMDDH/CCN-PVN, 1996, p. 17.

<sup>172</sup> KOSELLECK, Reinhart. *Uma história dos conceitos: problemas teóricos e práticos*. Estudos Históricos. Rio de Janeiro, vol. R, n. 10, 1992, p. 136.

questão na ressemantização do termo *quilombo* não é, necessariamente, a descendência desses grupos com os escravos fugidos até 1888. Uma nova interpretação revela:

(...) [o termo *quilombo*] não se refere a resquícios 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 desenvolvem práticas cotidianas de resistência na manutenção e reprodução de seus modos de vida característicos e na consolidação de um território próprio. A identidade desses grupos também não se define pelo tamanho e número de seus membros, mas pela experiência vivida e as versões compartilhadas de sua trajetória comum e da continuidade enquanto grupo.<sup>173</sup>

Nesse sentido, a relação entre memória e a identidade forjada no interior das comunidades quilombolas da atualidade se apresenta como um elemento fundamental na legitimação de suas lutas políticas. Considerando que a memória é um instrumento de construção “do sentimento de identidade tanto individual como coletiva, na medida em que ela é também um fator extremamente importante do sentimento de continuidade e de coerência de uma pessoa ou de um grupo em sua reconstrução de si”<sup>174</sup>, a reapropriação da categoria *quilombo* implica em representações do passado à medida que “as preocupações do momento constituem um elemento de estruturação da memória”.<sup>175</sup> Assim, as lutas políticas das comunidades remanescentes de quilombos podem comportar diferentes vias, podendo estar alicerçadas na memória familiar de uma ancestralidade escrava, nos conflitos fundiários do tempo presente ou, ainda, em outras bases legítimas, não se resumindo apenas na interpretação idealizada dos quilombos históricos. A atualização da ideia de quilombo contempla a diversidade da formação desses grupos:

Muitas das comunidades negras – reconhecidas hoje como comunidades remanescentes de quilombos – são na verdade, remanescentes de senzalas, posto que o seu acesso à terra (como posse coletiva) teve relação direta à doação feita pelo antigo escravocrata aos ascendentes daquela comunidade. Vale dizer: não foi a fuga o elemento definidor da comunidade, foi sua permanência em áreas antes pertencentes a um fazendeiro.<sup>176</sup>

<sup>173</sup> O'DWYER, Eliane Cantarino (org.) *Terra de Quilombos*. Rio de Janeiro. ABA – Associação Brasileira de Antropologia, julho de 1995. In: Relatório de Identificação da Comunidade Remanescente de Quilombo São José da Serra – Santa Isabel do Rio Preto, Valença, RJ, p.2.

<sup>174</sup> POLLAK, Michel. Op. cit., 1992, p. 204.

<sup>175</sup> Idem.

<sup>176</sup> MOTTA, Márcia. *Brecha negra em livro branco: artigo 68, remanescentes de quilombo e grilagens no Brasil*. In: Usos do passado – XII Encontro Regional de História – ANPUH – RJ, 2006.

O processo de construção do quilombo Sacopã, localizado na Lagoa Rodrigo de Freitas, bairro situado na Zona Sul do município do Rio de Janeiro, ilustra bem a diversidade da formação dos quilombos contemporâneos. A comunidade ocupa território de cerca de 18 mil m<sup>2</sup> no bairro que possui o terceiro m<sup>2</sup> mais caro da cidade, o que resultou em diversas tentativas de expulsão da comunidade devido a especulação imobiliária, dentre elas a ocorrida na década de 1960. José Luiz Pinto, quilombola da comunidade de Sacopã, em entrevista ao site G1:

Houve a forte remoção nos anos 1960, quando tiraram a maioria dos favelados daqui. Tínhamos que tomar um rumo, porque na época não tínhamos documento. Começamos a bolar uma forma para nossa permanência. Por eu ser o caçula, consegui dar o maior avanço em escolaridade e vim descobrir na Justiça uma coisa chamada usucapião.<sup>177</sup>

A comunidade não teve sucesso no processo de regularização do território por usucapião, que se arrastou por mais de 30 anos. Ameaçada de ser removida pelas imobiliárias e construtoras que tinham interesse na área, a família Pinto, diante do agravamento do conflito, decidiu acionar o estado para reconhecê-los como remanescentes de quilombo. A Fundação Cultural Palmares conferiu legitimidade ao Quilombo de Sacopã em 2004, quando certificou a comunidade, que se autodeclarou quilombola. Os moradores da comunidade se apoiam na narrativa da descendência do “patriarca” Manoel Pinto Jr., que teria chegado à região no final da década de 1920, oriundo de Nova Friburgo. A memória construída pelos membros da família Pinto sobre a ancestralidade escrava remete aos anos finais do século XIX, quando os pais de Manoel Pinto Jr., Manoel Pinto e Maria do Carmo, teriam migrado para os arredores de Sacopã. Os atuais integrantes da família Pinto acreditam que o casal se refugiou nos morros da Lagoa para fugir da condição de escravizados em Nova Friburgo. No RTID produzido sobre a comunidade, não existem fontes escritas nas quais comprovem essa versão, que é a principal referência histórica e identitária sobre o passado comum dos moradores do quilombo de Sacopã.<sup>178</sup> Para Maurício Jorge Reis, diretor do Departamento de Proteção ao Patrimônio Afro-Brasileiro da Fundação Cultural Palmares:

<sup>177</sup> Artigo *Quilombo Sacopã resiste há 105 anos em meio a prédios e mansões na Lagoa*, publicado no site G1 em 11.05.2018. Disponível em: <<https://g1.globo.com/rj/rio-de-janeiro/noticia/quilombo-sacopa-resiste-ha-105-anos-em-meio-a-predios-e-mansoes-na-lagoa-video.ghtml>>. Acesso em 12 de março de 2019.

<sup>178</sup> SOUZA, Miriam Alves de; FARINA, Renata Neder. *Família Sacopã: identidade quilombola e resistência ao racismo e à especulação imobiliária na Lagoa, Rio de Janeiro*. In: O'DWYER, Eliane Cantarino. O fazer antropológico e o reconhecimento de direitos constitucionais. Rio de Janeiro: E-papers, 2012, pp. 147-190.

O conceito de quilombo como um local onde os escravos fugidios se agrupavam não se aplica mais. Agora, se um grupo com presunção de ancestralidade escrava reivindica a condição de quilombolas, nós concedemos o título, pois muitas comunidades se deslocaram em razão do agronegócio, e, no caso do Sacopã, da especulação imobiliária.<sup>179</sup>

Portanto, a comprovação através de documento histórico da relação dos moradores da comunidade de Sacopã com aqueles que apresentaram resistência ao sistema escravista não foi uma exigência para legitimar a luta pelo território ocupado. O que pesou, no caso de Sacopã, foi a autoafirmação da identidade quilombola que tem como base a memória ancestral forjada pelos moradores da comunidade, a história de resistência construída a partir das necessidades e interesses do presente, que se tornou a principal ferramenta de reconhecimento de seus direitos constitucionais.

A construção de uma memória ancestral se tornou a principal ferramenta de legitimação da identidade quilombola do grupo. O processo de construção da identidade quilombola implica no enquadramento das comunidades negras contemporâneas a um campo composto por novas subjetividades. Ao iniciarem suas ações, essas comunidades se vêem diante de uma força **centrípeta**, na necessidade de afirmar elementos identitários que possibilitem se localizar dentro do coletivo quilombola, possibilitando, assim, que tais comunidades possam pleitear a certificação e reivindicar a titulação do território ocupado. Esse movimento da comunidade quilombola ao coletivo implica no exercício de ajustes, que nem sempre se dá de forma confortável. Ele pode acarretar na tentativa de corresponder a uma idealização do que se espera da sociedade e dos movimentos sociais – por exemplo, do que seja um quilombo, ocasionando conflitos internos. É nesse movimento inicial que as principais lideranças, responsáveis pelas primeiras ações de reconhecimento da identidade do grupo, enfrentam o desafio de desvincular os mais velhos da noção estigmatizada do conceito de “quilombola” e no convencimento sobre a importância da apropriação do novo conceito do termo “quilombo”. Essa questão é elucidada quando ouvimos a experiência de Ivone Benardo<sup>180</sup>:

---

<sup>179</sup> Artigo “Área da lagoa Rodrigo de Freitas pode ser de Remanescentes de Quilombo, publicado em 9 de março de 2019, no site da Fundação Cultural Palmares. Disponível em: <<http://www.palmares.gov.br/?p=4062>>\_. Acesso em 12 de março de 2019.

<sup>180</sup> Ivone Mattos é presidente da ACQUILERJ, fundada em 2003 e composta por lideranças das comunidades remanescentes de quilombo do Rio de Janeiro. A ACQUILERJ tem como uma das funções dar assistência a novas comunidades para iniciar o processo de reconhecimento.

Os mais velhos da comunidade conheciam a história de Maria Conga, só que eles tinham muito medo de falar que eram quilombolas, que era remanescente de quilombo. Até porque eles tinham aquele pensamento de que: “Ah, eu vou falar que sou quilombola e voltar pro tempo da escravidão”, entendeu? Esse tipo de esclarecimento que eles não tinham. Aí a gente começou, através da Associação um trabalho dentro da comunidade falando das políticas(...) Aí a gente começou a fazer esse esclarecimento com eles.<sup>181</sup>

Em uma outra via, dentro do movimento de construção de suas identidades, as comunidades quilombolas se deparam com a força **centrífuga**, onde, através do contato com os outros, iniciam um processo de representações e produção de subjetividades individualizadas a partir das diferenças. O processo de singularização desses grupos implica no afastamento de certas generalizações, que podem ser momentâneas, para definir suas fronteiras culturais, através de agenciamentos coletivos.

Nessa perspectiva, o conceito de *quilombola* também é ressignificado. A identidade quilombola, que é construída nesse movimento de forças centrípetas e centrífugas – onde ora leva as comunidades quilombolas para fora, ora as mantém no centro – é constituída de elementos que são comuns dentro do conjunto de comunidades quilombolas, mas também por elementos particulares que lhes confere uma marca própria. Dessa forma, ao mesmo tempo que tende a assumir um caráter que espelha o modelo de identidade constitucional, definida no âmbito das políticas do Estado e dos movimentos sociais, configura-se através de elementos próprios, reconhecendo sua singularidade. Assim, essa construção reverbera nas diferentes narrativas dos quilombolas sobre suas identidades. Para Ronaldo dos Santos, da Comunidade Quilombola Campinho Independência, Paraty-RJ, a identidade quilombola está relacionada com o sentimento de resistência política e com a ideia de quilombo enquanto um lugar de acolhimento:

Ser quilombola pra mim é estar num espaço de integração de um grupo social e que representa a resistência a um sistema. Antigamente era a escravidão. Hoje, há outras formas de escravização. Mas o quilombo é um lugar de abrigo, né? Quilombola é mais vulnerável fora do quilombo do que dentro do quilombo. Quilombo é esse lugar que abriga.<sup>182</sup>

<sup>181</sup> Ivone Mattos Bernardo. Entrevista concedida na cidade de Magé/RJ, em 11/04/2016.

<sup>182</sup> Entrevista de Ronaldo dos Santos concedida em 7 de setembro de 2018 na cidade do Rio de Janeiro. Ronaldo é o atual presidente da Associação de Moradores da Comunidade Quilombola Campinho da Independência. Integra a Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (Conaq).

Para Elias dos Santos, da comunidade quilombola de Preto Forro, Cabo Frio-RJ, a identidade quilombola está relacionada com a ancestralidade escrava, mas também envolve relações de poder e luta por direitos:

Pra mim, ser quilombola é segmento de uma tradição dos antepassados. Aquilo tudo que eles deixaram de reconhecimento, de luta, de história do Brasil que foi construído praticamente pelos negros, e quer dizer... Hoje a gente se sente até ameaçado... a gente acredita que aqueles que moram na sua área quilombola e têm aquele desejo, aquele reconhecimento e a vontade, ele acaba sendo privilegiado, mas no mesmo instante ele acaba passando por barreiras de governo, de pessoas que entram, que têm, abaixo de Deus, um poder nas mãos, mas que eles não querem que essa pessoa tenha autonomia, que seja igualdade. Nós precisamos ter igualdade.<sup>183</sup>

Na definição de Dona Uia, da comunidade da Rasa, Búzios-RJ, na identidade quilombola está presente a memória da escravidão, que é recorrente nos depoimentos dos descendentes de escravizados, como os registrados por Hebe Mattos e Ana Rios ao investigarem a memória que descendentes de escravizados do Vale do Paraíba tinham do cativeiro e do pós-abolição.<sup>184</sup> O depoimento de Dona Uia demonstra a presença da memória familiar sobre a escravidão. Grande parte das lembranças de Dona Uia é sobre os antepassados, que na região do Antigo Cabo Frio têm origem nas histórias contadas pela sua mãe, Dona Eva Maria de Oliveira da Conceição, neta de escravos, que aos 109 anos de idade relata com lucidez os acontecimentos. Tendo como principal referência os relatos de sua mãe, para Dona Uia:

Ser quilombola é um povo que veio da África, que foi um povo sofrido, que viveu na senzala, depois fez o quilombo, onde reuniu os quilombolas. Depois acabou a escravidão, quer dizer que ficou aquele povo de origem africana. Então eles são quilombolas, porque viviam no quilombo. Hoje, nosso povo ainda continua no mesmo lugar. A origem que vem lá de trás. Então a gente se considera quilombola, porque nós viemos de lá, povo sofrido, como minha avó. Ela nasceu na senzala, minha avó, mãe da minha mãe. Ela tinha 10 anos. Quer dizer que aqui, nesse lugar, eles continuaram mas só com senhor de escravos ainda. Sabe por quê? Porque eles fizeram suas casinhas aqui nesse lugar mas tinham que pagar três dias de renda. Tinha o arrendamento. Hoje a gente paga aluguel mas antigamente não era aluguel, era renda. Então eles continuavam na roça. O fazendeiro tinha roça. (...) Só que nós nunca podíamos saber que um dia a gente seria reconhecido como povo quilombola. O reconhecimento

<sup>183</sup> Entrevista com Elias dos Santos concedida em 13 de outubro de 2018 na Comunidade Quilombola de Preto Forro, Cabo Frio-RJ.

<sup>184</sup> MATTOS, Hebe; RIOS, Ana Lugão. *Memórias do cativeiro: família, trabalho e cidadania no pós-abolição*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

veio depois que Campinho da Independência foi reconhecido. Campinho, de Paraty.<sup>185</sup>

No entanto, aos 30 anos da promulgação do Artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição Brasileira, recém-completados no dia 5 de outubro de 2018, o número de comunidades que conseguiram regularizar suas terras ainda está em número bem inferior ao número total de comunidades quilombolas existentes no país. A regularização das terras quilombolas é uma política social bastante complexa, não só por envolver uma série de ações, mas também por abarcar uma série de fatores que dificultam, inviabilizam e ameaçam a efetividade dos direitos quilombolas. Um desses fatores são os recursos federais destinados ao Inbra para a regularização das terras quilombolas.<sup>186</sup> A queda da destinação orçamentária para a política quilombola contribuiu significativamente para a morosidade do processo enfrentado pelas comunidades negras, que perspectivam, nas fases finais, que o Inbra realize, além da desintrusão, a indenização daqueles que se intitulam donos do território reivindicado pelos quilombolas. De acordo com a Comissão Pró-Índio, entre os anos de 2010 e 2017 observou-se uma queda de 94% nas verbas direcionadas para a titulação das terras quilombolas. Em 2010, o Inbra recebeu 64 milhões de reais para esse fim. Em 2017, foram apenas 4 milhões de reais, correspondendo ao menor orçamento dos últimos sete anos.<sup>187</sup> Nesse sentido, a falta de investimento voltado para a titulação dos territórios quilombolas, além de contribuir para a morosidade do processo jurídico, coloca as comunidades quilombolas em situação de vulnerabilidade frente aos conflitos fundiários.

---

<sup>185</sup> Entrevista com Carivaldina Oliveira da Costa, concedida em 15 de outubro de 2018 na Comunidade Quilombola da Rasa, Búzios-RJ.

<sup>186</sup> As políticas públicas direcionadas para os Povos e Comunidades Tradicionais são recentes no campo de atuação do Estado brasileiro. Essas tiveram como marco a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), que foi legitimada em 27 de junho de 1989 em Genebra e que aborda os direitos das populações indígenas, quilombolas e tribais em âmbito mundial. No Brasil, esses grupos-alvo foram incorporados na pauta do governo federal em 2007, através do Decreto 6.040, de 7 de fevereiro de 2007, que estabeleceu a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (PNPCT), com o gerenciamento da Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (Seppir) da Presidência da República.

<sup>187</sup> Comissão Pró-Índio de São Paulo. Disponível em: <<http://comissaoiproindio.blogspot.com/2017/06/direitos-ameacados-orcamento-do-incra.html>>. Acesso em 16 de outubro de 2018.

## 2.2. As etapas do processo de titulação

Atualmente, de acordo com a Fundação Cultural Palmares – FCP existem no Brasil mais de três mil comunidades certificadas<sup>188</sup>. Dentro desse universo, apenas 265 delas receberam o título de propriedade em 16 estados brasileiros. De acordo com a Fundação Pró-Índio, existem 1.696 processos em andamento no Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária - Incra, sendo 44% abertos há mais de 10 anos e 85% que não possuem o Relatório Técnico de de Identificação e Delimitação – RTID. No Estado do Rio, 39 comunidades que receberam a certificação pela FCP. No entanto, apenas quatro comunidades receberam o título de propriedade pelo Incra: Campinho da Independência, Preto Forro, Marambaia e São José da Serra.<sup>189</sup>

**Quadro 1: Comunidades remanescentes de quilombo certificadas e tituladas do Estado do Rio de Janeiro**

Comunidade quilombola	Município	Data de abertura do processo na FCP	Titulação
Aleluia	Campos dos Goytacazes	12/09/2005	
Alto da Serra do Mar	Angra dos Reis/Rio Claro	11/05/2007	
Baía Formosa	Armação de Búzios	20/09/2011	
Barrinha	São Francisco de Itabapuna	17/02/2011	
Batatal	Campos dos Goytacazes	12/09/2005	
Boa Esperança	Areal	16/11/2012	
Botafogo	Cabo Frio	16/01/2006	
Cabral	Paraty	11/05/2007	
Cafundá /Astrogilda	Rio de Janeiro	23/10/2013	
Cambucá	Campos dos Goytacazes	12/09/2005	
Camorim – Maciço da Pedra Branca	Rio de Janeiro	25/06/2013	
Campinho da Independência	Paraty	24/12/1997	<b>1999</b>
Caveira	São Pedro da Aldeia	27/11/1998	
Conceição do Imbé	Campos dos Goytacazes	12/09/2005	
Cruzeirinho	Natividade	08/06/2009	
Custodópolis	Campos dos Goytacazes	06/07/2018	
Deserto Feliz	São Francisco de Itabapuna	24/08/2010	
Dona Bilina	Rio de Janeiro	11/11/2014	
Família Pinto/Sacopã	Sacopã	24/06/2005	
Fazenda Espírito Santo	Cabo Frio	04/02/2016	
Fazenda Santa Justina/Santa	Mangaratiba	17/06/2013	

<sup>188</sup> De acordo com a portaria nr. 238 de 2018, publicado no DOU em 01 de outubro de 2018. Ver site da Fundação Cultural Palmares [www.palmares.gov.br](http://www.palmares.gov.br)

<sup>189</sup> Disponível em: <<http://www.palmares.gov.br/sites/mapa/crqs-estados/crqs-rj.pdf>>. Acesso em 13 de agosto de 2018.

Isabel			
Grotão	Niterói	16/02/2016	
Ilha de Marambaia	Mangaratiba	24/03/1999	<b>2015</b>
Lagoa Fea	Campos dos Goytacazes	11/05/2017	
Machadinha	Quissamã	24/04/2006	
Maria Conga	Magé	11/04/2007	
Maria Joaquina	Cabo Frio	02/06/2011	
Maria Romana	Cabo Frio	25/05/2011	
Pedra do Sal	Rio de Janeiro	05/12/2005	
Preto Forro	Cabo Frio	14/04/2003	<b>2012</b>
Rasa	Armação de Búzios	16/03/1999	
Santana	Quatis	16/03/1999	
Santa Rita do Bracuí	Angra dos Reis	16/03/1999	
São Benedito	São Fidélis	11/05/2007	
São José da Serra	Valença	16/03/1999	<b>2015</b>
Sobara	Araruama	18/01/2008	
Sossego	Campos dos Goytacazes	11/05/2017	
Tapera	Petrópolis	16/03/2011	
Tapinoã	Araruama	02/10/2012	

Fonte: Fundação Cultural Palmares<sup>190</sup>

Na década de 1990, no Estado do Rio de Janeiro, sete comunidades deram início ao processo de reconhecimento junto à FCP. Na década seguinte, 15 comunidades. De 2011 a 2018, 17 comunidades foram certificadas. Apesar do número crescente na certificação, o balanço da titulação no Estado do Rio de Janeiro é de uma comunidade a cada 10 anos. De acordo com Ronaldo Santos, sobre a morosidade no processo de titulação das comunidades quilombolas após a promulgação do artigo 68:

Falta ele ser aplicado na prática. Não é revisado, não é regulamentado... não estou falando nada disso. É ser aplicado. Os instrumentos estão todos aí. Ele precisa ser aplicado. O balanço que eu faço é de que realmente o artigo 68 atesta o racismo do Estado. O Estado não quer operar aquele dispositivo constitucional. Não quer porque existe um racismo estrutural que não lhe permite operar. Pra mim os trinta anos do artigo 68 é revelador nesse sentido. Nada mais. Toda a história de regulamentação e discussão teórica é balela.<sup>191</sup>

O surgimento desse aparato legal em 1988 representou a culminância de um processo de luta pelos direitos das comunidades negras rurais na esfera pública que ocorria no Brasil e foi intensificado no início dos anos 1980. O artigo 68 surgiu como um aparato legal dentro de um cenário de conflitos fundiários vividos pelos quilombolas há décadas em todo o país. O dispositivo levou cerca de sete anos para ser colocado em prática pela

<sup>190</sup> Disponível em: <<http://www.palmares.gov.br/sites/mapa/crqs-estados/crqs-rj.pdf>>. Acesso em 13 de agosto de 2018.

<sup>191</sup> Entrevista com Ronaldo dos Santos concedida em 7 de setembro de 2018 na cidade do Rio de Janeiro.

inexistência de uma proposta de regulamentação, que só aconteceu em 2003 com a promulgação do Decreto 4887.

A primeira comunidade quilombola a ser certificada no Brasil foi Oriximiná, localizada no Pará. O processo das Comunidades de Oriximiná iniciou no ano seguinte à promulgação da Constituição de 1988 com a criação da Associação das Comunidades Remanescentes de Quilombo do Município de Oriximiná (ARQMO). Em dezembro de 1989, representantes da ARQMO foram até Brasília, acompanhados de representantes da Paróquia de Oriximiná e da Comissão Pró-Índio de São Paulo na busca pela efetividade do artigo 68.<sup>192</sup> A comunidade de Oriximiná recebeu o apoio da Comissão Pastoral da Terra e da Comissão Pró-Índio, que são duas entidades que iniciaram trabalhos na luta pelos direitos territoriais de comunidades indígenas e quilombolas ainda no período da ditadura civil-militar. A participação da Igreja Católica se explica através do papel que a instituição exerceu na luta dos trabalhadores rurais brasileiros desde a década de 1970 através da Comissão Pastoral da Terra, ligada à linha Missionária da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil - CNBB.<sup>193</sup> A Comissão Pró-Índio de São Paulo é uma organização não-governamental, fundada em 1978 por uma equipe multidisciplinar que tem atuado junto aos povos indígenas e quilombolas no intuito de garantir seus direitos territoriais, culturais e políticos.

Apenas em 24 de novembro de 1995, o título de propriedade de Boa Vista/Oriximiná foi assinado pelo coordenador da comunidade, Manuel Edilson Santos de Jesus, e pelo presidente da República, Fernando Henrique Cardoso, em meio às comemorações dos trezentos anos da morte de Zumbi dos Palmares.<sup>194</sup> A notícia da

---

<sup>192</sup> ANDRADE, Lúcia Mendonça Monato. *Quilombolas em Oriximiná: desafios da propriedade coletiva*. In: GRUPIONI, Deise Farjano; ANDRADE, Lúcia M. M.(orgs.) *Entre águas bravas e mansas, índios e quilombolas em Oriximiná*. São Paulo: Comissão Pró-Índio de São Paulo: Iepé, 2015, p. 196.

<sup>193</sup> A Comissão Pastoral da Terra surgiu no momento em que a base econômica do regime ditatorial se encontrava em franco processo de desmoronamento, atingida pela crise do capitalismo internacional, mais conhecida como a “crise do petróleo” de 1973. Era a crise do “milagre econômico”, que minou as bases do regime e levou seus dirigentes a iniciar a “distensão” política, em 1974, na tentativa de obter legitimidade, já que o sustentáculo econômico havia se deteriorado. Diante do quadro sociopolítico e eclesial desenhado, os bispos e preladados da Amazônia Legal e do Centro-Oeste, mais alguns padres e convidados, decidiram criar a Comissão Pastoral da Terra Nacional num encontro em Goiânia, estado de Goiás, de 19 a 22 de junho de 1975. A nova entidade, “na qualidade de organismo de caráter oficioso” da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil – CNBB – deveria “realizar com agilidade o objetivo de interligar, assessorar e dinamizar os que trabalham em favor dos homens sem terra e dos trabalhadores rurais, e estabelecer ligação com outros organismos afins”. SILVA, José Santana da. *A comissão pastoral da terra como organizadora política dos trabalhadores rurais*. In: ANPUH – XXIII SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA – Londrina, 2005.

<sup>194</sup> ARCHANJO, Elaine Cristina O. F., *Oriximiná terra de negros: trabalho, cultura e luta de quilombolas de Boa Vista (1980-2013)*. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2015, p. 102.

titulação de Boa Vista/Oriximiná chegou a outras comunidades quilombolas e serviu de exemplo para motivá-las a reivindicar a regularização dos seus territórios, como assegura a Constituição. A fala de Vera Oliveira dos Santos, da comunidade quilombola de Cuecé, situada no município de Óbidos, próximo a Oriximiná, exemplifica bem essa questão:

Em 88, o pessoal de Oriximiná já começou a luta deles. Como eles conseguiram a titulação por lá, a gente foi atrás também. A gente viu essa necessidade de lutar por um direito que era nosso e que até então a gente desconhecia. O pessoal de Oriximiná veio também, colocou a experiência deles. Eles já tinham experiência, nós éramos marinheiros de primeira viagem.<sup>195</sup>

O processo de efetivação das titulações territoriais constitui-se de algumas etapas. A primeira trata do recebimento da certidão emitida pela Fundação Cultural Palmares. Para a obtenção da certidão junto à FCP, a comunidade deve encaminhar ao presidente da instituição federal os seguintes documentos:

- declaração de autodefinição de identidade étnica,
- relatório sintético da trajetória do grupo, ata de reunião da associação, convocada para específica finalidade de deliberação da autodefinição e aprovada pela maioria absoluta dos seus membros,
- ata da reunião convocada para tratar de assunto relativo à autodefinição, aprovada pela maioria dos seus moradores, acompanhada de lista de presença, devidamente assinada – no caso da inexistência de associação na comunidade.<sup>196</sup>

Com a chegada de Luiz Inácio Lula da Silva à presidência, em 2002, iniciou-se um processo de criação e implementação de políticas públicas de igualdade racial. Em 9 de janeiro de 2003, a lei 10.639 tornava obrigatório o ensino da História e Cultura Afro-Brasileira e Africana, estabelecendo as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino. No mesmo ano, foi inaugurada a Secretaria Especial de Promoção da Igualdade Racial – Seppir, em 21 de março de 2003, que se tornou ícone da conquista de um espaço de promoção racial reivindicado por anos pelo Movimento Negro. Com a criação do órgão, o governo brasileiro afirmava, pela primeira vez, que o país era racista, e se colocava a serviço de uma identidade racial específica. Dentre os objetivos da Seppir estava “promover a igualdade e a proteção dos direitos de indivíduos e grupos raciais e étnicos afetados pela discriminação e demais formas de

---

<sup>195</sup> ANDRADE, Lúcia Mendonça Monato. *Terras quilombolas em Oriximiná: pressões e ameaças*. São Paulo: Comissão Pró-Índio de São Paulo, 2011. p. 197.

<sup>196</sup> SEPPIR. *Guia de Políticas Públicas para as comunidades quilombolas*. Programa Brasil Quilombola. Brasília, 2012, p. 20.

intolerância com ênfase na população negra”.<sup>197</sup> Dentro dessa proposta antirracista, voltada para os grupos étnicos discriminados, estavam os quilombolas. Ainda em 2003, em 20 de novembro, foi promulgado o Decreto nº 4.887, que estabeleceu o critério de autoidentificação como primordial para o reconhecimento de uma comunidade quilombola, como apresentado a seguir:

Art. 2º: Consideram-se remanescentes das comunidades dos quilombos, para os fins deste Decreto, os grupos étnico-raciais, segundo critérios de autoatribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida.

§ 1º: Para os fins deste Decreto, a caracterização dos remanescentes das comunidades dos quilombos será atestada mediante autodefinição da própria comunidade.<sup>198</sup>

O Decreto nº4.887/03 é uma das referências para a produção do documento forjado pelas lideranças das comunidades negras no qual reivindicam o reconhecimento enquanto quilombolas. No documento de autoatribuição estão presentes alguns elementos que legitimam essa identidade, como a relação histórica com o território reivindicado e a afirmação de uma relação ancestral com os escravizados que viveram naquelas terras no passado, como observado na declaração da Comunidade de Machadina, localizada em Quissamã, Estado do Rio de Janeiro:

Nós, Comunidade de Machadina, em reunião, discutimos e entendemos que por vivermos desde nascido e criado nas terras de nossos antepassados, que aqui trabalharam como escravos na Fazenda Machadina, reivindicamos o título de Comunidade Quilombola da Machadina.

Encaminhamos este pedido à Fundação C. Palmares e Seppir e damos como indicativo uma data para realizarmos esta solenidade e aproveitamos para solicitar também uma capacitação dentro do tema, para auxiliar a nossa caminhada.<sup>199</sup>

Um outro documento importante para percebermos o início desse processo é a ata de reunião das comunidades que pleiteiam o título de quilombola. A ata de reunião da comunidade quilombola Cruzeiro, localizada no município de Natividade-RJ,

<sup>197</sup> GRIN, Mônica. *“Raça”: debate público no Brasil (1997-2007)*. Rio de Janeiro: Mauad X: Faperj, 2010, pp. 135-138.

<sup>198</sup> Encontra-se em tramitação no congresso Projeto de Lei que prevê a revogação desse decreto. A revogação do decreto está prevista no Projeto de Decreto Legislativo 44/07, do deputado Valdir Colatto (PMDB-SC). Disponível em: <<http://www2.camara.gov.br/internet/homeagencia/materias.html?>>. Acesso em 21 de novembro de 2007.

Disponível em:<[>](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/D4887.htm). Acesso em 22 de novembro de 2007.

<sup>199</sup> Reunião da Comunidade de Machadina, Município de Quissamã, Estado do Rio de Janeiro - 4/6/2005. In: RTID da Comunidade Remanescente de Quilombo de Machadina.

exemplifica o início da articulação dos grupos localizados nas terras de quilombo que reivindicam a implementação do Artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais da Constituição Federal de 1988:

**Ata de reunião da Associação de Moradores de Cruzeirinho, convocada para deliberar sobre o autorreconhecimento como remanescentes das comunidades dos quilombos.**

Aos dez dias do mês de março de 2009, a presidente da Associação e representante da Comunidade Juanice Ribeiro Ferreira Vicente abriu a reunião dizendo que a reunião foi convocada para deliberar sobre o autorreconhecimento da Comunidade como quilombola, explicou que o pedido de certidão à Fundação Cultural Palmares é o primeiro passo para o início dos trabalhos. O morador Nilson Bazeth de Medeiros falou sobre a importância da preservação da memória da comunidade, apoiando o autorreconhecimento. Luizabeth Miranda Vicente disse que a comunidade precisa se autorreconhecer e manter a união diante dos problemas que provavelmente irão surgir. Mariley Barbosa de Souza explicou aos presentes, como funciona a comunidade quilombola, após ser reconhecida pela Palmares, “a comunidade passa a ser de todos quilombolas, sem direito a vender o espaço reconhecido como quilombola”. Depois das manifestações de apoio a presidente Juanice colocou em votação a proposta, sendo decidido por unanimidade pois a comunidade se autorreconhece como remanescente das comunidades de quilombo e decidiu solicitar a Certidão de autorreconhecimento à Fundação Cultural Palmares. Seguem as assinaturas dos presentes.<sup>200</sup>

Atendendo às exigências estabelecidas no dispositivo constitucional para a continuidade do processo, todas as comunidades remanescentes de quilombos são obrigadas a criar uma Associação de Moradores. São essas associações comunitárias que no final do processo ficam responsáveis pelo recebimento da titulação da terra, considerada juridicamente como um bem coletivo que não pode ser desmembrado ou vendido.

De posse da Certidão de Registro no Cadastro Geral de Remanescentes de Comunidades de Quilombos, emitida pela Fundação Cultural Palmares, cabe às comunidades interessadas encaminhar à Superintendência Regional do Incra, no seu estado, uma solicitação de abertura do processo administrativo para a regularização de seus territórios. Assim, a comunidade segue para a próxima etapa: a regularização fundiária, que corresponde à parte mais morosa de todo o processo, tendo em vista que implica também na resolução dos conflitos fundiários. Para dar início ao processo da regularização

---

<sup>200</sup> Processo INCRA/RJ/nº 54180.000993/2007-52, para reconhecimento da Comunidade Quilombola de Cruzeirinho, Natividade-RJ. fl. 12.

fundiária, a comunidade interessada deve entrar em contato com a Superintendência Regional do Incra do seu Estado.<sup>201</sup>

O processo desenvolvido no Incra é composto por três grandes fases: a primeira fase refere-se aos estudos técnicos (elaboração de pesquisa), a segunda fase é o contraditório (momento de notificação aos ocupantes e confinantes do território reivindicado através de ofício nos termos da lei) e a terceira fase (titulação).

Na primeira fase, o Incra encaminha à comunidade uma equipe interdisciplinar, formada por antropólogos, engenheiros, cartógrafos, geógrafos, agrônomos e historiadores, para produção do Relatório Técnico de Identificação e Delimitação - RTID, que se caracteriza como um elemento significativo na construção da identidade quilombola do grupo étnico, tendo em vista que é neste documento que serão apresentados os referenciais identitários que comprovem o processo histórico e social que levou o grupo a se atribuir a condição de quilombola.<sup>202</sup>

O RTID representa o *raio-x* da comunidade quilombola. Nele estão condensadas as informações cartográficas, fundiárias, agronômicas, ecológicas, geográficas, socioeconômicas, históricas e antropológicas obtidas em campo e junto a instituições públicas e privadas. O documento é composto pelo relatório antropológico; planta e memorial descritivo do perímetro do território, mapeamento e indicação das áreas e ocupações lindeiras de todo o entorno da área; cadastramento das famílias quilombolas; cadastramento dos demais ocupantes e presumíveis detentores de títulos de domínio incidentes no território pleiteado; levantamento da cadeia dominial completa desses títulos de domínio e outros documentos similares inseridos no perímetro do território quilombola reivindicado; detalhamento da situação fundiária do território pleiteado; parecer conclusivo da área técnica.

A construção da identidade quilombola está diretamente relacionada com o aspecto cultural. Nesse sentido, o RTID tem uma importância fundamental, tendo em vista que o documento, além de apresentar a avaliação da equipe técnica no que tange à identificação do território quilombola e à situação fundiária da terra reivindicada pelos quilombolas, registra,

---

<sup>201</sup> Após emitir o certificado, a Palmares dá o suporte para que a comunidade adquira o documento definitivo de posse da terra, emitido pelo Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra) – ou seja, a titulação, que garante a propriedade do território e a autonomia da comunidade. Mesmo após essa etapa, a Fundação garante assistência jurídica em diferentes níveis, visando à defesa do território contra invasões ou qualquer outro tipo de violência. Seu papel, portanto, é formalizar a existência das comunidades quilombolas, assessorá-las juridicamente e desenvolver projetos, programas e políticas públicas de acesso à cidadania, conforme estabelecido no decreto nº 4.887 – não por acaso, de 20 de novembro de 2003.

<sup>202</sup> CARMO, Ione. Op. cit. 2012.

sobretudo, através do relatório antropológico, os elementos que demarcam a identidade histórica-cultural do grupo.

De um modo geral, o texto apresentado pela equipe responsável pela produção do RTID acaba por corresponder direta ou indiretamente ao conceito de comunidade quilombola definido pelo Incra, que é uma das principais referências para as comunidades que estejam pleiteando a titulação definitiva da terra, pois explicita quais os critérios do Estado para reconhecer as comunidades enquanto quilombolas. A definição do Incra se torna um parâmetro para as afirmações de pertencimento a heranças culturais na construção da identidade quilombola:

As comunidades quilombolas são grupos étnicos – predominantemente constituídos pela população negra rural ou urbana -, que se autodefinem a partir das relações com a terra, o parentesco, o território, a ancestralidade, as tradições e práticas culturais próprias.<sup>203</sup>

A definição acima nos remete a alguns elementos significativos, que aparecem como diacríticos na formação da identidade quilombola de tais comunidades. De acordo com o relato de antropólogos nos RTIDs, observamos que, assim como define Stuart Hall, os sujeitos constroem as suas identidades através das negociações que estabelecem com as representações culturais e os discursos que os interpelam. Assim sendo, na concepção de Stuart Hall, a identidade é um processo em constante progressão e transformação e, por essa razão, o sujeito não está preso a uma única identidade ao longo da vida, fixa e imutável; antes, ele transita constantemente através de múltiplas identidades, as quais são instáveis, processuais e frequentemente transitórias.<sup>204</sup> Portanto, em alguns casos, certos elementos apontados como essenciais para a construção da nova identidade social pelos “de fora” nem sempre foram identificados como diacríticos pelos “de dentro”. O contato com os pesquisadores aciona uma “provocação” nesses indivíduos que até então não haviam refletido sobre tais valores. Não que esses indivíduos não tenham uma definição de quem são, mas não haviam sentido a necessidade de externar para os “de fora” sobre esses elementos que formam as suas identidades, talvez por não terem, até então, se deparado com esse confronto de percepção ideal identitária. Essa interação, presente no processo da construção da identidade étnica, por exemplo, é destacada pela pesquisadora no RTID da comunidade de Sobara, localizado em Araruama, Região dos Lagos do Estado do Rio de Janeiro. Segundo Marcia Malheiros:

<sup>203</sup> Disponível em: <www.incra.gov.br.>. Acesso em 5 de julho de 2019.

<sup>204</sup> HALL, Stuart. *Quem precisa de identidade?* In: SILVA, T. T. (Org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais*. Rio de Janeiro: Vozes, 2000.

A predominância negra, tão marcada pelos “de fora”, também não parecia um tema de muito interesse para os “de dentro”. Esta temática não surgia espontaneamente, e invariavelmente foi discutida a partir da minha iniciativa, mesmo após ter conseguido uma maior receptividade dos moradores em relação à minha presença e aos objetivos da pesquisa. Sempre que introduzia, contudo, ninguém deixava de reconhecer a referida “predominância negra”. Segundo vários relatos, “em Sobara tem mais escuro” e em “Sobara tem muito parentesco”.<sup>205</sup>

A fala de Malheiros nos possibilita pensar também nos essencialismos culturais das experiências negras, dos quais Hall nos aconselha a nos afastar. Hall nos chama a atenção para o risco da homogeneidade, que desconsidera a diversidade de construção das identidades dos grupos negros. Resumir as identidades negras na relação dicotômica impossibilita compreender as formas híbridas da estética diaspórica. Hall defende a ideia de que, para além dos essencialismos, é preciso construir movimentos dentro da cultura e das identidades negras que ultrapassem a oposição entre “nós” e “eles”, pois, segundo o autor, “negro não é uma categoria que possua uma essência”. Daí, a necessidade de promover o “fim da noção ingênua de um sujeito negro essencial” e considerar como saída as políticas de representação. Neste sentido, Hall sustenta novamente que as identidades culturais são construídas dentro da representação, na forma como somos representados para os outros e para nós mesmos em contextos específicos e historicamente datados.<sup>206</sup>

Após a elaboração do RTID, a segunda fase consiste na notificação dos ocupantes e confinantes, com prazo de 90 dias para apresentação da contestação ao RTID. Após a notificação, segue uma fase de negociação para conciliação e de julgamento da contestação, seguida pela “desintrusão”, que consiste na remoção dos não quilombolas das terras demarcadas e desapropriação dos imóveis particulares, e a Justiça emite a emissão de posse, autorizando a ocupação.

Após a sentença final da Justiça Federal, o Incra passa para a terceira fase, que consiste na expedição do título de propriedade à comunidade, que é coletivo, inalienável e em nome da associação dos moradores da área.<sup>207</sup> O título é registrado no cartório de imóveis sem qualquer ônus financeiro para a comunidade beneficiada.<sup>208</sup>

<sup>205</sup> MALHEIROS, Marcia. *Terra da Cesárea, terra solta e terra de negócio: a comunidade de Sobara no processo de identificação e delimitação de territórios quilombolas no Rio de Janeiro*. In: O'DWYER, Eliane, op. Cit, 2012, p. 70.

<sup>206</sup> HALL, Stuart. *Que “Negro” é esse na cultura negra?* In: Da diáspora: identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.p. 327.

<sup>207</sup> Nos casos em que o território quilombola se constituir de terras públicas federais, o Incra ou a SPU promoverão sua titulação. No caso de ser composto por terras estaduais e/ou municipais, esses entes deverão emitir tal título, devendo o Incra transferir-lhes o processo. Nos casos em que há imóveis privados (títulos ou

As comunidades negras rurais, ao apropriarem-se dos dispositivos jurídicos, vivenciam um processo de luta, que é desgastante e longo. Infelizmente, alguns moradores das comunidades não conseguem ver o término do processo, pois morrem antes, como foi o caso de Dona Zeferina, da comunidade de São José da Serra, entrevistada pelas pesquisadoras Lidia Meirelles e Hebe Mattos no ano de 1998. Seu depoimento foi utilizado na elaboração do RTID da comunidade. No entanto, dona Zeferina faleceu no ano de 2003, 12 anos antes da etapa que antecede o término do processo de regularização fundiária de São José da Serra.

Paralelo ao processo de regularização da terra, mas não apartado do direito à reparação, existe o movimento de patrimonialização da cultura imaterial dessas comunidades. O patrimônio imaterial, citado inclusive nos RTID's, é fulcral no processo de construção das identidades quilombolas e compreende como um elemento significativo na luta pelo reconhecimento dos territórios negros. Patrimônios que estão relacionados com a vivência de populações que foram escravizadas e seus descendentes durante a escravidão e no pós-abolição. Nesse sentido, o Decreto 3551/2000 que institui o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial, possibilitou às comunidades quilombolas atribuírem o valor de patrimônio imaterial à sua história, memória e expressões culturais.

<sup>209</sup> Ficou instituído que o registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial seria feito a partir dos seguintes livros:

- I – Livro de Registro dos Saberes, onde serão inscritos conhecimentos e modos de fazer enraizados no cotidiano das comunidades;
- II – Livro de Registro das Celebrações, onde serão inscritos rituais e festas que marcam a vivência coletiva do trabalho, da religiosidade, do entretenimento e de outras práticas da vida social;
- III – Livro de Registro das Formas de Expressão, onde serão inscritas manifestações literárias, musicais, plásticas, cênicas e lúdicas;
- IV – Livro de Registro dos Lugares, onde serão inscritos mercados, feiras, santuários, praças e demais espaços onde se concentram e reproduzem práticas culturais e coletivas.<sup>210</sup>

---

posses) incidentes no território, é necessário a publicação de um Decreto Presidencial de Desapropriação por Interesse Social (Presidência da República).

<sup>208</sup> Quilombolas e a Resistência. In: Revista Palmares. Ano VI, ano 6, março/2010, p. 28-35.

<sup>209</sup> ABREU, Martha; MATTOS, Hebe. “Remanescentes das comunidades dos quilombos”: memória do cativo, patrimônio cultural e direito à reparação. In: *Habitus*, Goiânia, v. 7, n.2, p. 265-288, jan/dez, 2009. p. 267.

<sup>210</sup> Disponível: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/decreto/d3551.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/d3551.htm)>. Acesso em 10 de março de 2019. Os artigos 215 e 216 da Constituição Federal Brasileira já previam o reconhecimento dos bens culturais imateriais como patrimônio a ser preservado pelo Estado, em parceria com a sociedade. Com a promulgação do Decreto 3551, de 4 de agosto de 2000, no governo do presidente Fernando Henrique Cardoso, a ideia de patrimônio cultural brasileiro foi ampliada, deixando de se resumir apenas nas construções de pedra e cal. Houve a inclusão do patrimônio imaterial, identificado com expressões culturais populares. Através do

Ao longo das inúmeras etapas do processo de regularização das terras de quilombo, seus moradores forjam suas identidades quilombolas através da valorização de expressões e práticas culturais que promovem a manutenção das heranças familiares, atualizando a memória herdada e a pertença com o território. Muitas comunidades promovem festas no dia 13 de maio e/ou no dia 20 de novembro, com feijoada para o público e apresentação de danças, capoeira e de outras manifestações do seu universo simbólico-cultural, momento em que o território pode ser entendido como produto da apropriação/valorização simbólica e subjetiva de um grupo em relação ao seu espaço vivido.<sup>211</sup> Além das festividades, a cultura imaterial das comunidades quilombolas está presente, sobretudo, no cotidiano, onde a religiosidade, os saberes, a tradição oral, as formas de fazer se fazem presente e marcam a identidade negra e memória ancestral. Desse modo, as representações, as ressignificações, a manutenção da memória, as práticas culturais, que são recriadas continuamente, constituem o patrimônio imaterial das populações quilombolas, contribuindo na produção de elementos identitários singulares fundamentais em suas lutas políticas, que tem como principal desafio o processo de titulação das terras por eles ocupadas.

### **2.3. As comunidades tituladas do Estado do Rio de Janeiro**

As comunidades negras quilombolas, principalmente as localizadas nas zonas rurais, que lutam pela posse legal das terras ocupadas, encontram várias dificuldades para ter acesso a serviços básicos, como educação, saúde e transporte. Em muitas comunidades essas dificuldades continuam presentes mesmo depois de receberem a titulação. Os moradores da comunidade quilombola Preto Forro<sup>212</sup>, no Estado do Rio de Janeiro, por exemplo, contam uma escola pública dentro do bairro, que atende ao primeiro segmento do Ensino Fundamental. E uma escola pública que atende ao segundo segmento do ensino fundamental localizado na Escola Agrícola, localizada na sede da antiga Fazenda Campos

---

Decreto foi instituído o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial e foi criado o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial, executado pelo Iphan.

<sup>211</sup> HAESBAERT, R. Op. cit. 2004.

<sup>212</sup> A comunidade quilombola de Preto Forro está localizado no Bairro Angelim, no segundo Distrito de Cabo Frio, em uma área rural desse município no estado do Rio de Janeiro. Os quilombolas vivem em uma área de 90 hectares e receberam a titulação dessas terras em 2011 pelo Instituto de Terras e Cartografia do Estado do Rio de Janeiro (ITERJ).

Novos. Para terem acesso à escola de ensino médio, os adolescentes da comunidade precisam se deslocar até o Centro de Cabo Frio, que fica a 18 km do bairro Angelim, no 2º Distrito de Cabo Frio, onde está localizada a comunidade. De acordo com o RTID da comunidade:

Para os alunos que frequentam as turmas de 5ª a 8ª séries há a Escola Agrícola, que fica na sede da antiga Fazenda Campos Novos. Os alunos já matriculados em turmas do Ensino Médio precisam se deslocar para o Centro de Cabo Frio. Do total de moradores, 67% nunca frequentaram a escola e nenhum dos moradores concluiu o Ensino Fundamental, sendo que as gerações mais jovens têm uma escolaridade maior que as mais velhas.<sup>213</sup>

A realidade das demais comunidades quilombolas localizadas em outras localidades do Brasil é bastante semelhante àquela de Preto Forro. Em 12 de março de 2004 foi lançado o Programa Brasil Quilombola, com o objetivo de “consolidar os marcos da política do Estado para as áreas quilombolas”.<sup>214</sup> No Guia de Políticas Públicas para as comunidades quilombolas são apresentados alguns dados importantes quanto às realidades das comunidades quilombolas no cenário nacional. Segundo o documento, das 2.197 comunidades quilombolas reconhecidas oficialmente em 2013, 74,73% delas viviam em situação extrema de pobreza, 24,81% dos seus integrantes não sabiam ler, 55,21% dessas comunidades não possuíam água canalizada e 56,07% não possuíam saneamento adequado.<sup>215</sup>

Diante da precariedade das condições socioeconômicas das comunidades quilombolas, torna-se compreensível o acesso tardio à base normativa que os ampara juridicamente na reivindicação da regulamentação das terras ocupadas, bem como das dificuldades em percorrer o trajeto que vai da declaração de autorreconhecimento até o recebimento do título de propriedade. No Estado do Rio de Janeiro, apenas quatro comunidades tiveram suas terras regularizadas desde a publicação do Artigo 68 em 1988: Campinho da Independência, Preto Forro, Marambaia e São José da Serra. As demais comunidades, certificadas pela Fundação Cultural Palmares, encontram-se em etapas distintas dentro do processo de titulação.

A regularização dos territórios quilombolas é fundamental para a garantia de acesso às políticas públicas elaboradas com o intuito de atender à agenda social

---

<sup>213</sup> ARRUTI, José Maurício. (coord). RTID Preto Forro. 2002, p. 21.

<sup>214</sup> SEPPPIR. *Guia de Políticas Públicas para Comunidades Quilombolas*. Brasília, 2013.

<sup>215</sup> Idem.

quilombola. Mas o que deveria ser realizado espontaneamente por ser um direito adquirido, se dá através do enfrentamento. Em 2003, durante o governo de Luiz Inácio Lula da Silva, por exemplo, o Decreto 4886 instituiu a Política Nacional de Promoção da Igualdade Racial, estabelecendo como principal objetivo a redução das desigualdades raciais no país, com ênfase na população negra<sup>216</sup> e, dessa forma, abriu precedente para políticas públicas que atenderiam às demandas da população quilombola. Em 2004, foi criado o Programa Brasil Quilombola com o objetivo de consolidar os marcos das políticas de Estado para as comunidade quilombolas. Como desdobramento do Programa Brasil Quilombola, foi instituída a Agenda Social Quilombola através do Decreto Federal 6.261/2007, que apresentava quatro eixos temáticos: a) acesso à terra; b) infraestrutura e qualidade de vida; c) desenvolvimento local e inclusão produtiva; d) direitos e cidadania. No entanto, mesmo possuindo o direito à propriedade definitiva de suas terras, enfrentam enormes dificuldades para implementar os dispositivos legais.

Nos treze anos de governo dos presidentes Luiz Inácio Lula da Silva (2003-2011) e Dilma Rousseff (2011-2016), foram implementadas algumas políticas de enfrentamento ao racismo e de superação do mito da democracia racial. Ainda no governo de Dilma Rousseff, em outubro de 2015, com as reformas ministeriais, a SEPPIR passou a integrar, juntamente com as secretarias das Mulheres e dos Direitos Humanos, o Ministério das Mulheres, Igualdade Racial e Direitos Humanos, o que veio a enfraquecer a luta da categoria quilombola.<sup>217</sup> A ministra Nilma Lino Gomes, que esteve à frente do Ministério das Mulheres, Igualdade Racial e Direitos Humanos, havia sido ministra da Secretaria de Políticas Públicas de Promoção da Igualdade Racial desde o início do segundo mandato da presidente Dilma Rousseff. As comunidades quilombolas foram assistidas com políticas públicas direcionadas para elas ou contempladas através da extensão ou como contribuição de uma cota especial para este grupo dentro de políticas públicas universais ou focadas na pobreza.<sup>218</sup>

Com o afastamento da presidente Dilma Rousseff em 2016, algumas ações marcaram um retrocesso na pauta do desenvolvimento agrário e agrícola do país e,

---

<sup>216</sup> BRASIL. Presidência da República, Casa Civil, Subchefia para assuntos jurídicos; Decreto 4886. Brasília, DF, 2003. Disponível em: < [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/decreto/2003/d4886.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/d4886.htm)>. Acesso em 25 de abril de 2018.

<sup>217</sup> SILVA, André Ricardo Fonseca. *Políticas públicas para comunidades quilombolas: um aluta em construção*. In: Revista de Ciências Sociais, nr. 48, janeiro/junho de 2018, p. 122.

<sup>218</sup> ARRUTI, José Maurício. *Políticas públicas para quilombos: terra, saúde e educação*. In: PAULA, Marilene; HERINGER, Rosana. (orgs) Caminhos convergentes: Estado e sociedade na superação das desigualdades raciais no Brasil. Fundação Heinrich Boll e ActionAid Brasil: Rio de Janeiro, 2009, p. 83

consequentemente, na garantia dos direitos territoriais quilombolas. No governo de Michel Temer, presidente interino, o número de ministérios foi reduzido de 32 para 24. A lei 10.683 de 28 de maio de 2003 foi revogada e editada a Medida Provisória 726, provocando a extinção do Ministério das Mulheres, Igualdade Racial e Direitos Humanos, promovendo a fusão entre os Ministérios do Desenvolvimento Agrário e Desenvolvimento Social e Combate à Fome, além de retirar o INCRA da responsabilidade pela delimitação e demarcação de terras quilombolas.<sup>219</sup> A delimitação das terras dos remanescentes das comunidades dos quilombos passou a ser de competência do Ministério do Desenvolvimento Social e Agrário.

A reforma ministerial ocorrida no governo do presidente Jair Bolsonaro, realizada nos primeiros dias do seu mandato, subordinou o reconhecimento dos territórios quilombolas aos ruralistas.<sup>220</sup> A falta de políticas governamentais que tratem a questão da terra quilombola com uma prioridade, tem como consequência a diminuição de territórios titulados e, consequentemente, a vulnerabilidade das populações quilombolas, que precisam criar estratégias para defender seus territórios e, ao mesmo tempo, lutar pelo acesso aos direitos básicos garantidos aos cidadãos brasileiros pela Constituição brasileira.

### **2.3.1. Quilombo Campinho da Independência**

Localizados em Paraty, município do litoral sul do Estado do Rio de Janeiro, os moradores da comunidade quilombola Campinho da Independência foram os primeiros a serem titulados no Estado do Rio de Janeiro, com bases no artigo 68 ADCT. Após três décadas de luta judicial, a comunidade Campinho da Independência foi titulada no ano de 1999, durante o governo de Anthony Garotinho.

As terras da comunidade faziam parte da fazenda escravista, que durante o século XIX recebeu negros que lá trabalhavam compulsoriamente nas plantações de café e cana de açúcar. No final do século XIX, após a abolição, as atividades comerciais tiveram um declínio. Diante disso, o fazendeiro doou as terras verbalmente para seus ex-escravizados, que passaram a ser os donos da propriedade, porém, sem uma documentação que os

<sup>219</sup> BRASIL. Ministério dos Direitos Humanos. Secretaria Nacional de Políticas de Promoção da Igualdade Racial. *Criação de um modelo lógico do Programa Brasil Quilombola* / elaboração de Juliana Mota de Siqueira – Documento eletrônico – Brasília: Ministério dos Direitos Humanos, 2018, p. 22

<sup>220</sup> A Medida Provisória nº 870, de 1º de janeiro de 2019, transfiriu para o Ministério da Agricultura a compência de demarcação das terras inndígenas e quilombolas.

resguardasse legalmente. Segundo depoimentos dos quilombolas de Campinho da Independência, as terras da antiga Fazenda Independência foram entregues a três mulheres negras da mesma família: Marcelina, Antonica e Luísa. Esse episódio, ocorrido no período da decadência do regime escravocrata, está presente na memória coletiva do grupo como a origem da comunidade. De acordo com as considerações de Thompson, a narração dos fatos passados por aqueles que estão no tempo presente, o processo de memória está intimamente relacionado não apenas à capacidade do indivíduo de rememorar, mas, também, com os seus interesses da atualidade e, desta maneira, provavelmente uma lembrança seja mais precisa quando corresponde a um interesse.<sup>221</sup> No caso dos moradores do Campinho da Independência, esse interesse está relacionado com as origens da fundação da comunidade alicerçada na escravidão.

O fato que representou um “divisor de águas” na história da comunidade Campinho da Independência foi a abertura da BR-101 (Rodovia Rio-Santos), em 1973. A estrada dividiu o território ocupado pela comunidade, localizado a 15 km do Centro da cidade de Paraty.<sup>222</sup>

Segundo Nayt Junior, nascido na comunidade Campinho da Independência em 1º de outubro de 1964:

O Campinho foi aberto para o mundo externo, vamos falar assim, a partir da inauguração da rodovia BR-101, da Rio-Santos. Até essa época, a gente era um quilombo, com todo o esplendor da palavra. Uma comunidade negra, rural, tradicional, assim éramos chamados até a Constituição de 88, terra de preto, assim que a gente era chamado de alguma forma, quase inacessível, porque pra chegar lá de Campinho até Paraty, centro do município, a gente andava três horas. Os mais velhos diziam “três horas de a pé” pra se chegar na cidade. Então era, realmente, uma comunidade que guardava aquela tradição de resistência. Há resistência cultural mas também há resistência por conta de não perder suas características porque o acesso era difícil.<sup>223</sup>

<sup>221</sup> THOMPSON, Paul. *A voz do passado: história oral*. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1992.

<sup>222</sup> A abertura da rodovia Rio-Santos também impactou a organização espacial da comunidade do Quilombo da Fazenda, situada dentro dos limites do Parque Estadual da Serra do Mar, na cidade de Ubatuba, no Estado de São Paulo. Como última cidade do litoral do Estado, Ubatuba faz divisa com a cidade de Paraty. Na formação da comunidade do Quilombo da Fazenda estão 12 famílias oriundas da comunidade quilombola Campinho da Independência. Ver: BEZERRA-PEREZ, C. S. *Entre a serra e o mar: memória, cultura, tradição e ancestralidade no ensinar-aprender entre as gerações do Quilombo da Fazenda-Ubatuba/SP*. Tese (Doutorado em Educação). São Paulo: USP, 2014.

<sup>223</sup> Sebastião Rodrigues Machado Nayt Junior reside no Rio de Janeiro desde o ano de 1974. Mas, segundo ele, a presença na comunidade é constante. Atualmente é assessor de Relações Institucionais da Primeira Secretaria da Alerj. (Entrevista concedida à pesquisadora da tese no dia 6 de setembro de 2018 na Alerj).

De acordo com os relatos de Nait Júnior, a comunidade vivia da agricultura de subsistência e tinha pouco contato com pessoas de fora. Cada família tinha suas terras demarcadas por limites naturais, sem a necessidade de cercas para definir o início e fim do território familiar. Segundo Nait Júnior, até a abertura da estrada, os moradores de Campinho da Independência viviam sem conflito fundiário, pois cada família respeitava os limites territoriais das outras.

Além de dividir a comunidade territorialmente, a estrada provocou mudanças significativas na localidade, como a especulação imobiliária, que despertou o interesse de grileiros e gerou a necessidade dos moradores do Campinho, em 1975, acionarem a Justiça para reivindicar o direito de permanecerem naquelas terras através de ações individuais de usucapião, argumentando habitarem aquelas terras desde o século XIX.<sup>224</sup> Nesse momento, o grupo recebeu o apoio da Comunidade Eclesial de Base (CEB) e da Comissão Pastoral da Terra (CPT). Estes processos judiciais ficaram, porém, paralisados durante anos, assim como dispersos por diferentes cartórios.

Nas décadas de 1970 e 1980, a presença da antropóloga Neusa Maria Mendes de Gusmão na comunidade foi de extrema importância. Presenciando a luta do grupo em prol da legalização de suas terras, a pesquisadora informou à comunidade do Campinho da Independência sobre a existência do artigo 68 ADCT e orientou para que conseguissem a conquista dos seus direitos coletivos. A pesquisadora iniciou suas investigações na comunidade quilombola Campinho da Independência na década de 1970, durante o mestrado no Curso de Pós-Graduação em Ciências Sociais, realizado na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, onde defendeu, em 1979, a dissertação intitulada “Campinho da independência: um caso de proletarização caiçara”.

Diante do risco da perda de suas terras, os moradores de Campinho se organizaram politicamente através da fundação da Associação de Moradores do Campinho da Independência – AMOC, em 1994. A certificação recebida pela FCP aconteceu no ano de 1997, e a titulação foi realizada pelo Instituto de Terras e Cartografia do Estado do Rio de Janeiro (Iterj) em 1999.<sup>225</sup> Segundo Ronaldo dos Santos, o dia da titulação:

---

<sup>224</sup> GUSMÃO, Neusa Maria Mendes de. *Projeto Mapeamento e Sistematização das Áreas Remanescentes de Quilombos – Relatório Técnico-científico da comunidade negra de Campinho da Independência, Paraty – RJ*. Universidade Estadual de Campinas, FCP, UFA, janeiro de 1998.

<sup>225</sup> Nesse caso a titulação foi realizada pelo Iterj porque tratava-se de terras públicas que pertenciam ao Estado. O Incra só passou a titular as terras de quilombo a partir do Decreto 4887 em 2003. Mesmo assim, os estados e os municípios também têm atribuição concorrente de titular as comunidades inseridas em terras sob sua gestão., que estabelece: Art. 3º Compete ao Ministério do Desenvolvimento Agrário, por meio do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária - Incra, a identificação, reconhecimento, delimitação,

Foi a maior festa que teve na comunidade. Teve um cônsul sul-africano, teve Abdias do Nascimento, nada mais nada menos, que Benedita da Silva, governadora em exercício, muitos artistas e personalidades negras. Foi lindo demais! E os nossos mais velhos chorando, emocionados... Eu, que estava naquele momento com 21 anos, mas que estava a menos de um ano à frente da associação, eu juro que não tinha muita noção do que era aquilo, do que representava aquilo. Hoje eu tenho precisão total, mas naquele momento não. Eu sabia que era um feito importante, mas não tinha a dimensão. Eu fui ter a dimensão com a reação dos nossos mais velhos porque pra eles era muito simbólico. Eles lutaram 30 anos por aquilo. Eu não.<sup>226</sup>

Benedita da Silva<sup>227</sup>, que esteve presente no dia da entrega do título de propriedade, na verdade, era vice-governadora do então governador Anthony Garotinho. Talvez a atuação marcante de Benedita da Silva na luta pelos direitos quilombolas tenha feito com que Ronaldo guardasse na memória a presença dela como a representante maior do Estado naquele momento. No relato de Ronaldo, podemos destacar também o significado da conquista da titulação, não apenas para os mais velhos da comunidade, mas também para militantes do movimento negro, representantes da sociedade civil, artistas que, direta ou indiretamente, lutaram em defesa dos direitos da população negra.

A conquista do Quilombo do Campinho foi emblemática por se tratar da primeira comunidade quilombola do Estado do Rio de Janeiro a ter suas terras regulamentadas, além disso, o documento foi entregue por Benedita da Silva, que em 1988 era deputada e, junto com o deputado Carlos Alberto Caó, teve atuação importante como representante das propostas elaboradas pelo Movimento Negro na Assembleia Constituinte.

---

demarcação e titulação das terras ocupadas pelos remanescentes das comunidades dos quilombos, sem prejuízo da competência concorrente dos Estados, do Distrito Federal e dos Municípios. § 1º O Incri deverá regulamentar os procedimentos administrativos para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas pelos remanescentes das comunidades dos quilombos, dentro de sessenta dias da publicação deste Decreto. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/decreto/2003/d4887.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/d4887.htm)>. Acesso em 3 de dezembro de 2018.

<sup>226</sup> Entrevista de Ronaldo dos Santos, concedida no Rio de Janeiro em 7 de setembro de 2018.

<sup>227</sup> Benedita da Silva nasceu em 1942 na cidade do Rio de Janeiro. Iniciou sua carreira política em 1982, ao ser eleita como vereadora após militância à frente da Associação de Favelas do Estado do Rio de Janeiro. Em 1986 foi eleita deputada federal e foi reeleita para o mesmo cargo em 1990. Entre 1987 e 1981 participou da Assembleia Constituinte, atuando como titular da Subcomissão dos Negros, das Populações Indígenas e Minorias. Em seguida, passou à Comissão de Ordem Social e da Comissão dos Direitos e Garantias do Homem e da Mulher. Em 1992, tida como favorita para vencer as eleições para a prefeitura do Rio de Janeiro terminou liderando o primeiro turno, mas foi derrotada no segundo turno por César Maia. Em 1994, tornou-se a primeira mulher negra ocupar uma vaga no Senado. Foi eleita vice-governadora do Rio de Janeiro em 1998 na chapa de Anthony Garotinho. Para assumir o cargo, em janeiro de 1999, renunciou ao mandato de Senadora, que só terminaria em 2002. Com a renúncia de Anthony Garotinho para concorrer à Presidência da República assumiu o governo em abril de 2002, tornando-se a primeira mulher negra a governar um Estado brasileiro.

### 2.3.2. Quilombo Preto Forro

A segunda comunidade do Estado do Rio de Janeiro a ser titulada foi a comunidade quilombola de Preto Forro, localizada no Bairro Angelim, no segundo Distrito de Cabo Frio, em uma área rural desse município. Os moradores da comunidade conheceram o Artigo 68 ADCT, que garante a titulação definitiva aos remanescentes das comunidades de quilombo, no ano de 2001, através da participação na Oficina Territórios Negros do Projeto Egbé – Territórios Negros, coordenado pela organização não governamental Koinonia<sup>228</sup>, onde foram reunidas cinco comunidades quilombolas. A partir desse encontro, que tinha por objetivo oportunizar a exposição da realidade de cada uma das comunidades, os moradores de Preto Forro solicitaram assessoria jurídica ao projeto. Essa aproximação fez com que o Koinonia se tornasse a principal medidora no processo de identificação da comunidade de Preto Forro. A partir da assessoria jurídica concedida pela instituição, as famílias da comunidade tiveram acesso às principais informações sobre a legislação. Essa ação foi significativa para o grupo, pois representou o início do processo de regularização do território, tendo em vista que até aquele momento não havia sido realizado nenhum movimento por parte dos moradores pela reivindicação dos seus direitos através do dispositivo constitucional.

O mito de origem da comunidade se apoia em duas figuras emblemáticas: Ludgério dos Santos e Antônio dos Santos. Ludgério, nascido em 1871, ano da assinatura da Lei do Ventre Livre, teria recebido o sobrenome e parte das terras do seu senhor, Antônio dos Santos. Segundo o depoimento dos moradores de Preto Forro, Ludgério deixou a terra como herança para seus descendentes no regime de usufruto, no qual quem recebe a terra ganha o direito de ocupar e usar o território coletivamente, ficando vedadas a divisão e a venda do mesmo. As narrativas dos moradores de Preto Forro sobre a origem da comunidade são constituídas de fragmentos que compõem uma memória ancestral

---

<sup>228</sup> O KOINONIA Presença Ecumênica e Serviço é uma entidade ecumênica, sem fins lucrativos, composta por pessoas de diferentes orientações socioculturais, políticas e religiosas, reunidas em associação civil. O relatório da comunidade de Preto Forro, produzido pelo Koinonia, fazia parte do Projeto Egbé Territórios Negros. Tal projeto, atuou junto aos terreiros de candomblé de Salvador (BA) e às comunidades negras rurais dos estados do Rio de Janeiro e Espírito Santo, tendo por objetivo oferecer a tais grupos: Apoio público, promovendo o amplo conhecimento por parte da sociedade civil sobre sua existência, condições de vida e situação territorial; Apoio jurídico: propiciando iniciativas para o seu reconhecimento civil e a garantia de propriedade de suas terras; e Apoio etno-ambiental, propondo alternativas de recuperação e manejo sustentável. Ver: ARRUTI, José Maurício (org.) *Relatório Parcial de Caracterização da Comunidade Negra das Terras de Preto Forro (bairro Angelim, município de Cabo Frio-RJ)*. Projeto Egbé-Territórios Negros. Rio de Janeiro, abril de 2002. P. 5.

ancorada na descendência direta ou indireta de Ludgério dos Santos, falecido em 1951, do qual, inclusive, herdaram o sobrenome. O relatório ressalta que os moradores de Preto Forro, naquele momento da produção do documento, não tinham uma memória clara sobre sua ancestralidade, bem como das primeiras famílias que ocuparam aquele território:

Os rápidos relatos contados por seus avós sobre os sofrimentos enfrentados como escravos se mantêm como um registro muito genérico que, só aos poucos, com o avançar da pesquisa e da provocação representada pelas perguntas dos pesquisadores – que implicam o exercício interno de investigação das lembranças, de recuperação de nomes e antigas relações de parentesco – vêm ganhando maior precisão e conformando uma “memória”.<sup>229</sup>

Ainda de acordo com o relato dos moradores de Preto Forro, as terras foram transmitidas de Ludgério para seu genro, José Santos, que, por sua vez, transferiu para seu filho, Albertino dos Santos. Quando Albertino dos Santos, neto de Ludgério, assumiu a administração das terras, decidiu alugar parte da área como pasto a fazendeiros da região para obter recursos ao pagamento dos impostos da propriedade. Dentre os arrendatários que fecharam negócio com Albertino estava Elias de Souza Oliveira, que já possuía um histórico de conflitos com os quilombolas mais velhos, que tinham suas plantações destruídas em função da permanente invasão das terras pelo gado do fazendeiro. Depois do acordo de arrendamento, Albertino foi progressivamente aumentando sua dívida junto a Elias, que passou a lhe oferecer largo crédito pessoal. Com o passar dos anos, Elias Oliveira se tornou o único arrendatário daquelas terras e passou a deslocar a cerca para ampliar sua área. Desse modo, invadiu áreas e cortou a mata original. Na década de 1980, a situação foi agravada com prática de grilagem realizada pelo fazendeiro, que passou a forjar provas documentais da sua posse continuada nas terras, registrando-as em cartório. Elias Oliveira passou a se apresentar como proprietário das terras, impondo inúmeras regras para a comunidade, como proibir os moradores de construir nas áreas cercadas por ele. Isso fez com que vários quilombolas deixassem Preto Forro para morar em outros lugares.<sup>230</sup> A relação conflituosa dos moradores de Preto Forro com o grileiro motivou a comunidade a abrir um processo na Justiça de reintegração de posse, em 1994, contra fazendeiro Elias de Souza Oliveira, através de um advogado da região, que ajuizou o

---

<sup>229</sup> ARRUTI, José Maurício. Op. Cit, 2002.p. 23.

<sup>230</sup> COSTA, Luciana Célia da Silva. *Quilombo Preto Forro*. (Coleção Terras de Quilombo). Belo Horizonte: FAFICH, 2016.

processo em nome de Victória dos Santos Lima.<sup>231</sup> Durante o curso do processo, a comunidade, através de seu advogado, ajuizou Ação de Oposição, alegando que a posse pertencia à comunidade e não a Victoria, porque, além do fato de ela não fazer parte do grupo e nem residir no local, havia notícias de que estava querendo desistir do processo, o que foi confirmado posteriormente, e os processos foram extintos em 2001. Desta decisão, a comunidade interpôs Apelação, mas a decisão da Juíza de Cabo Frio foi mantida. Como já mencionado, foi nesse ano que representantes da comunidade participaram do projeto desenvolvido pelo Koinonia junto às comunidades negras rurais e iniciaram uma nova etapa de reivindicação de seus direitos territoriais, dessa vez apoiados na legislação constitucional.

A Ação Civil Pública do Ministério Público Federal, de 25 de fevereiro de 2003, representou em face dos réus: Fundação Cultural Palmares, pela morosidade em desempenhar suas funções em favor da regularização territorial da comunidade, e Elias de Souza Oliveira, por apresentar-se como proprietário das terras quilombolas. De acordo com o MPF:

O MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL ajuíza a presente ação civil pública em face da FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES e de ELIAS DE SOUZA OLIVEIRA com o objetivo de “salvaguardar os direitos da comunidade remanescente de quilombo de Preto Forro, cuja sobrevivência étnica e cultural, como se verá, encontra-se seriamente ameaçada em razão das odiosas condutas praticadas por Elias de Souza Oliveira (1º Réu), que destituído de qualquer título dominial ou possessório, age como verdadeiro proprietário das terras quilombolas, submetendo seus habitantes a mais variada sorte de ilegalidades. Outrossim, a Fundação Cultural Palmares, ora demandada, que tem o inarredável dever institucional de reconhecer e emitir o título definitivo de propriedade referente às terras ocupadas por comunidades remanescentes de quilombos, nos termos do Decreto nº 3.912/2001, não vem agindo com a necessária rapidez que a espécie requer, agravando, ainda mais, a lamentável, mas desgraçadamente real, situação vivenciada pelas famílias de Preto Forro”.<sup>232</sup>

<sup>231</sup> O processo de reintegração de posse (nº 31.621 - data 15.07.94) contra Elias de Oliveira (brasileiro, comerciante, residente no bairro de Campos Novos, município de Cabo Frio - RJ), no entanto, por orientação do advogado, não é proposto em nome dos próprios moradores das terras, mas em nome de uma das herdeiras diretas do velho Ludigério, Victória dos Santos Lima (brasileira casada, do lar, lavradora, moradora da rua Campus Sales, 124, no bairro de Praia Grande, município de Arraial do Cabo -RJ), fazendo o advogado a opção de encaminhar a ação possessória pela via do argumento sucessório e não do dominial.

<sup>232</sup> Ação Civil Pública nº 2003.5108000313-7, Vara Federal de São Pedro da Aldeia – RJ, Autor: Ministério Público Federal, Réus: Fundação Cultural Palmares e Elias de Souza Oliveira, 25/2/2003. Disponível: <[http://www.mpf.mp.br/atuacao-tematica/ccr6/documentos-e-publicacoes/docs/jurisprudencia-1/quilombos/justica-federal/ACP\\_2003.5108000313-7-RJ.pdf](http://www.mpf.mp.br/atuacao-tematica/ccr6/documentos-e-publicacoes/docs/jurisprudencia-1/quilombos/justica-federal/ACP_2003.5108000313-7-RJ.pdf)>. Acesso em 4 de maio de 2018.

Uma sucessão de conflitos marcou a relação da comunidade com o grileiro Elias Oliveira, que também recorreu à Justiça para regularizar as terras obtidas através da prática de grilagem. O grileiro Elias Oliveira propõe uma Ação de Manutenção de Posse com pedido de liminar contra a Aluísio dos Santos, membro da Comunidade de Preto Forro. A ação alegou que Aluísio estava causando transtornos à posse de Elias Oliveira por ter introduzido cabeças de gado mestiço em meio às *reses nelore*, raça de gado de origem indiana, propriedade do autor. A liminar é deferida em 14 de agosto de 2003 e Aluísio é obrigado a retirar seu gado da propriedade para não pagar multa.<sup>233</sup>

O primeiro processo do grupo em defesa de suas terras teve início em 2006 com a abertura da Arquiforro - Associação da Comunidade de Remanescentes de Quilombo do Povoado de Preto Forro. De acordo com o parágrafo único do art. 2º do capítulo I do Estatuto da Associação Quilombola:

Consideram-se territórios das comunidades remanescentes de quilombo – territórios étnicos – para efeitos deste artigo toda terra utilizada para a garantia de sua reprodução física, social, econômica e cultural, bem como as áreas detentoras de recursos ambientais necessários à preservação dos seus costumes, tradições, cultura e lazer, englobando os espaços de moradia e, inclusive, os espaços destinados aos cultos religiosos e os sítios que contenham reminiscências históricas dos antigos quilombos.<sup>234</sup>

Após muita luta, a comunidade remanescente de quilombo Preto Forro foi titulada na manhã de 17 de novembro de 2011, beneficiando 13 famílias, com cerca de 80 pessoas, que receberam a titulação definitiva das terras. O Registro Geral de Imóveis (RGI)<sup>235</sup>, referente às terras ocupadas pela comunidade de Preto Forro, foi realizado no 11 de janeiro de 2012. A cerimônia de entrega oficial do documento aconteceu no dia 1º de março do mesmo ano no Palácio Guanabara, sede do governo do Estado do Rio de Janeiro. O governador Sérgio Cabral passou às mãos de Elias dos Santos, presidente da Associação de Moradores da comunidade de Preto Forro, o documento que regularizava a propriedade definitiva dos 24 alqueires de terra reivindicado.

<sup>233</sup> Ação de Manutenção de Posse nº 2003.011.003800-4. Movida por Elias de Sousa Oliveira em face de Aluísio dos Santos para retirada do gado deste das terras de Preto Forro. O juiz concedeu a liminar determinando a retirada do gado. Porém, com a contestação da comunidade, através de seu advogado, a decisão foi suspensa. Desta decisão, no entanto, o Elias (grileiro) agravou, tendo o Tribunal concedido liminar mandando tirar o gado novamente. Mas, a partir de um requerimento da comunidade, por seu advogado, o Tribunal Estadual reconheceu ser incompetente, remetendo o processo à Justiça Federal.

<sup>234</sup> Estatuto da ARQUIFORRO – Associação da Comunidade de Remanescentes de Quilombo do Povoado de Preto Forro, aprovado em Assembleia Geral realizada no dia 11 de fevereiro de 2006. O documento é assinado por Elias dos Santos, como coordenador geral da Assembleia e pela advogada Fernanda Maria da C. Vieira.

<sup>235</sup> O RGI consiste no registro público e definitivo do título de propriedade da terra da comunidade.

A cerimônia reuniu vários representantes de entidades que estiveram envolvidas no processo direta ou indiretamente, além de autoridades governamentais municipais, estaduais e federais. Estiveram presentes o presidente da Fundação Cultural Palmares, Eloi Ferreira de Araujo, o secretário estadual de Habitação, Rafael Picciani, o superintendente da Igualdade Racial da Secretaria de Estado de Assistência Social e Direitos Humanos, Marcelo Dias, o presidente do Conselho Estadual dos Direitos do Negro, Paulo Roberto, além de outras autoridades governamentais.



**Figura 4:** Entrega do título de propriedade para a Comunidade Preto Forro

Foto: Ignácio Ferreira

**Fonte:** Fundação Cultural Palmares

A entrega do RGI aos quilombolas de Preto Forro é resultado de mais de 20 anos de disputa judicial pelo território. No caso da comunidade quilombola de Cabo Frio, a parceria entre as três esferas governamentais foi de extrema importância para a conclusão do processo. Além disso, o fato das terras estarem em uma área que pertence ao governo do Rio de Janeiro é outra particularidade que merece ser ressaltada, já que a responsabilidade pela titulação depende da respectiva competência administrativa sobre as terras ocupadas quando públicas federais, estaduais, municipais ou do Distrito Federal.

### 2.3.3. Quilombo da Marambaia

A Comunidade Quilombola da Marambaia foi a terceira comunidade a ser titulada no Estado do Rio de Janeiro. Localizada em Mangaratiba, Sul do Estado do Rio de Janeiro, a comunidade teve seu processo de reconhecimento iniciado em 1999 junto à FCP em meio ao conflito existente entre a comunidade negra e a Marinha do Brasil.

As famílias negras que ocupam as terras da ilha são descendentes diretas ou indiretas de escravizados trazidos para aquele território pelo traficante Joaquim José de Souza Breves no século XIX. Segundo os moradores, Joaquim Breves doou a ilha para os ex-escravizados apenas verbalmente, atribuindo uma praia para cada família. No entanto, após sua morte, os descendentes de Breves não reconheceram tal compromisso, e a propriedade foi adquirida em 1891 pela Companhia de Indústrias e Melhoramentos. Mesmo após um período de sucessivas trocas de proprietários, as famílias negras permaneceram naquele território sem quaisquer conflitos fundiários. Em 1939, com a instalação da Escola de Pesca Darci Vargas, o cotidiano da comunidade se alterou significativamente. Sob a administração da Fundação Abrigo Cristo Redentor, a escola trouxe alguns benefícios para a população da ilha, como cursos profissionalizantes. Além da formação profissional, segundo Adelino Machado, que trabalhou como cozinheiro na escola de pesca, naquela época “havia fábrica de farinha de peixe, de sardinha e de gelo. Tinha carpintaria, armarinho e farmácia. Até manteiga era fabricada aqui. Tinha criação de bois, búfalos, porcos, perus e galinhas.”<sup>236</sup> Esse período de prosperidade se estendeu até o ano de 1971, quando a escola foi fechada, e a ilha foi entregue para o Ministério da Marinha. A partir de então alguns impedimentos são impostos à comunidade negra da Marambaia, como manter suas plantações e construções de novas casas ou ampliação das existentes. O conflito foi acirrado em 1998 quando a Marinha iniciou um processo judicial pedindo reintegração de posse, o que ocasionou na expulsão de vários moradores. Algumas denúncias foram feitas, inclusive pela Pastoral Rural da Diocese de Itaguaí, mas sem obter sucesso. A partir das articulações do Projeto Egbé – Territórios Negros, em 2000, novas denúncias foram realizadas, desdobrando-se em alguns resultados, como a Ação Civil Pública movida pelo Ministério Público Federal contra a Marinha de Guerra e a Fundação Cultural Palmares.

---

<sup>236</sup> LOPES, Aline Caldeira. *Marambaia: Processo Social e Direito*. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais). Rio de Janeiro: Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (CPDA/UFRRJ), 2010, p. 77.

O processo iniciado em 1999 pelos quilombolas da Marambaia teve sua conclusão no ano de 2015. Na ocasião, 124 famílias da comunidade remanescente do quilombo da Ilha da Marambaia receberam os títulos de propriedade da terra das mãos do ministro do Desenvolvimento Agrário, Patrus Ananias, do diretor de Ordenamento da Estrutura Fundiária do Incra, Richard Martins Torsiano, e da coordenadora geral de Regularização de Territórios Quilombolas do Incra, Isabelle Aline Lopes Picelli.



**Figura 5:** Entrega do título de propriedade para a Comunidade Remanescente de Quilombo da Marambaia  
**Fonte:** Agência Brasil

Das três comunidades remanescentes de quilombo tituladas no Rio de Janeiro, duas, Campinho da Independência e Preto Forro, tiveram a grilagem<sup>237</sup> como um dos principais percalços no processo de luta de regularização das terras ocupadas. Esse tipo de conflito correspondeu à realidade de diversas outras comunidades quilombolas localizadas em diferentes estados do Brasil. Em 2018, a Conaq, em parceria com a entidade Terra de Direitos<sup>238</sup>, publicou o livro “Racismo e Violência contra quilombos no Brasil”, que reúne

<sup>237</sup> O processo de grilagem, antigamente, ocorria da seguinte maneira: os papéis falsificados eram colocados em uma caixa com grilos; com o passar do tempo, a ação dos insetos dava aos documentos uma aparência envelhecida. Dessa forma, assim como na prática com os grilos, a ocupação ilegal de terras públicas continua fundamentada no esforço para fazer documentos falsos parecerem verdadeiros.

<sup>238</sup> A Terra de Direitos é uma organização de Direitos Humanos que atua na defesa, na promoção e na efetivação de direitos, especialmente os econômicos, sociais, culturais e ambientais (Dhesca). A organização surgiu em Curitiba (PR), em 2002, para atuar em situações de conflitos coletivos relacionados ao acesso à terra e aos territórios rural e urbano. Atualmente, a Terra de Direitos incide nacional e internacionalmente nas

o resultado de pesquisa realizada pelos quilombolas sobre a violência que atinge os quilombos no Brasil. O objetivo da pesquisa foi levantar o número de quilombolas assassinados no período de 2008 a 2017. De acordo com a pesquisa, os territórios que mais sofreram violações de direitos foram os quilombos em que estavam em fase inicial de regularização fundiária (33,8%), seguidos das comunidades que possuem o RTID (23,8%). Dos 38 assassinatos identificados no período da pesquisa, 68,4% foram causados por arma de fogo.<sup>239</sup>

### 2.3.4. Quilombo de São José da Serra - Valença/RJ

Localizado a cerca de 15 quilômetros da sede do distrito de Santa Isabel do Rio Preto, no município de Valença, Vale do Paraíba, região Sul fluminense, o Quilombo São José da Serra foi a quarta comunidade a receber o título de propriedade no Estado do Rio de Janeiro. A fazenda de São José está localizada numa região que se tornou o maior polo mundial de produção de café em meados do século XIX.

A formação da comunidade quilombola de São José da Serra está relacionada não só às fugas, mas também à diminuição da oferta de mão de obra devido à proibição do tráfico imposta pelas leis brasileiras, principalmente a de 1850. Com a acirrada concorrência pela mão de obra, alguns fazendeiros recorreram ao tráfico interprovincial e às táticas da “política do bom tratamento do escravo”<sup>240</sup> para convencer os cativos a permanecerem em suas fazendas, o que também acabava atraindo os escravos de outros proprietários. Mesmo com o declínio do café e com a abolição da escravidão, parte dos libertos permaneceu nas propriedades rurais. Essa postura paternalista também foi assumida pelo fazendeiro Ferraz, antigo proprietário das terras de São José da Serra, como estratégia de manter a mão de obra em suas terras. A ausência de castigos corporais e a permissão para que os

---

temáticas de direitos humanos e conta com escritórios em Santarém (PA), em Curitiba (PR) e em Brasília (DF).

<sup>239</sup> CONAQ, Terras de Direito. (org.) *Racismo e violência contra quilombos no Brasil*. Curitiba: Terra de Direitos, 2018.

<sup>240</sup> O historiador Rafael Marquese, relata em sua obra as táticas expostas no manual que compunham a política senhorial de domínio, segundo o marquês de Abrantes. No manual foram listadas as formas de tratamento mais adequadas a serem seguidas pelos senhores de escravos para evitar problemas com a escravaria: 1. Alimentação, moradia e vestuário. 2. Permitir que o escravo tenha alguma propriedade e forme família. 3 Estímulos para sua reprodução escrava em cativo. 4 Cuidado com a criação dos cativos. 5. Tempo livre para o recreio. 6. Tratamento de enfermidades. 7. Métodos de aplicação de penas corporais. MARQUESE, Rafael. *Feitores do corpo, missionários da mente: senhores, letrados e o controle dos escravos nas Américas, 1660-1860*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p. 268-269.

trabalhadores negros tivessem seus próprios roçados sinalizam o interesse do proprietário na manutenção da comunidade negra em sua propriedade. Essas e outras concessões, que proporcionaram a comunhão de direitos, possivelmente determinaram certa autonomia à comunidade escravizada, atraindo escravizados em fuga e, posteriormente, libertos para aquela fazenda, além de manter os já existentes.<sup>241</sup>

Entre as entrevistas, realizadas inicialmente por Ana Lugão Rios durante as pesquisas para sua tese de doutorado na década de 1990, estavam os depoimentos dos irmãos Zeferina Fernandes e Manoel Fernandes e de outros quilombolas. As famílias que ocupam o território, na atualidade, têm como ascendência comum Tertuliano e Miquelina, escravizados pelo português José Gonçalves Roxo, proprietário da antiga fazenda cafeeira de São José da Serra, na segunda metade do século XIX. O casal, que constituiu família na fazenda, permaneceu nas terras após a morte do proprietário.<sup>242</sup> A propriedade passou pela administração de vários herdeiros do fazendeiro Ferraz, na década de 1940, a fazenda começou a ser vendida. Os novos proprietários não respeitaram o uso tradicional do território quilombola, inaugurando um período de conflitos enfrentados pelos quilombolas, que se estendeu até 2007, quando a contestação apresentada pelas proprietárias da Empresa Agropastoril São José da Serra fora julgada improcedente pelo Comitê de Decisão Regional do Incra/RJ. Em 2011, a Superintendência Regional do Incra no Rio de Janeiro, por meio da Procuradoria Federal Especializada (PFE), ajuizou, na Justiça Federal de Barra do Piraí, ação de desapropriação do território quilombola de São José da Serra.<sup>243</sup> Em novembro de 2015, o Quilombo de São José da Serra recebeu do Incra a Concessão de Direito Real de Uso (CDRU) de seu território, de 476 hectares.<sup>244</sup> Em 2017, a Justiça Federal, em Barra do Piraí (RJ), concluiu o processo de desapropriação de uma área de 159 hectares em favor da comunidade do quilombo São José da Serra, em Valença (RJ). A sentença foi proferida em ação de desapropriação proposta pelo Incra contra a empresa Agropastoril São José da Serra.<sup>245</sup> A etapa de notificação e retirada dos ocupantes é aquela que antecede a emissão de título de propriedade, processo de regularização das terras,

<sup>241</sup> MATTOS, RIOS. Op. cit., 2005. p. 282-283.

<sup>242</sup> Idem.

<sup>243</sup> Desapropriação de território quilombola pelo Incra. Disponível em: <<http://www.incra.gov.br/incra-ajuiza-primeira-desapropriacao-de-territorio-quilombola-no-rio-de-janeiro>>. Acesso em 10 de setembro de 2018.

<sup>244</sup> SILVA, Gustavo Augusto Fonseca. *Quilombo São José da Serra*. (Coleção Terras de Quilombos). Rio de Janeiro. Belo Horizonte: FAFICH, 2016.

<sup>245</sup> Desapropriação em favor do quilombo São José da Serra pela Justiça Federal. Disponível em: <<http://www.mpf.mp.br/rj/sala-de-imprensa/noticias-rj/mpf-rj-justica-federal-conclui-desapropriacao-em-favor-do-quilombo-sao-jose-da-serra>>. Acesso em 10 de setembro de 2018.

finalizando todo o processo. Os moradores da comunidade de São José, após a desapropriação, passaram a ocupar todo o território.

As comunidades negras rurais ao apropriarem-se dos dispositivos legais, vivenciam um processo de luta, que é desgastante e longo. Infelizmente, alguns quilombolas morrem antes da conclusão dos processos de suas comunidades, ou por serem vítimas da violência contra quilombolas ou por morte natural, como foi o caso de Dona Zeferina e Seu Manoel Seabra, da comunidade de São José da Serra. Como vimos, a *mediação* realizada por agentes externos representados por diversos atores da sociedade civil brasileira pós-redemocratização, como a Pastoral da Terra da Igreja Católica, os movimentos negros, a Associação Brasileira de Antropologia, dentre outras entidades, tiveram e ainda têm um papel importante no processo de luta pelos direitos e pela garantia da posse da terra.<sup>246</sup> Em muitas comunidades a atuação desses agentes permanecem pós titulação, pois continuam dando suporte e intermediando outros problemas sociais dos grupos que representam junto ao Estado. Mesmo assim, a morosidade do processo de regularização dos territórios quilombolas coloca em risco o futuro de milhares de famílias negras que compõem as comunidades remanescentes de quilombos. O nível de vulnerabilidade destas comunidades perante os conflitos fundiários está traduzido no número de lideranças quilombolas assassinados nos últimos dez anos. Os quilombos contemporâneos ainda são um ícone de resistência perante o racismo existente na sociedade brasileira e, através do protagonismo de seus atores sociais, constroem suas memórias e identidades quilombolas ancoradas na ancestralidade e buscam legitimar suas lutas no direito à cidadania e na reparação da escravidão africana no Brasil.

---

<sup>246</sup> MATTOS, Hebe. “Remanescentes das comunidades de quilombos”: memória do cativo e políticas públicas de reparação no Brasil. In: Revista USP, São Paulo, n° 68, p.104-111, dezembro-fevereiro, 2005-2006. p. 107.

### CAPÍTULO III

## IDENTIDADE QUILOMBOLA E RELIGIOSIDADES

Tem a igreja dos brancos e a igreja dos negros. Tem muito poucos brancos que frequentam a Assembleia. O povo da Rasa mesmo não vai à Igreja Católica não.<sup>247</sup>

A reflexão sobre a historicidade das comunidades negras na contemporaneidade nos conduz a discutir a ligação desses grupos com a história da escravidão no Brasil, seja pela descendência dos antigos quilombolas, seja por possuírem uma memória coletiva pautada na ancestralidade escrava, ou ainda, na identidade étnica e cultural africana e negra. Nessa perspectiva, o resgate e o fortalecimento das práticas culturais de matriz africana poderiam ser abordados de forma naturalizada quando tratamos sobre a questão da construção da identidade quilombola. No entanto, se optarmos por outra escala de observação, veremos que nem todas as comunidades quilombolas da atualidade se apoiam nos mesmos referenciais culturais de matriz africana para legitimar sua identidade quilombola. É possível identificar nas narrativas de alguns quilombolas um discurso de preterimento de alguns desses referenciais que estão intimamente ligados às escolhas religiosas “naturalmente” esperadas, como as práticas do catolicismo popular, à umbanda ou ao candomblé. No entanto, não podemos deixar de considerar a possibilidade de esses indivíduos realizarem apropriações e releituras de determinados elementos culturais de matriz africana e representá-los, muitas vezes de forma subjetiva, em suas práticas culturais e religiosas que não sejam aquelas acima visualizadas com alguma naturalidade em um senso comum que inclui inclusive os agentes do Estado e do mundo acadêmico. O avanço das religiões protestantes, sobretudo das pentecostais, nas comunidades negras é um fenômeno que nos leva a investigar até que ponto as doutrinas do protestantismo moldaram e influenciaram as representações coletivas desses grupos no processo de construção de suas identidades. Ao mesmo tempo, é importante perceber as chances de resistências, com a continuidade ou a revitalização de símbolos das religiosidades de matriz africana, no processo de produção cultural das comunidades quilombolas diante da demonização desses elementos segundo os princípios do pentecostalismo.

---

<sup>247</sup> Depoimento do Pastor Luís. RTID Rasa, 1999. Fl. 38.

### 3.1. Comunidades negras do Estado do Rio de Janeiro e suas religiosidades

A conversão ao pentecostalismo em comunidades negras é assunto ainda pouco explorado no campo da história, mas terreno já visitado por sociólogos, como os estudos feitos por Edin Sued Abumanssur, onde em uma de suas pesquisas se debruça na investigação do processo de conversão ao pentecostalismo nas comunidades quilombolas do Vale do Ribeira, São Paulo.<sup>248</sup> O sociólogo concluiu que a conversão não rompeu os laços identitários de origem da comunidade negra. A historiadora Elizete Silva destaca a semelhança entre a constatação de Abumanssur e a do antropólogo René Ribeiro que afirmou que a unidade identitária de um grupo permanece acima das divisões por motivos religiosos.<sup>249</sup> Ou seja, mesmo convertidos ao pentecostalismo, os negros das comunidades tradicionais têm a identidade coletiva de origem como dominante perante as que foram construídas posteriormente no interior do grupo.<sup>250</sup> Em se tratando das comunidades quilombolas a identidade de origem está relacionada às lutas históricas antes da década de 1990, quando os moradores desses territórios começaram a assimilar a ideia de serem quilombolas. As práticas culturais, o cotidiano familiar estendido, a relação com a terra, são elementos que marcam a ancestralidade desses grupos e os impulsionam a lutar pelos direitos territoriais. Em alguns territórios, como o quilombo Campinho da Independência, a coexistência do catolicismo, da umbanda e do pentecostalismo, não é um fator desagregador entre os membros da comunidade, sem contar que um mesmo membro pode frequentar duas vertentes religiosas.

Segundo a Associação Brasileira de Antropologia, as identidades coletivas das comunidades negras do Brasil são definidas pela “referência histórica comum, construída a partir de vivências e valores partilhados.”<sup>251</sup> Trata-se de identidades fundamentadas no tráfico atlântico de africanos, através do qual foram retirados de forma compulsória de suas terras, tendo suas relações sociais desarticuladas. No caso das comunidades negras do Sudeste brasileiro, como já mencionado, suas memórias se amparam na ancestralidade negra dos africanos vindos, sobretudo, da África centro-ocidental no século XIX, que se

<sup>248</sup>BUMANSUR, E. S. *A conversão ao pentecostalismo em comunidades tradicionais* (The conversion to Pentecostalismo in traditional communities) – DOI: 10.5752/P.2175-5841. 2011, v.9, n.22, p.396. HORIZONTE – Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião, v.9, n. 22, p. 396-415, 11 set. 2011.

<sup>249</sup>RIBEIRO, René. *Igrejas e Cultos no Brasil*. USP, São Paulo, 1962.

<sup>250</sup> ISAIA, Artur Cesar; SILVA, Elizete. *A história de uma Ialorixá sob a ótica de um pastor canadense: Robert McAlister e as Religiões Afro-Brasileiras*. In: Interfaces Brasil/Canadá. Florianópolis/Pelotas/São Paulo, v. 19, n. 3, 2019, p. 104-124.

<sup>251</sup> Associação Brasileira de Antropologia (ABA), 1994.

destacou como a principal área fornecedora de cativos desembarcados no litoral do Rio de Janeiro.<sup>252</sup>

Segundo Robert Slenes, a mão de obra escrava africana utilizada nessa região era bem superior ao número de escravos crioulos. De acordo com o autor, os crioulos recebiam tratamento diferenciado em comparação com os africanos. Enquanto os senhores davam preferência para os crioulos desenvolverem serviços domésticos e tarefas qualificadas, os trabalhadores da lavoura eram destinados aos africanos. Apesar de não generalizar a discriminação contra os africanos, Slenes atesta que as oportunidades de melhorar suas condições de trabalho dentro da escravidão e de serem alforriados eram bem menores do que as dos crioulos.<sup>253</sup> Assim, os trabalhadores negros que atuavam na roça sob as duras condições da escravidão compartilhavam não apenas as agruras vividas no eito mas também a tentativa de amenizar o sofrimento por meio de práticas culturais formadas por elementos variados em razão da pluralidade cultural e étnica dos povos banto, tendo em vista as diferentes regiões em que viviam no continente africano. O desenvolvimento de tais práticas demonstra que esses indivíduos possuíam pontos de interseção cultural, que transformavam a diversidade numa linguagem única e inteligível aos cativos, deixando seus senhores com a interpretação equivocada do verdadeiro significado. Esses compartilhamentos já eram realizados antes mesmo do embarque nos navios negreiros. As trocas culturais iniciaram no apresamento dos negros no continente africano, teve continuidade durante as longas viagens e estenderam-se após o desembarque nas costas americanas. Para Marina de Mello e Souza, o processo da importação de africanos, que se estende das terras africanas aos portos brasileiros, ofereceu condições necessárias para tais compartilhamentos:

Já na África, pessoas oriundas de diferentes aldeias passavam a conviver, partilhando os mesmos sofrimentos, frequentemente atadas umas às outras, trocando experiências e solidariedade. O tempo transcorrido entre o apresamento e o embarque podia ser muito longo. Além do percurso que levava aos portos de embarque, havia uma cadeia de comerciantes que negociavam os escravos, na qual grupos se desfaziam e novos grupos se formavam a caminho da costa. Nos armazéns costeiros, confluência de muitas rotas, os grupos aumentavam e ficavam ainda mais diversificados. Falantes de várias línguas, os indivíduos aprendiam como se comunicar entre si, encontrando as similaridades entre suas falas e costumes

---

<sup>252</sup> FLORENTINO, Manolo. Op. cit., 1997, p. 86-87.

<sup>253</sup> SLENES, Robert W. "Malungu, ngoma vem!": *África coberta e descoberta no Brasil*. Revista USP, São Paulo, nº 12, p. 48-67, dez. 1991-fev 1992.

específicos e ensinando as diferenças uns aos outros. Nesse tempo de convivência, afluíam afinidades e inimizades, novas formas de relacionamento eram esboçadas, laços eram tecidos e lideranças escolhidas.<sup>254</sup>

O termo *malungo*, que significava “companheiro de travessia”, foi estudado por Robert Slenes como um dos exemplos de possibilidade de formação de laços identitários entre os cativos antes mesmo da chegada ao Brasil, ao longo da travessia atlântica. No Centro-Sul do Brasil práticas comuns a esses diversos grupos contribuíram para a construção de uma “identidade banto”, acima das diferenças étnicas originais.<sup>255</sup> Dentre as ressignificações dos elementos culturais trazidos do continente africano pelos povos banto, como já apresentado no capítulo 1, o *jongo* se apresenta como uma das principais heranças do sudeste brasileiro.

O *jongo* não ficou restrito apenas aos locais de desembarque de africanos e de produção de café e de cana de açúcar, há registros de sua prática acompanhando os movimentos migratórios de libertos e seus descendentes nos morros cariocas no pós-abolição. As rodas de *jongo* eram organizadas, principalmente, nos dias dos santos católicos e das festas familiares. Restrito apenas ao público adulto, a morte dos *jongueiros* mais velhos ocasionou o desaparecimento da prática nos morros cariocas. No entanto, no Morro da Serrinha, localizado em Madureira, bairro da Zona Norte da cidade do Rio de Janeiro, o *jongo* foi constante e sobreviveu até os dias atuais.

Uma das protagonistas responsáveis por trazer o *jongo* para a área urbana da cidade do Rio de Janeiro foi Maria Joana Monteiro, ou Vovó Maria Joana, como ficou conhecida. Nascida em 1902, na Fazenda Saudade, no município de Valença, possuía ascendência africana em seus avós paternos. Migrou para a cidade do Rio de Janeiro em 1914, quando morou no Morro da Mangueira e casou aos catorze anos com Pedro Francisco Monteiro, estivador da empresa Lloyd Brasileiro. Após 12 anos morando na Mangueira, mudou-se com seu marido para o Morro da Serrinha, onde atuou como rezadeira, parteira e mãe de santo. Vovó Maria Joana também transitou pelo mundo do samba. Foi componente da antiga Escola de Samba Prazer da Serrinha, e, em 1947, uma das fundadoras da Escola de Samba Império Serrano. Como outras famílias negras, que também haviam se estabelecido no Morro da Serrinha, Vovó Maria Joana e Pedro Monteiro promoviam *jongos* em seu quintal. Em entrevista à pesquisadora Edir Gandra, Vovó Maria Joana relatou que as datas

---

<sup>254</sup> SOUZA, Marina de Mello e. Op. cit., 2006, p. 147.

<sup>255</sup> SLENES, Robert. Op. cit., 1992.

escolhidas pelos donos da casa para oferecer o jongo correspondia aos dias dos santos católicos a quem se tinha devoção. Para outros, como era o caso de Vovó Maria Joana, a data escolhida, 24 de junho, contemplava o dia do santo de sua devoção, São João, e correspondia ao dia do seu aniversário.<sup>256</sup> Interessante ressaltar que no sincretismo São João corresponde a Xangô, orixá escolhido por Vovó Maria Joana para batizar seu terreiro de umbanda, nomeado *Tenda Espírita Cabana de Xangô*. Nesse diálogo entre o catolicismo e as religiões de matriz africana, o jongo também estava inserido. Segundo Tia Maria do Jongo, sobre sua vivência com Vovó Maria Joana, relata: “Eu ia muito na casa dela, ela cantava jongo. Rezava ladainha com ela. Saía com ela rezando as ladainhas. Depois, no final daquela ladainha, tinha as rodas de jongo.”<sup>257</sup> As ladainhas, cânticos litúrgicos do catolicismo, compunham o conjunto de preparativos, que tinha também o banho de ervas, a defumação no local da festa, a chama de velas, o uso de talismãs e rosários, como elementos rituais que antecediam a abertura da roda de jongo na Serrinha.<sup>258</sup> Além dessas responsabilidades atribuídas a quem “dava” o jongo em sua casa, uma outra obrigação era pedir a autorização aos pretos velhos<sup>259</sup>, que pertencem à linha das almas na umbanda, assim como relatou Vovó Maria do Joana:

Todas as vezes que o jongueiro que dá o jongo vai fazer o jongo, tem que pedir licença às almas, né? Conversar com as almas, acender uma vela, botar um copo d’água... aquilo é da gente, dos jongueiros; porque o jongo pertence àqueles, aquelas almas antigas, né, sofredores que eram os cativos. Então a gente faz aquela prece pedindo, né? Então, que aonde tem jongo, que a gente vai cantar... o jongo, a gente canta: “Bendito Louvado seja meus irmãos/Agora mesmo que eu cheguei, foi pra saravá...”<sup>260</sup>

Essa relação entre jongo, catolicismo e umbanda, observada no Morro da Serrinha, encontra-se também em outras comunidades negras do Estado do Rio de Janeiro. Nesse sentido, a comunidade quilombola de São José da Serra tem experiência semelhante. Em minha dissertação de mestrado analisei a religiosidade da comunidade de São José da Serra

<sup>256</sup> GANDRA, Edir. *Jongo da Serrinha: do terreiro aos palcos*. Rio de Janeiro: GGE-UNIRIO, 1995, p. 64.

<sup>257</sup> SOUSA, Aline. *Tia Maria do Jongo: memórias que ressignificam identidades das atuais lideranças jongueiras do Grupo Jongo da Serrinha*. Dissertação (Mestrado em Filosofia). São Paulo: USP, 2015, p. 34. Entrevista concedida a Aline Oliveira de Sousa em 25 de setembro de 2012.

<sup>258</sup> GANDRA, Edir. Op. Cit., 1995, p. 76.

<sup>259</sup> Os pretos e pretas-velhas (os cacurucaios - ancião em quimbundo) são os homens ou mulheres africanos ou afro-brasileiros que ao viverem nas senzalas as mazelas da empresa escravocrata eram os conselheiros e curandeiros de seu grupo social. JÚNIOR, Lourival Andrade. “Adorei as almas”: umbanda, preto velho e escravidão. In: XXVII Simpósio Nacional de História. Natal, RN, 22 a 26 de julho de 2013.

<sup>260</sup> GANDRA, Edir. Op. Cit., 1995, p. 74-75.

através de uma compreensão que privilegiou o olhar dos próprios moradores. Nesse sentido, as narrativas coletadas na comunidade foram importantes para entender essa realidade. Os depoimentos de dona Zeferina Fernandes e de seu irmão, Manoel Seabra, concedidos à antropóloga Lídia Meireles, no final de 1998, para a produção do Relatório de Identificação da comunidade como remanescente de quilombo, foram significativos para compreender o universo religioso do grupo. Dona Zeferina e seu Manoel transmitiram pela tradição oral seus conhecimentos, suas histórias de vida e dos antepassados, além de se esforçarem para preservar os valores comunitários.<sup>261</sup> A religiosidade católica e umbandista da comunidade de São José da Serra está presente nas práticas cotidianas dos moradores, dentre elas, as rezas<sup>262</sup>, onde é possível identificar a interação de elementos de ambas as vertentes religiosas.



**Figura 6:** Missa afro na comunidade de São José da Serra  
**Fonte:** Arquivo fotográfico, trabalho de campo, 2011

Na comunidade de São José da Serra a liturgia católica se apresenta de duas formas: através de missa tradicional, realizada na capela São José da Serra, erigida no território

---

<sup>261</sup> CARMO, Ione. Op. cit. 2012.

<sup>262</sup> A prática das rezas, enquanto uma expressão mágico-religiosa, é uma das manifestações culturais presente no cotidiano dos moradores de São José da Serra. O ato de rezar alguém tem por finalidade a cura de determinados males, sejam eles tanto de ordem física quanto espiritual, como o “quebranto”, o “ventre caído”, o “mau olhado”, a “espinhela caída”. Tal prática está associada, principalmente ao meio rural e tem sua origem no catolicismo popular. Ver: LIMA, Bentto. *Malungo: decodificação da umbanda*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997, p. 121.

quilombola, e por meio das *missas afro*, conforme figura 7, que se destaca com a percussão dos atabaques<sup>263</sup> ao longo da cerimônia. As *missas afro* realizadas pela comunidade de São José da Serra demonstram uma face das diversas possibilidades de leituras e expressões do catolicismo. A liturgia ocorre na comunidade, principalmente, em dias de festas, como a do dia 13 de maio e, geralmente, são celebradas por um padre da Igreja de Santa Isabel do Rio Preto, distrito de Valença. A inserção de elementos do culto afro-brasileiro na liturgia católica é encontrada em outras regiões do país, como demonstrou os estudos de Edilece Couto sobre as festas de Santa Bárbara, N. S. da Conceição e Sant'Ana, em Salvador. De acordo com a autora, as festas religiosas populares da Bahia do século XIX à Primeira República, demonstram a junção de grupos sociais distintos e a imbricação de elementos de diversas crenças. Os devotos transitavam, sem culpa, entre os rituais católicos e afro-brasileiros.<sup>264</sup> Um exemplo dessa junção, apresentada por Couto, é a distribuição do caruru<sup>265</sup> na festa de Santa Bárbara.



**Figura 7:** Terreiro de Umbanda da Comunidade São José da Serra em Santa Isabel do Rio Preto

**Fonte:** Arquivo de dona Terezinha (s/d)

<sup>263</sup> O toque dos tambores estabelece uma comunicação direta com a ancestralidade africana e a presença desse instrumento musical na liturgia católica representa um dos elementos fundamentais para enquadrar a cerimônia na categoria de *missa afro*, tendo em vista que os tambores são um dos principais símbolos das culturas africanas.

<sup>264</sup> COUTO, Edilece. 2010, p. 82.

<sup>265</sup> Alimento de origem africana feita com quiabo e servido nos terreiros de candomblé em oferendas para os orixás ou servidos em festas de Santa Bárbara, Iansã e Ibejis.

A identidade umbandista, por sua vez, é desenvolvida dentro de dois terreiros de umbanda. Um está localizado dentro da comunidade e o outro, em Santa Isabel do Rio Preto. Na figura 8, dona Terezinha à esquerda, e sua mãe, dona Zeferina, representam presente e passado. Dona Terezinha, herdou o legado da mãe ao ocupar a função de zeladora nos dois terreiros. Como demonstram as figuras 7 e 8, dona Terezinha está presente nos dois ambientes religiosos. Na liturgia católica, ela assume uma posição de destaque na frente do grupo. É a única que usa turbante branco. Enquanto liderança feminina, dona Terezinha é referência para o grupo nas duas expressões religiosas praticadas no território quilombola. Em minhas visitas na comunidade, presenciei o trabalho mediúnico dos moradores no terreiro, iniciado no período da noite e, estendendo-se ao longo da madrugada, de sábado para domingo. No dia seguinte, identifiquei que as pessoas que haviam realizado a gira de umbanda se encaminharam para a capela São José e participaram da missa no final da tarde de domingo, celebrada pelo padre vindo da Igreja de Santa Isabel do Rio Preto.

Na comunidade remanescente de quilombo da Rasa, por exemplo, o jongo, apesar de não ser dançado, está presente na memória do núcleo familiar de dona Eva, que aos 109 anos de idade, completados no dia 23 de dezembro de 2018, narra com lucidez histórias de um passado bem próximo aos últimos anos da escravidão no Brasil, como o relato abaixo:

Quando eu casei, minha sogra, Biana, morava perto. Biana era a mãe do meu esposo, e a avó dele era Madalena. Minha sogra ia trabalhar, aí deixava ela comigo, vó Madalena. Aí ela dizia: “Minha filha, cata piolho aqui!” Mas não tinha piolho, não tinha nada. Aí eu olhava aqueles calombos e falava: “Dona Madalena, o que é isso?” Ela dizia: “Não é nada não, minha filha.” Ela foi escrava, né? Mas não contava pra ninguém. Era a mãe da minha sogra. Minha sogra teve cinco filhos, tinha o Aspino, depois Aristides, Adalto, que era meu esposo, Maria Edith e depois Martinho, que era o caçula. Minha sogra saía pra trabalhar e deixava Maria Edith e Martinho comigo. Ela morava perto de mim. Aristides já estava casado. Adalto estava casado comigo. Como eu morava perto dela, ela deixava Maria Edith e Martinho comigo.<sup>266</sup>

Na narrativa acima, dona Eva demonstra precisão ao descrever as relações de parentesco e histórias relacionadas aos antepassados. O discurso, em alguns momentos, é repetitivo, enfatizando alguns pontos dentro desse processo de organização da memória. Ao relatar as lembranças de vó Madalena, associa as cicatrizes do corpo da mais velha com os prováveis castigos sofridos. Assim, a herança da escravidão chega ao presente através

---

<sup>266</sup> Depoimento de Dona Eva Maria Conceição Oliveira, nascida em 23/12/1909. Entrevista concedida em 20 de janeiro de 2019.

da memória de um antepassado da sua família que não apenas viveu no tempo do cativo, mas que trazia marcas físicas do sofrimento de um escravo. Dona Eva contou essa história por várias vezes aos visitantes que chegam à sua casa para conhecer a comunidade e para os familiares, que estão presentes no momento da recepção. A memória de dona Eva e a repetição da narrativa de episódios relacionados à escravidão são significativos na construção da identidade quilombola do grupo. É essa relação que confere o sentimento de continuidade e de coerência do grupo no seu processo de reconstrução.<sup>267</sup>

Dentre as comunidades do Estado do Rio de Janeiro certificadas pela Fundação Cultural Palmares nesta década está a Comunidade Cafundá Astrogilda, localizada em Vargem Grande, Zona Oeste da cidade do Rio de Janeiro. Assim, como é recorrente na história de outras comunidades quilombolas, a trajetória da comunidade Cafundá Astrogilda, até conseguir a certificação em 2014, teve, como característica marcante, a luta pela permanência no território. O conflito com a administração do Parque Estadual da Pedra Branca, fundado em 1974 no governo estadual de Chagas Freitas, foi a principal motivação para a busca pela regularização fundiária, uma vez que, com a fundação do parque, grande parte do território utilizado pelas famílias quilombolas passou a pertencer à unidade de conservação.<sup>268</sup>

A memória das práticas religiosas no terreiro de Umbanda, desativado em 1962, faz parte do processo de construção da identidade quilombola da Comunidade Cafundá Astrogilda. Fundado em 1934, o terreiro foi dirigido por Astrogilda e Celso dos Santos Mesquita. O fechamento do terreiro aconteceu em decorrência da morte de Celso. Segundo relato de seu filho, Jorge dos Santos Mesquita, mais conhecido por Pingo, após um mês da morte de seu pai, Astrogilda incorporou o preto-velho Tertuliano, que fez a recomendação do fechamento do terreiro. Mesmo com o encerramento dos trabalhos na casa de Umbanda, Astrogilda permaneceu realizando trabalho espiritual na comunidade, atuando, principalmente, como rezadeira de crianças. Pai Tertuliano, como também é chamado, era o principal guia do terreiro e, mesmo com a suspensão das incorporações de Astrogilda, a comunidade ainda se sentia cuidada pela entidade. Segundo a memória familiar dos moradores do quilombo, Tertuliano havia sido escravizado no continente africano e passou a ser cultuado pelos escravos das fazendas de Vargem Grande. Ao ouvir essa história,

---

<sup>267</sup> POLLAK, Michael. op. cit., 1992, p. 204.

<sup>268</sup> CÁCERES, Luz Stella Rodríguez. *O tempo que alcancei. Narrativas sobre o passado na comunidade Cafundá Astrogilda do Quilombo de Vargem Grande (RJ)*. Tempo e Argumento, Florianópolis, v. 9, n. 22, p. 259 - 287, set./dez. 2017.

Mario Rosa, militante do movimento negro e representante da ONG Panela de Barro<sup>269</sup>, motivou os moradores e contribuiu na elaboração do pedido de obtenção da certificação quilombola junto à Fundação Cultural Palmares. Foi de Mario Rosa, também, a sugestão de batizar a comunidade com o nome da localização do caminho em direção ao terreiro de Umbanda, Cafundá, unido ao nome da matriarca Astrogilda, em homenagem às mulheres da comunidade.<sup>270</sup>



**Figura 8:** Oratório do extinto Terreiro de Umbanda  
**Fonte:** Museu Afro Digital<sup>271</sup>

A figura acima mostra o altar original do terreiro de Umbanda onde Astrogilda e Celso trabalhavam espiritualmente. De acordo com Luz Cáceres, a casa de Umbanda foi se deteriorando ao longo do tempo e desabou, o que fez Pingo dar um novo abrigo às peças do terreiro em sua própria residência. Preservado pelos quilombolas até os dias atuais, todo

<sup>269</sup> De acordo com Luz Stella Cáceres, a questão da tradicionalidade veio tomar uma forma mais precisa a partir da intervenção de “Panela de Barro. Instituto étnico, ambiental e cultural”, liderado por Mário Rosa, experimentado militante negro dedicado à defesa da diversidade religiosa e ligado ao Conselho Municipal de Defesa dos Direitos do Negro (COMDEDINE). Numa primeira reunião convocada pela cooperativa de agricultores Agro-Vargem, os membros de Panela de Barro se colocaram à disposição da comunidade e apresentaram aos assistentes a legislação brasileira para comunidades tradicionais em áreas de proteção ambiental e para comunidades quilombolas.

<sup>270</sup> CÁCERES, Luz Stella. Op. cit. 2017, p.200.

<sup>271</sup> Disponível em: <<http://www.museuafroorio.uerj.br/wp-content/uploads/2016/04/Figura-1-oratorio-terreiro-astrogilda.jpg>>. Acesso em 4 de novembro de 2018.

material deverá compor o acervo do museu da comunidade, que está em construção.<sup>272</sup> No *congá* do antigo terreiro estão presentes santos católicos, representados através de estatuetas e imagens impressas. Compartilhando o mesmo espaço sagrado, na parte interna, está a figura de Iemanjá, orixá feminino. Também compõe o conjunto da religiosidade umbandista do terreiro dirigido por Astrogilda a figura do preto-velho, representada na figura do velho africano Tertuliano, conforme figura 7.



**Figura 9:** Preto-velho Tertuliano

**Fonte:** Arquivo fotográfico, trabalho de campo, 2019

Os pretos-velhos, que são representações de africanos escravizados, possuem o papel de aconselhar e ajudar os consulentes, principalmente nos casos de saúde, onde se empenham em trabalhar em prol da cura daqueles que o procuram com alguma enfermidade. O atendimento é realizado nas casas de Umbanda através da incorporação dessas entidades pelos médiuns, ou *cavalos*, como também são chamados na linguagem umbandista. Ou ainda quando os médiuns, sem incorporação, conseguem se conectar com essas entidades por intuição e, de acordo com suas orientações, realizam trabalhos de cura. Na narrativa abaixo, Nei descreve parte do trabalho espiritual desenvolvido por Astrogilda

<sup>272</sup> CÁCERES, Luz Stella. Op. cit., pp. 205-206.

e Celso. Pingo faz questão de destacar que o segmento do terreiro era de “linha branca”, ou seja, que trabalhavam espiritualmente apenas como espíritos que praticavam o *bem*<sup>273</sup>.

Ela trabalhava no centro de linha branca, onde tinha meu avô Celso, que receitava receita homeopática com ervas da mata atlântica pra poder fazer remédio. Todo o pessoal do quilombo vinha aqui pra casa dela pra receber consulta, ajudar no que era possível, fazer parto, a maioria das pessoas daqui o parto foi feito aqui. E ela tinha esse velho Tertuliano, um preto velho, que ela tinha uma fé nele. Até hoje o Sandro que mora aqui, tenta manter esse altar dos santos o mais protegido possível, mas esse é um espaço pequeno. Aí a gente está fazendo um museu, onde vamos passar esse altar pro museu e também as peças antigas que a gente tem.<sup>274</sup>

De acordo com experiências expostas, percebe-se que a representação da cultura ancestral se apresenta de forma diferenciada pelas comunidades quilombolas. A naturalização das heranças religiosas pode levar a uma associação imediata das comunidades remanescentes de quilombos com as mesmas pertenças religiosas dos seus antepassados. No entanto, identificar os elementos que compõem a identidade das comunidades negras no tempo presente é pensar não apenas na relação desses indivíduos com o passado considerando apenas suas continuidades, mas também, nas rupturas, ressignificações e adaptações. Ademais, tais análises devem partir do pressuposto de que a construção das identidades das comunidades remanescentes de quilombo são forjadas dentro de processos diversos que se iniciam com o autorreconhecimento e vão se moldando, sobretudo, de acordo com as redes de relações sociais, agenciamentos e definições de fronteiras culturais.

O projeto de cadastramento de famílias quilombolas e indígenas ocorreu no Estado do Rio de Janeiro nos anos de 2009 e 2010, através de uma parceria entre a Secretaria de Assistência Social e Direitos Humanos – SEASDH e o Centro Estadual de Estatísticas, Pesquisas e Formação de Servidores Públicos do Estado do Rio de Janeiro - Ceperj. O objetivo principal do projeto foi complementar os serviços especializados necessários para o cumprimento, pelo Estado do Rio de Janeiro, do Termo de Adesão firmado com o

---

<sup>273</sup> Dentro de uma visão dicotômica do universo das religiões afro-brasileiras, a Quimbanda opõe-se à umbanda. Equanto a umbanda estaria voltada para a prática do bem, a Quimbanda operaria exclusivamente para a prática do mal. Ver ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro: umbanda e sociedade brasileira*. São Paulo: Brasiliense, 2009, p. 87 Mas existem outras leituras, como a de Stefania Capone, que percebe os dois cultos não como incompatíveis, mas dentro de uma relação simbiótica entre as duas vertentes. CAPONE, Stefania. *A busca da África no candomblé: tração e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria Pallas, 2009, p. 100.

<sup>274</sup> Narrativa de Valniey da Silva Mesquita, quilombola de Cafundá Astrogilda, durante visita com alunos da Pós em Turismo do Instituto dos Pretos Novos realizada em 27/01/2019.

Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome, referente ao Programa Bolsa-Família, promovendo a inclusão de famílias quilombolas e indígenas no formulário CadÚnico. É interessante observar que, após trabalho de campo realizado ao longo de 2010 em 24 comunidades quilombolas do Estado do Rio de Janeiro, o relatório final desse projeto foi elaborado numa perspectiva generalizada no que diz respeito aos aspectos culturais das comunidades quilombolas, não considerando a diversidade desses elementos. No que tange à religiosidade, o catolicismo e as religiões de matriz africana são apresentados como referências:

São traços culturais mais significativos dos afrodescendentes quilombolas: casa de farinha, técnicas de produção de alimentos; artesanato étnico, fabricação de utensílios de barro, danças típicas (maculelê, jongo, capoeira, dança do coco), casa de convivência, roupas características indicando tradição, religiosidade africana como indicador de origem dos descendentes, reza com força particular (Missa Negra), membros que detêm sabedoria espiritual e valorização de objetos rituais.<sup>275</sup>

No trecho acima, o catolicismo aparece também como prática religiosa característica das comunidades quilombolas, juntamente com as religiões afro-brasileiras. As rezas e as missas-afro, práticas que comportam elementos do catolicismo e das religiões de matriz africana, também são tomados como referência identitária das comunidades quilombolas. Essas pertenças religiosas, que muitas vezes se apresentam de forma híbrida, ressignificadas, demarcam continuidades da vivência religiosa dos negros no tempo da escravidão, onde era permanente o diálogo entre as tradições católicas e africanas. Assim, grande parte da constituição das identidades religiosas das comunidades negras no presente possui base católica e africana, remetendo às religiosidades que constituíram as identidades das comunidades negras no Brasil escravista, seja através das redes de sociabilidade construídas em torno das irmandades na devoção aos santos negros, seja nas comemorações da coroação dos reis negros, ou ainda em diversas outras manifestações praticadas nas comunidades negras em diferentes regiões do Brasil durante o período da escravidão. No entanto, o relatório foi produzido desconsiderando outras pertenças religiosas, embora o próprio documento ressalte como aspecto relevante, presente nos relatórios dos coordenadores da pesquisa de campo, a constatação de outras práticas religiosas:

---

<sup>275</sup>Idem, p.9.

Perda da identidade quilombola identificada, especialmente, em quilombos de Campos dos Goytacazes. É nítida a proliferação de práticas religiosas dissociadas da cultura afro. Foram detectadas famílias que se consideravam quilombola, mas tinham dificuldade em dizer o nome do quilombo em que moravam. Outras, que viviam em terras quilombolas, não se reconheciam como tal.<sup>276</sup>

Assim, ao considerar apenas o catolicismo e as religiões afro-brasileiras como pertencas religiosas dessas comunidades, excluem-se outras vertentes, como a pertença evangélica presente em comunidades quilombolas que foram visitadas pela equipe para o cadastramento de famílias quilombolas e indígenas no programa do estado, como é o caso das comunidades Conceição do Imbé, Batatal, Cambucá e Aleluia, localizadas em Campos dos Goytacazes, e comunidade da Rasa, localizada em Búzios.

### 3.2. Início do Pentecostalismo

Para Martin Dreher, os conceitos protestante e evangélico são polissêmicos. Quando pronunciados, são ouvidos e entendidos pelos ouvintes e pelos que emitem nas mais diferentes acepções. As origens do conceito “protestante” estão ligadas à Dieta de Espira, de 1529, quando cinco príncipes se recusaram a aceitar a proposição apresentada por Carlos V, na qual eliminava a resolução de 1526 e impunha o catolicismo. Já o termo evangélico tem, segundo Dreher, duas vertentes: alemã e inglesa. Na vertente alemã, evangélico é um conceito normativo, no sentido do que se está em consonância com o evangelho. Assim, evangélico seria o sinônimo de “cristão”. Na Inglaterra, o pensamento puritano molda o mundo evangélico em oposição ao anglicanismo.<sup>277</sup> Para Maria Lucia Montes, é difícil delimitar com precisão o termo “evangélico” no Brasil, já que abarca um

<sup>276</sup> Relatório Final do Projeto de Cadastramento das populações indígenas e quilombolas. Governo do Estado do Rio de Janeiro. 2010. p. 17. Disponível em: <[http://www.ceperj.rj.gov.br/ceep/projeto\\_atividades/img/Editora%C3%A7%C3%A3o%20Relat%C3%B3rio%20Final.pdf](http://www.ceperj.rj.gov.br/ceep/projeto_atividades/img/Editora%C3%A7%C3%A3o%20Relat%C3%B3rio%20Final.pdf)>. Acesso em 23 de novembro de 2018.

<sup>277</sup> A primeira Dieta aconteceu em Espira, em 1526, e resolveu, com o consenso do Rei Fernando I enviado por Carlos V, que "a cada Estado deverá viver, governar e crer como deseje e confie, respondendo ante Deus e sua Majestade Imperial". Tratava-se de um armistício religioso, durante o qual ficava suspenso o Édito de Worms, que proibia o luteranismo. A decisão da Dieta de Espira de 1526 foi utilizada pelos príncipes luteranos para expandir ainda mais o novo movimento religioso. Em 1529 Carlos V voltou a convocar à Dieta Imperial em Espira, desta vez com a intenção de deixar sem efeito a trégua de 1526 e restabelecer plenamente o Edicto de Worms para combater definitivamente ao luteranismo e obrigar aos príncipes a impor o catolicismo no Sacro Império Romano-Germânico. Em 19 de abril, cinco príncipes se rebelam e passam a ser chamados de protestantes. Ver: DREHER, Martin, *Protestantes-evangélicos: tentando entender*. In: DIAS, Zwinglio; PORTELLA, Rodrigo; RODRIGUES, Elisa. (orgs). *Protestantes, evangélicos e (neo)pentecostais: história, teologias, igrejas e perspectivas*. São Paulo: Fonte Editorial, 2014, p. 36-40.

número significativo de congregações com variação organizacional, teológica e litúrgica. Para a autora, o “evangélico” corresponde a uma categoria nativa, um rótulo identitário que remete a um conjunto de elementos que definem um grupo que engloba um número cada vez mais significativo de pessoas.<sup>278</sup>

O pentecostalismo tem suas origens nos Estados Unidos, nos cultos realizados por William Seymour, numa antiga igreja localizada na Azusa Street, no bairro de Los Angeles, em 1906. Dentre os aspectos que o marcaram como novo fenômeno religioso, no movimento de reavivamento da Azusa Street, como também ficou conhecido, destacou-se o fato de reunir um público interétnico no mesmo templo religioso em meio a um momento de tensões ocasionadas pela segregação racial. O pentecostalismo surge como referência na história da religião americana por ter obtido projeção mundial excepcional, em especial quando comparada ao movimento fundamentalista protestante ocorrido ao longo século do XIX.<sup>279</sup>

A teologia metodista foi uma das principais influências ao pentecostalismo, no qual o reavivamento aparece como um elemento fundamental no culto. Segundo Martin Dreher, o reavivamento surge no movimento pietista, mas alcança seu auge no Metodismo, através do reverendo anglicano John Wesley.<sup>280</sup> Nascido em 1703, John Wesley ingressou aos 17 anos na Universidade de Oxford, onde, com outros colegas universitários, realizou reuniões religiosas, que ficaram conhecidas como *clube santo*. A disciplinada ritualística utilizada por Wesley e seus companheiros nos encontros da pequena sociedade fez o grupo ser conhecido como *metodista*. A teologia sistematizada por Wesley teve como principais influências o puritanismo<sup>281</sup>, o anglicanismo<sup>282</sup>, o pietismo<sup>283</sup>, o catolicismo romano e a

---

<sup>278</sup> MONTES, Maria Luíca. *As figuras do sagrado: entre o público e o privado na religiosidade brasileira*. São Paulo: Claro Enigma, 2012, p. 30

<sup>279</sup> O fundamentalismo protestante foi um movimento que ganhou forma, principalmente entre as igrejas presbiterianas e batistas do Sul dos Estados Unidos, a partir do século XIX. Os principais antecedentes históricos do fundamentalismo foram a teologia ortodoxa de Turretin, a qual fora difundida no Seminário de Princeton; as doutrinas pré-milenaristas; e as discussões doutrinárias com os teólogos liberais. O fundamentalismo defendia a inspiração e inerrância das Escrituras, de modo que ela deveria ser interpretada de maneira literal. Além disso, os fundamentalistas se consideravam os guardiões dos valores e dos bons costumes da sociedade e, como tal, deveriam fazer oposição aos avanços na modernidade que colocassem em risco esses valores. (Ver Osiel Carvalho. *Fundamentalismo protestante e pentecostalismo: distanciamento e proximidade*. In: Revista Lusófona de Ciências da Religião – Ano X, 2013 / nr. 18-19)

<sup>280</sup> DREHER, Martin. Op. Cit., p. 53.

<sup>281</sup> Movimento político e religioso, que surgiu na Alemanha, em oposição à Igreja Anglicana. Os puritanos julgavam que a Igreja Anglicana não correspondia à Bíblia, que estava no centro das reivindicações dos puritanos e era entendida como norma para toda a vida, envolvendo família, profissão. Estado e a relação do ser humano com Deus. Os puritanos eram pessoas da baixa nobreza e ficavam incomodados com os favorecimentos na corte e os desacertos financeiros. Queriam que a vida pública da Igreja fosse aliviada dos resíduos do catolicismo que continuavam a existir nela. Queriam praticar a “fé bíblica”. Fragmentados em

ortodoxia oriental.<sup>284</sup> As reuniões lideradas por Wesley tinham como ênfase os estudos bíblicos e orações, que aconteciam em horários diferentes dos cultos da Igreja Anglicana. Essas reuniões tinham como uma de suas principais características o envolvimento emocional das pessoas na tentativa de buscar a santificação cristã e um alento para os problemas sociais decorrentes da Revolução Industrial.<sup>285</sup>

A condução dos trabalhos de Wesley não seguia os rumos tradicionais do Anglicanismo, que estava mais próximo das camadas mais abastadas da sociedade inglesa e se colocava mais distante da população pobre, não havendo comprometimento com a luta pela justiça social. O movimento wesleyano, nascido dentro da Igreja Anglicana, aproximou-se de uma realidade social onde se encontravam os excluídos, que não tinham a atenção do clero e nem um lugar nos templos da religião oficial da Inglaterra. Thompson, na análise da situação social da Inglaterra nesse período, reforça a ideia de que o Anglicanismo havia deixado de lado os pobres. A burocracia e inércia perante os problemas sociais revelavam a não percepção da oportunidade, por parte da Igreja oficial, da necessidade de se fazer atuante diante do momento histórico, diferente do Metodismo, que buscou oferecer respostas.

A letargia e o materialismo da Igreja Anglicana do século 18 eram tais que, ao final e contra os desejos de Wesley, o ressurgimento evangélico resultou na Igreja Metodista. E ainda assim o Metodismo vinha profundamente marcado pelas suas origens; a dissidência dos pobres de Bunyan, Dan Taylor e – posteriormente – dos metodistas primitivos era uma religião dos pobres; o wesleyanismo ortodoxo se manteve tal como iniciara, isto é, uma religião para os pobres.<sup>286</sup>

As ações sociais e a aproximação com os excluídos da sociedade inglesa foram significativas para o avanço do movimento metodista wesleyano. O crescimento do número de participantes em tais reuniões contribuiu para a difusão do movimento

---

muitos grupos e partidos, o Puritanismo foi sempre a origem de reavivamentos. DREHER, Martin. Op. cit., p. 38, 39.

<sup>282</sup> Surgiu com a separação do rei Henrique VIII da Inglaterra com o catolicismo romano, em 1534.

<sup>283</sup> O Pietismo, segundo Dreher, acentuava a necessidade de renovação do indivíduo, tendo como tônica a renovação da sociedade que dependia da renovação do indivíduo. O Pietismo acentuou a recepção do Espírito Santo e a experiência religiosa. Os pietistas acentuaram a necessidade do estudo dos textos bíblicos a partir de seu contexto e da necessidade de se fazer estudos filológicos. Com isso, passaram a fazer, também, crítica textual. Por isso, considerados os fundadores do método histórico-crítico e da moderna ciência histórica. Para Dreher, todos os grandes críticos dos séculos XIX e XX têm suas raízes no pietismo.

<sup>284</sup> RUNYON, Theodore. *A Nova Criação: a teologia de João Wesley hoje*. São Bernardo do Campo, Editeo (Editora da Faculdade de Teologia da Igreja Metodista – Unesp), 2002. p.259.

<sup>285</sup> GONZALEZ, Justo L. *A Era dos Dogmas e das Dúvidas*. São Paulo: Vida Nova, 1990.

<sup>286</sup> THOMPSON, E. P. *A Formação da Classe operária Inglesa*, vol.1. A árvore da liberdade. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.p.37-38.

metodista por toda a Inglaterra e para as colônias inglesas na América, com o envio de missionários.

Os líderes religiosos Charles F. Pahrham e William Seymour destacaram-se como personagens emblemáticos na narrativa do mito de origem do pentecostalismo nos Estados Unidos. A importância de Pahrham na história dos primórdios do pentecostalismo foi o fato de ter realizado ligações entre as manifestações de transe e glossolalias e a teoria do batismo com o Espírito Santo, apoiando-se nos trechos bíblicos sobre o “dia de pentecostes”. Foi essa característica que se tornou a marca distintiva do movimento pentecostal. Um fato marcante, ocorrido na Bethel Bible College, na cidade de Topeka, no Kansas, onde Pahrham foi diretor-fundador, aconteceu no ano de 1901, durante uma reunião. Uma de suas alunas, Agnes N. Ozman Laberge (1870-1937), vivenciou o transe e o fenômeno da glossalalia, corroborando a tese de Pahrham.<sup>287</sup> A experiência de Agnes foi vivenciada por outras pessoas, inclusive por Pahrham. A recorrência do fenômeno estimulou o grupo a disseminar tais práticas em outras regiões dos Estados Unidos. Em 1905, Pahrham abriu uma escola bíblica em Houston. Um de seus alunos foi William Joseph Seymour, que, por ser negro, não podia assistir às aulas dentro da sala com os demais alunos. Seymour assistia sentado no corredor, em razão das leis de segregação racial vigentes no Estado do Texas.<sup>288</sup>

Filho de ex-escravos, Seymour foi adquirindo certa autonomia em suas pregações e, em 1906, aos 36 anos de idade, iniciou seu trabalho num templo abandonado de uma Igreja Metodista, localizado na Rua Azusa, 312, no bairro negro de Los Angeles, onde deu início ao movimento pentecostal moderno. O avivamento<sup>289</sup> da Azusa Street teve características bem particulares, como a presença majoritária de negros, a fala em línguas estranhas, os alegres cânticos e orações em altas vozes, destacando-se dentre as demais congregações pentecostais americanas, sendo considerada, para alguns autores, como principal referência do início do movimento pentecostal negro.<sup>290</sup> O jornal *Los Angeles Daily Times*, no dia 18

---

<sup>287</sup> CAMPOS, Leonildo. *As origens norte-americanas do pentecostalismo brasileiro: observações sobre uma relação ainda pouco avaliada*. In: REVISTA USP, São Paulo, n.67, p. 100-115, setembro/novembro 2005, p. 108.

<sup>288</sup> SYNAN, Vinson (org.) *O século do Espírito Santo: cem anos de avivamento pentecostal e carismático*. (Tradução Judson Canto). São Paulo: Vida, 2009.

<sup>289</sup> O avivamento ou reavivamento pode ser entendido como uma renovação espiritual, quando se entende que a vida espiritual de uma pessoa ou de um grupo entrou em declínio. Busca-se, então, um reavivamento da relação do fiel ou de uma comunidade religiosa com Deus, por meio da manifestação do Espírito Santo, que ocorre durante orações, cânticos, pregações, realizadas com euforia.

<sup>290</sup> ROLIM, Francisco. *O que é Pentecostalismo?* São Paulo: Brasiliense. 1987, p. 22.

de abril de 1906, publicou uma nota onde narrou o que ocorria nos cultos da Rua Azusa da seguinte forma:

As reuniões são realizadas num barraco caindo aos pedaços, na Rua Azusa, perto da Rua San Pedro. Ali, devotos das mais estranhas doutrinas praticam rituais próprios de fanáticos, pregam teorias extravagantes e tentam atingir, com o fervor que lhe é particular, um estado de excitação que beira a insanidade. Negros e uma pequena quantidade de brancos compõem a congregação, e à noite os uivos dos adoradores promovem um espetáculo medonho para a vizinhança. Eles passam horas balançando para frente e para trás num enervante exercício de orações e súplicas. Eles alegam possuir o “dom das línguas” e se dizem capazes de entender aquela babel.<sup>291</sup>

A nota publicada relata as reuniões lideradas por Seymour descredenciando sua natureza de culto sob uma descrição pejorativa. O autor inicia o texto desqualificando o espaço onde os cultos eram realizados e, em seguida classifica o exercício religioso como prática de estranhas doutrinas, abstendo-se de narrar que a Bíblia era a base temática das discussões e orações fervorosas que levavam os frequentadores a um estado de excitação com exaltações à beira do fanatismo. Destaca que o culto é frequentado por um público majoritariamente negro, mas que também atraía poucos brancos, não os classificando como fiéis, por não entender como prática de doutrina religiosa, muito menos cristã, mas sem demonstrar preocupação em identificar, na narrativa do texto, quem eram os líderes e os liderados, se negros ou brancos.

A nota ressalta, ainda, o incômodo causado aos vizinhos do templo pelo alto som proferido pelos fiéis e pela glossolalia que o autor identifica como um som animalesco ornado pelos movimentos corporais que ele não compreendia, logo, chamou de “espetáculo medonho”. Apesar do tom de intolerância e deboche, o texto findou por funcionar como ferramenta de publicidade para as reuniões religiosas da Azusa Street, provocando a curiosidade de muitos que buscavam compreender como, apesar da segregação racial vigente naquele momento, conseguiam reunir um público interracial, o que fez aumentar o número de visitantes aos cultos de Seymour, conferindo-lhes um caráter arrebatador, até mesmo por serem liderados por um negro.

A convivência entre brancos e negros no templo da Azusa Street, que, como citado na nota do jornal “Los Angeles Daily Times”, começou em 1906 com o início das reuniões de Seymour, não tardara a sucumbir. Com o fortalecimento dos efeitos das leis do sistema

---

<sup>291</sup> HAYFORD, Jack; MOORE, David. *The Charismatic Century: The Enduring Impact of the Azusa Street Revival*, Warner Faith, 2006.

de segregação racial, a evasão dos brancos das igrejas pentecostais negras iniciou-se em 1908, findando, assim, o compartilhamento do mesmo espaço religioso entre negros e brancos na igreja de Seymour. A segregação racial presente nos Estados Unidos, naquele momento, e a repercussão das pregações de um líder negro provavelmente foram fundamentais para multiplicação de igrejas negras, principalmente nos estados do Sul. O protestantismo nos Estados Unidos, que se apresentou inicialmente com uma certa homogeneidade, como analisa Hudson, foi gradativamente fragmentando-se junto a uma divisão cultural e social do país entre os estados do Sul e do Norte, entre brancos e negros, entre liberais e conservadores.<sup>292</sup>

As igrejas pentecostais negras assumiram um caráter sociopolítico relacionado com o sofrimento e opressão dos negros diante do sistema de segregação racial, assumindo um papel importante no fomento à tomada de consciência étnica e na luta pelos direitos civis. Paralelamente a igreja pentecostal negra se constituiu a igreja pentecostal dos grupos brancos americanos, que foi marcada pela separação entre o social e o político, voltando-se para uma experiência religiosa. Dentre as igrejas pentecostais frequentadas pelos fiéis brancos americanos, estava a de W. H. Durham, de Chicago, por onde passaram os suecos Daniel Berg e Gunnar Vingren, fundadores da Assembleia de Deus no Brasil, a congregação pentecostal que tem conquistado mais fiéis nas últimas décadas.<sup>293</sup>

Os resultados do último censo demográfico, realizado pelo IBGE em 2010, confirmaram o catolicismo como religião majoritária dentre os brasileiros. Na mesma pesquisa também foi possível identificar um cenário de diversidade de grupos religiosos no Brasil, onde a Igreja Católica aparece com 64,6% de fiéis, com queda de 9% em comparação ao censo de 2000. Os dados do Censo de 2010 no quesito religião demonstraram o crescimento da população evangélica. No cruzamento desses dados, é possível concluir que o percentual mais elevado da redução de católicos ocorreu na região Norte, mesma região que apresentou maior representatividade de evangélicos. Dentre os que se declararam evangélicos no cenário nacional, 60,0% se disseram de origem

---

<sup>292</sup> CONTINS, Marcia. *Subjetividade e alteridade: os pentecostais negros no Brasil e nos Estados Unidos*. In: LOGOS 21: Comunicação e religiosidades. Ano 11, nº 21, 2º semestre de 2004.

<sup>293</sup> Neste sentido, para Rolim, o Pentecostalismo que veio para o Brasil não é o dos grupos de negros pentecostais, mas o de brancos, e a proposta deste autor é a de que o grupo que foi atingido no Brasil é o das camadas mais baixas da população: “Essas faixas pobres, com escassas possibilidades de melhoria de vida e com praticamente nenhuma participação nos cultos oficiais, encontraram nas celebrações deste ramo pentecostal, momentos de espontaneidade e liberdade religiosa. Ver: ROLIM, Francisco. *Pentecostais no Brasil: uma interpretação sócio-religiosa*. Petrópolis: Vozes, 1985.

pentecostal, 18,5%, evangélicos de missão e 21,8 %, evangélicos não determinados.<sup>294</sup> A pesquisa realizada pelo Datafolha em 2013 em 180 municípios do país confirmou o crescimento evangélico, indicando que 28% da população brasileira disseram pertencer a esse grupo.<sup>295</sup> À vista disso, o pentecostalismo se destaca como a frente evangélica de maior expansão de adeptos conforme variação identificada nas três pesquisas. Esse crescimento é reflexo do projeto de angariar novos membros alicerçado em estratégias de conversão de indivíduos que não tenham iniciado a vida religiosa pentecostal ou, ainda, resgatar aqueles que por algum motivo se afastaram da igreja, os chamados “desviados”. A conversão, como afirmou Rodrigues e Guerreiro, é a primeira fase de construção identitária pentecostal<sup>296</sup>. Para a concretização da conversão, uma estratégia é forjada, estabelecendo fases do processo que tem início com a formulação de um convite, feito por um fiel pentecostal para visitar a igreja que frequenta, que poderá repetir-se, estendendo à fase até se consumir a visita. Uma outra estratégia são as fachadas que apresentam as diferentes temáticas de culto. Ao chegar ao culto pentecostal pela primeira vez, o indivíduo ainda não convertido é acolhido afetuosamente pela comunidade cristã através da saudação de boas-vindas. Antes do término do culto, o pastor chama ao altar aqueles que desejam “aceitar Jesus”. Quando alguém aceita o chamamento para a conversão, recebe uma oração e passa a ser visto como um fiel com grandes possibilidades de consentir o batismo e oficializar a conversão.

Para os pentecostais, o “batismo no Espírito Santo”, que acontece na fase adulta, representa um momento de novo nascimento e uma vivência que desperta no fiel a capacidade de desenvolver a prática da glossolalia<sup>297</sup>, por ser uma experiência de

<sup>294</sup> A maior redução ocorreu na região Norte, de 71,3% para 60,6%, ao passo que os evangélicos, nessa região, aumentaram sua representatividade de 19,8% para 28,5%. Entre os estados, o menor percentual de católicos foi encontrado no Rio de Janeiro, 45,8% em 2010. Disponível em: <<https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-sala-de-imprensa/2013-agencia-de-noticias/releases/14244-asi-censo-2010-numero-de-catolicos-cai-e-aumenta-o-de-evangelicos-espirtas-e-sem-religiao>>. Acesso em 23 de novembro de 2018.

<sup>295</sup> Disponível em: <<http://datafolha.folha.uol.com.br/opiniaopublica/2013/07/1314857-fatia-de-catolicos-e-a-menor-em-duas-decadas.shtml>>. Acesso em 23 de novembro de 2018.

<sup>296</sup> RODRIGUES, Donizete; GUERREIRO, Tânia. *O pentecostalismo na serra da estrela: Conversão, Batismo e Identidade Religiosa na Assembléia de Deus da Covilhã (Portugal)*. In: OBSERVATÓRIO DA RELIGIÃO. E-ISSN 2358-6087. Volume 2, no. 02, Jul.-Dez. 2015, p. 108-129.

<sup>297</sup> Glossolalia – Suposta capacidade de falar línguas desconhecidas quando em transe religioso, como no milagre de Pentecostes. (Segundo Atos capítulo 2: “Chegando o dia de Pentecostes, estavam todos reunidos num só lugar. De repente veio do céu um som, como de um vento muito forte, e encheu toda a casa na qual estavam assentados. E viram o que pareciam línguas de fogo, que se separaram e pousaram sobre cada um deles. Todos ficaram cheios do Espírito Santo e começaram a falar noutras línguas, conforme o Espírito os capacitava...). O termo *pentecostal* também tem origem nessa narrativa bíblica. Bíblia Sagrada. 1994, Atos 2: 1-4.

“santificação” da pessoa batizada.<sup>298</sup> Diferentemente do catolicismo, onde é recomendável que o batismo aconteça na primeira infância. Uma outra característica do batismo católico que o distingue do pentecostal é a presença do compadrio, onde um casal assume a função de padrinho e madrinha perante a criança batizada, assumindo obrigações de amparo espiritual e o comprometimento de incluí-la em sua família em caso da falta dos pais biológicos.

A eucaristia, por sua vez, é realizada entre os membros pentecostais, não da mesma forma e periodicidade que é realizada no catolicismo. Enquanto na Igreja Católica a eucaristia ou “santa ceia” é realizada em todas as missas, nas igrejas protestantes a “ceia” não está presente em todos os cultos, mas apenas em um culto específico. A ceia nas igrejas pentecostais acontece geralmente uma vez por mês e é agendada pelo pastor e comunicada aos membros com antecedência. Assim, dentre as aproximações e distanciamentos dos elementos do pentecostalismo com o catolicismo, Rolim destacou que:

O centro do pentecostalismo é o batismo no Espírito Santo, que não é um rito como o batismo com água, e sim uma presença toda especial do Espírito Santo, que tem como sinal exterior proferir algumas palavras estranhas. Como religião cristã, tem alguns pontos com o catolicismo: Deus Pai, Jesus Cristo, Espírito Santo. Mas dele se diferencia: não tem missa nem os sete sacramentos. No templo pentecostal não se vê altar para as missas nem imagens de santos.<sup>299</sup>

Diferentemente do ocorrido com a Igreja Católica através da Pastoral da Terra, o projeto de pentecostalismo americano, após a chegada ao Brasil, se consolidou apartado das questões sociopolíticas dos negros. Deixou patenteado, por exemplo, o não envolvimento das igrejas pentecostais na luta dos grupos minoritários. Desse modo, não existe no histórico das igrejas pentecostais um projeto que a aproxime, por exemplo, das questões das comunidades negras tradicionais. Morgaine Reina aponta a inexistência de projeto das igrejas evangélicas atuando em comunidades negras voltado para a luta política dos negros. E evidencia sua pertença ao “pentecostalismo dos brancos”. Além disso, o autor refoça a base de sua análise quando resalta: a herança cultural africana, de um modo

---

<sup>298</sup> FRESTON, Paul. *Protestantes e política no Brasil: da Constituinte ao impeachment*. Tese (doutorado em Sociologia) Campinas: IFCH-Unicamp.1993, p. 67.

<sup>299</sup> ROLIM, Francisco. 1987, Op. cit. p.7-8.

geral, é demonizada e excluída da formação da identidade negra dos fiéis negros evangélicos.<sup>300</sup>

Destarte, o tema da identidade negra tendo como referência a matriz africana não esteve nas pautas das ações do Movimento Negro Evangélico (MNE), embora sua criação tenha sido inspirada na militância dos pastores negros americanos. Surgido no início dos anos 1980, o MNE também não desenvolveu proposta de diálogo com as religiões de matriz africana, reforçando o antagonismo entre os dois pensamentos. Na negação das religiosidades afro-brasileiras, segundo Vagner Silva, existe um esforço de desconsiderá-las como elemento fundamental na construção das identidades negras e desassociá-las das lutas político-sociais. Para o autor, esse movimento expressa o intuito de “desculturação” do país da influência das religiões afro-brasileiras e de tirar o caráter político do seu campo de ação.<sup>301</sup>

Porém, na análise de Edin Abumanssur, o pentecostalismo não pode ser visto apenas como um grupo protestante deletério para as populações tradicionais, onde a conversão a esta religião é vista como danosa para a manutenção e prática das expressões culturais desses grupos. Contesta, o autor, a leitura de alguns pesquisadores de que a chegada do pentecostalismo nas comunidades tradicionais é de devastação cultural, nada restando das variadas manifestações culturais dessas comunidades. Abumanssur não discorda totalmente dessa interpretação, mas chama a atenção para o fato de nessa crítica ao pentecostalismo subentender-se uma idealização das práticas culturais dessas populações. Associado a esse aspecto, salienta: muitos estudiosos responsabilizam o pentecostalismo pelo abandono das formas tradicionais de sociabilidade e interação dos moradores, elegendo essa perda como principal prejuízo. Pois, nesse processo, considera-se também um aniquilamento de parte da memória e da cultura. Seguindo nessas considerações, Abumanssur conclui que:

É impossível que processos sociais, como a entrada do pentecostalismo nas comunidades tradicionais, gerem apenas perdas. A percepção de ganhos pode não ser imediata e, eventualmente, nem ser de alguma forma perceptível para um observador externo. Mas eles existem, senão não

---

<sup>300</sup> REINA, Morgane. *Pentecostalismo e questão racial no Brasil: desafios e possibilidades do ser negro na igreja evangélica*. In: PLURAL, Revista do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da USP, São Paulo, v.24.2, 2017, p.253-275.

<sup>301</sup> SILVA, Vagner Gonçalves. *Religião e identidade cultural negra: afro-brasileiros, católicos e evangélicos*. In: Afro-Ásia, n. 56, 2017, p. 33

haveria possibilidade de qualquer explicação sociológica para o fenômeno da conversão ao pentecostalismo nessas comunidades.<sup>302</sup>

Pensar no processo de conversão das comunidades negras ao protestantismo é importante, antes de qualquer análise conclusiva, considerar que os indivíduos desses grupos não são subordinados a esse processo sem dinâmica própria. Mister se faz reonhecê-los como sujeitos históricos, que possuem movimentos autônomos. Para a linha que estabelece como ponto de partida a ideia de afastamento da vitimização desses sujeitos, perdendo de vista a capacidade de escolhas destes, é importante considerar a estâmina presente na cultura de matriz africana e a possibilidade de seus elementos culturais resistirem, mesmo com a presença do pentecostalismo. Ademais, afirmar que o pentecostalismo desestrutura socialmente e provoca a perda da identidade das comunidades tradicionais é concluir sob a ótica de uma concepção de aculturação que acredita apenas na substituição de uma cultura por outra, tomando a cultura como algo estático, sem considerar a existência de uma via de mão dupla, onde mutuamente as partes estabelecem e sofrem influências.

### 3.3. A Igreja Evangélica Assembleia de Deus no Brasil

Foi durante a chamada *primeira onda*<sup>303</sup> que surgiu no Brasil a Igreja Assembleia de Deus, a partir de um conflito interno ocorrido na Igreja Batista do Belém do Pará, entre o pastor sueco Erik Nilsson e os missionários suecos Daniel Berg e Gunnar Vingren. Berg e Vingren migraram da Suécia para os Estados Unidos nos anos de 1902 e 1903, respectivamente. Com procedência batista, os suecos se conheceram em 1909, em

<sup>302</sup> ABUMANSUR, Edin Sued. *A conversão ao pentecostalismo em comunidades tradicionais*. Horizonte, Belo Horizonte, v. 9, n. 22, p. 396-415, jul./set. 2011, p. 407.

<sup>303</sup> Na análise de Paul Freston, a expansão do pentecostalismo na América Latina pode ser entendida através de “três ondas” que correspondem a três temporalidades. Seguindo a perspectiva de Freston, o sociólogo Ricardo Mariano classificou a primeira onda do pentecostalismo de *clássico*, a segunda de *deuteropentecostalismo* e a terceira de *neopentecostalismo*. Ver: MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. 2 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2005. No Brasil, a “primeira onda”, seguindo a divisão feita por Freston, iniciou com a fundação da Igreja Congregação Cristã no Brasil, no ano de 1910, no Estado de São Paulo e com a inauguração da Igreja Evangélica Assembleia de Deus em 1911, no Pará. Essa primeira fase tem como principais características a forte oposição ao catolicismo, pela ênfase na glossolalia, na evangelização dos povos indígenas e conduta ascética ou de rejeição ao mundo. Ver: GANDRA, Valdinei Ramos. *Assembleia de Deus: construção e manutenção da identidade e de “Pentecostalismo Clássico”*. In: Cartografias do Sagrado e do Profano: Religião, espaço e fronteira. Oneide Bobsin, Valério Guilherme Schaper, Iuri Andréas Reblin (organizadores). – São Leopoldo: EST, 2014. p. 449. Disponível em: <<http://www.abhr.org.br/wp-content/uploads/2015/01/ABHR-Sul-2014-FINAL.pdf>>. Acesso em 12 de novembro de 2018.

Chicago, cidade que atraía muitas pessoas por conta do movimento pentecostal que estava acontecendo naquele momento na comunidade cristã North Avenue Full Gospel Mission, liderada por William Howard Durham.<sup>304</sup> Em novembro de 1910, chegaram à capital do Pará, sem o domínio da língua portuguesa e com poucos recursos financeiros. Após dois dias pernoitando em um hotel, conheceram o pastor metodista e americano, Justus Nelson, que os conduziu à Igreja Batista da cidade, onde ficaram abrigados no porão da Igreja pela quantia de dois dólares por dia.

No mito fundador da Assembleia de Deus, presente na historiografia assembleiana, a transferência de de Vingren e Berg dos Estados Unidos para o estado do Pará foi motivada por um “chamado divino”. Os missionários teriam sido orientados por profecia para promover a doutrina pentecostal na região. Ainda segundo essa versão, os suecos não conheciam o local que fora indicado na orientação divina, tiveram que pesquisar em uma biblioteca onde estava localizado o Pará. Apesar da escolha pela cidade de Belém não ter sido racional, conforme assinalou Freston, as circunstâncias socioeconômicas pelas quais passavam a região amazônica no início do século XX contribuíram para a ressonância do fenômeno pentecostal para outros estados do país.<sup>305</sup> Mas essa narrativa da terra desconhecida é questionada por Gedeon Alencar, tendo em vista que já existiam missionários batistas suecos em Belém. O autor destaca ainda que a Companhia Port of Pará, empresa na qual Daniel Berg consegue emprego ao chegar no Brasil, já eram uma grande exportadora de borracha para os Estados Unidos antes da chegada dos missionários suecos Vingren e Berg no Pará.<sup>306</sup> A versão oficial propagada pela Igreja Assembleia de Deus baseia-se em fontes constituídas principalmente por biografias de pastores e missionários, como é o caso do livro *Diário de um pioneiro*<sup>307</sup>, de autoria de Gunnar Vingren e o livro *Enviado por Deus*<sup>308</sup>, escrito por Daniel Berg. Assim, os relatos desses missionários contribuem significativamente na construção da memória coletiva do grupo religioso. Essa memória participa como um dos elementos na formação da identidade assembleiana. Considerando a análise de Fajardo, a afirmação de uma memória institucional foi uma das ferramentas utilizadas pela instituição como estratégia de

<sup>304</sup> CONDE, Emílio. *História das Assembleias de Deus no Brasil*. Rio de Janeiro: CPAD, 1960.

<sup>305</sup> FRESTON, Paul. *Breve história do pentecostalismo brasileiro*. In: ANTONIAZZI, Alberto et al. *Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo*. Petrópolis: Vozes, 1994.

<sup>306</sup> ALENCAR, Gedeon Freire. *Assembleias de Deus: Origem, implantação e militância (1911- 1946)*. São Paulo: Arte Editorial, 2010, p. 142.

<sup>307</sup> VINGREN, Ivar. *O diário do pioneiro: Gunnar Vingren*. Rio de Janeiro: CPAD, 2007.

<sup>308</sup> BERG, Daniel. *Enviado por Deus: memórias de Daniel Berg*. Rio de Janeiro: CPAD, 2000.

fomentar uma identidade em contraposição às demais denominações num terreno de disputa que é o campo religioso pentecostal.<sup>309</sup>

A atuação de Vingren e Berg no Brasil inicia-se na Igreja Batista de Belém do Pará, o que desencadeou num conflito ocasionado pela desaprovação por parte dos pastores batistas perante a prática do batismo com o Espírito Santo e as manifestações de glossolalia, presentes na doutrina do pentecostalismo. No entanto, a inclusão de elementos pentecostais nas cerimônias foi recepcionada positivamente por alguns membros da Igreja Batista, que passaram a procurar os pastores suecos em seus aposentos após as liturgias para solicitar orações. Essas reuniões acabaram se transformando em um novo culto com práticas pentecostais. A rejeição dos pastores batistas perante os recorrentes reuniões privadas realizados no quarto dos missionários suecos culminou na expulsão dos mesmos e mais 18 membros da igreja.

Com a expulsão, Vingren e Berg fundaram no ano de 1911 a Igreja “Missão da Fé Apostólica”, que em 1914 foi renomeada para Igreja Evangélica Assembleia de Deus. Depois de sua fundação, verificou-se o crescimento do número de igrejas da Assembleia de Deus durante as décadas de 1920, 1930 e 1940. Após a segunda metade da década de 1920, as filiais da congregação deixaram de se concentrar apenas nas regiões Norte e Nordeste e passaram a ser inauguradas em outras regiões do país.

Alegando a necessidade de manter uma unidade identitária diante do aumento do número de igrejas em diversos estados brasileiros, os líderes assembleianos criaram em 1930 a Convenção Geral das Assembleias de Deus (CGADB), com o objetivo de agregar e coordenar as igrejas existentes em todo o país. A primeira conferência da CGADB aconteceu em Natal – RN, em 1930. Nesse encontro, foi oficializado o afastamento dos suecos do comando da Assembleia de Deus e a passagem da liderança para os pastores brasileiros, que assumiram o comando em julho do ano seguinte. A CGADB realizada no Rio de Janeiro, entre os dias 16 e 31 de agosto de 1931, já sob o comando dos pastores brasileiros, teve como temas principais a santificação e a seleção de 17 responsabilidades indispensáveis no cotidiano do obreiro assembleiano, dentre elas “possuir o ‘martelo’ –

---

<sup>309</sup> FAJARDO, Maxwell Pinheiro. *Religião e memória: afirmação da memória institucional da Igreja Assembleia de Deus no Brasil*. In: Revista Brasileira de História das Religiões, ANPUH, Ano V, n. 13, maio 2012.

uma vida de santidade, para poder pregar bem os ‘pregos’ –, a Palavra” e “ser em tudo dirigido pelo espírito santo”.<sup>310</sup>

A reunião nacional, ocorrida em 1946 na cidade de Recife-PE, foi marcada pela transformação da CGADB em pessoa jurídica e pela formulação de um estatuto, que apresentou, dentre outros objetivos, que “nenhuma Assembleia de Deus poderá viver isoladamente, sendo obrigatória a interligação das Assembleias de Deus no Brasil, com a finalidade de determinar a responsabilidade perante a Convenção Geral e perante as autoridades constituídas”.<sup>311</sup> No mesmo ano, o presbitério da Assembleia de Deus de São Cristóvão-RJ, que sediava as congregações do Rio de Janeiro e do Distrito Federal, publicou no jornal “Mensageiro da Paz”<sup>312</sup> uma resolução tratando das práticas de “usos e costumes” das mulheres, que eram consideradas “a parte mais fraca e mais facilmente inclinada à vaidade”. Segundo os líderes de São Cristóvão, com a finalidade de normatizar os costumes do corpo feminino da Igreja Assembleia de Deus e “evitar que as mulheres fossem canais de entrada do pecado na Igreja”, no dia 4 de junho de 1946, em sessão ordinária, ficou decidido que:

- 1) Não será permitido a nenhuma irmã-membro desta igreja raspar sobancelhas, cabelo solto, cortado, tingido, permanente ou outras extravagâncias de penteado, conforme usa o mundo, mas que se penteie simplesmente como convém às que professam a Cristo como Salvador e Rei.
- 2) Os vestidos devem ser suficientemente compridos para cobrir o corpo com todo o pudor e modéstia, sem decotes exagerados, e as mangas devem ser compridas.
- 3) Se recomenda às irmãs que usem meias, especialmente as esposas dos pastores, anciãos, diáconos, professoras de Escola Dominical, e dos que cantam no coro ou tocam.
- 4) Essa resolução regerá também todas as congregações desta igreja.
- 5) As irmãs que não obedecerem ao que acima foi exposto serão desligadas da comunhão por um período de três meses. Terminando esse prazo, e não havendo obedecido à resolução da igreja, serão cortadas definitivamente por pecado de rebelião.

<sup>310</sup> DANIEL, Silas. Et al. *História da Convenção Geral das Assembleias de Deus no Brasil*. Rio de Janeiro: CPAD, 2004. pp. 52-53

<sup>311</sup> Disponível em: <<http://www.cgadb.org.br/2018a/index.php/features-2/historia-da-cgadb.html>>. Acesso em 05 de outubro de 2018.

<sup>312</sup> Jornal oficial da Igreja Assembleia de Deus, fundado em 1930, circulava entre as igrejas por meio de assinaturas e de remessas de cotas às igrejas, buscou ampliar sua inserção no público que não pertencia à AD no início da década de 1980, quando o MP passou a ser o porta-voz da AD em assuntos referentes à política, expressando os descontentamentos e as preocupações da liderança dessa Igreja diante do novo contexto social e político que se desenhava. Ver: FONSECA, André. *Informação, política e fé: o jornal O mensageiro da paz no contexto de redemocratização do Brasil (1980-1990)*. In: Revista Brasileira de História. São Paulo, v. 34, nº 68, p. 279-302, 2014.

- 6) Nenhuma irmã será aceita em comunhão se não obedecer a essas regras de boa moral, separação do mundo e uma vida santa com Jesus<sup>313</sup>

A normatização, algumas referendadas por decisões das Convenções, cumprem o papel de regular o comportamento dos membros a determinados parâmetros e valores. As regras de vestimenta e comportamento feminino apresentadas acima demonstram qual era o papel da mulher assembleiana na década de 1940. A normatização, definida pelo presbitério de São Cristóvão, a ser seguida pelas mulheres dentro do grupo religioso mediante punição caso tais normas não fossem cumpridas, demonstra as relações de poder pautadas na dominação de gênero, onde a mulher assume uma posição de submissão perante a atuação dos homens assembleianos. Estruturalmente, as posições de poder na Igreja Assembleia de Deus são ocupadas por homens. Ao observar o comportamento e vestimentas de membros das igrejas da Assembleia de Deus na atualidade, percebemos permanência e ruptura das normas estabelecidas em 1946 pelo presbitério de São Cristóvão. Isso aconteceu principalmente pela divisão da Igreja Assembleia de Deus em diversos ministérios<sup>314</sup>. Embora os ministérios tenham, a princípio, uma base doutrinária em comum, são independentes administrativamente e eclesialmente, e muitos deles possuindo convenções próprias.<sup>315</sup> Desse modo, o líder de cada ministério tem autonomia para manter ou modificar “os usos e costumes” que deverão ser seguidos pelas igrejas a ele filiadas, o que resulta numa Assembleia de Deus fragmentada e multifacetada.

Ainda considerando as pesquisas realizadas pelo IBGE e Datafolha, a Igreja Evangélica Assembleia de Deus (IEAD) é a congregação de origem pentecostal com maior número de adeptos do país. De acordo com o censo de 2010, 6,46% da população brasileira se autodeclararam membros da IEAD, seguido de 1,2% de evangélicos pertencentes à Igreja Congregação Cristã no Brasil.<sup>316</sup> Segundo a pesquisa do Datafolha realizada em 2016, dos 29% da população brasileira se autodeclararam evangélicos. Dentro desse percentual, 22% seriam de origem pentecostal e a maior parte dos fiéis, 34%, da IEAD.<sup>317</sup>

<sup>313</sup> Resolução da Igreja de São Cristóvão, Rio de Janeiro. Transcrição integral. Ver: DANIEL, Silas. Op. cit., p. 218-219.

<sup>314</sup> Normalmente, na Assembleia de Deus o nome usado para designar uma igreja - sede e suas congregações é setor ou campo, enquanto Ministério é um conjunto de campos ou setores independente administrativamente, normalmente com convenção e presidência própria.

<sup>315</sup> FAJARDO, Maxwell Pinheiro. *Religião e Memória: afirmação da memória institucional da Assembleia de Deus no Brasil*. In: Revista Brasileira de História das Religiões. ANPUH, Ano V, n. 13, maio de 2012.

<sup>316</sup> Disponível em: < <https://sidra.ibge.gov.br/tabela/137>>. Acesso em 15 de outubro de 2018.

<sup>317</sup> Num patamar abaixo da Igreja Evangélica Assembleia de Deus aparecem, na sequência, Igreja Batista (11%), Universal do Reino de Deus (8%), Congregação Cristã no Brasil (6%), Quadrangular (5%), Deus é Amor (3%), Adventista (3%), Presbiteriana (2%), Internacional da Graça de Deus (2%), Mundial do Poder de

Propondo reinterpretar esses dados, Gamaliel Carreiro constatou erro metodológico nas análises do crescimento das Assembleias de Deus no Brasil. Preliminarmente, o autor alerta para o cuidado de se estabelecer uma unificação metodológica no estudo comparado de diferentes grupos. No caso dos grupos religiosos, destaca que de um modo geral tratam-se de organizações institucionalizadas que, embora tenham ramificações, possuem laços formais que ligam as unidades locais a um núcleo. Todavia, os movimentos religiosos possuem convenções, denominações, criam estatutos, regras de conduta e regras de filiação institucional, possibilitando a afirmação do número de fiéis de uma determinada organização religiosa. No caso da IEAD, Carreiro destaca que, diferentemente de outras organizações, como a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), Igreja Mundial do Poder de Deus (IMPD), Igreja Internacional da Graça de Deus (IIGD), Sara Nossa Terra ou Igreja Batista, não é possível ligar o fiel a uma instituição específica, tendo em vista que não existe uma única Assembleia de Deus.

Existe então um dado e uma interpretação errada dele: o nome AD cresce e se multiplica em todo o Brasil, especialmente nas grandes e médias cidades, mas as duas maiores instituições religiosas que carregam esse nome, apenas para indicarmos as mais importantes em termos numéricos – CGADB e Conamad, vivenciam problemas sérios de divisão.<sup>318</sup>

Um dos personagens da história da Igreja Evangélica Assembleia de Deus no Brasil que contribuiu para a quebra de unidade preconizada pela CGAB é o pastor Paulo Leivas Macalão. Nascido em 17 de setembro de 1903, na cidade de Santana do Livramento, no Rio Grande do Sul, mudou-se para o Rio de Janeiro ainda criança. No início da década de 1920, momento da expansão da Igreja Evangélica Assembleia de Deus no país e dos primeiros cultos assembleianos no Rio de Janeiro, compareceu pela primeira vez, ao culto evangélico na casa do casal Eduardo de Souza Brito e Florinda Brito, no bairro de São Cristóvão.

No mesmo ano, dois irmãos membros da Igreja Evangélica Assembleia de Deus, Heráclito Menezes e Adriano Nobre, migraram do Pará para a cidade do Rio de Janeiro e também passaram a frequentar as reuniões de oração na casa do casal Brito. No ano de

---

Deus (2%), entre outras menos citadas. (Perfil e opinião dos evangélicos no Brasil – total da amostra PO813906 07 e 08/12/2016). Disponível em: <www.datafolha.com.br>. Acesso em 15 de outubro de 2018.

<sup>318</sup> CARREIRO, Gamaliel da Silva. *Assembleia de Deus: a igreja que mais cresce no Brasil? Uma proposta de reinterpretação sociológica dos dados do IBGE*. In: Anais do VII Congresso Internacional em Ciência da Religião: a religião entre o espetáculo e a diversidade – Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Puc Goiás, Goiânia, de 08 a 11 de abril de 2014. pp. 3-20.

1924, os participantes resolveram organizar a primeira Igreja Evangélica Assembleia de Deus do Rio de Janeiro, elegendo Heráclito de Menezes como pastor, e, em caráter provisório, João Nascimento como diácono e Paulo Leivas Macalão como secretário”<sup>319</sup> No mesmo ano, o missionário sueco Gunnar Vingren assumiu como principal liderança da igreja de São Cristóvão, tendo sua fundação oficializada em 22 de junho de 1924. O primeiro batismo realizado pelo pastor Vingren foi na Praia do Caju em 29 de junho de 1924. Dentre os batizados estavam Paulo Leivas Macalão, que em novembro no mesmo ano recebeu o batismo com o Espírito Santo.

Após o batismo, Macalão iniciou o trabalho de evangelização nos bairros do subúrbio do Rio de Janeiro. A forma direta e incisiva de pregação de Macalão desagradou parte dos membros da Assembleia de Deus do Rio de Janeiro, que faziam críticas ao método pouco convencional de evangelização. Com a intensa censura ao seu trabalho de busca de fiéis, Paulo Macalão direcionou suas atividades evangelísticas também para a região da Central do Brasil a partir do ano de 1926, sem abandonar os bairros do subúrbio carioca, sobretudo os que tinham acesso através da via férrea.

“A muitos pareceu precipitada aquela atitude do jovem pregador, pois dificilmente alguém se apartaria de uma igreja recém-organizada e promissora para se embrenhar nas dificuldades e perigos daqueles subúrbios”.<sup>320</sup>

Antes de sair do Brasil, em 1932, Gunnar Vingren consagrou Paulo Macalão ao ministério pastoral e o concedeu autonomia e independência ministerial diante das igrejas que estavam sob sua liderança. Desse modo, Macalão fundou o Ministério de Madureira em 1941, que teve sua consolidação em 2 de maio de 1958, com a criação da Convenção Nacional dos Ministros das Assembleias de Deus de Madureira e Igrejas Filiadas (Conamad) – na época filiada à Convenção Geral das Assembleias de Deus no Brasil (CGADB), sendo Paulo Leivas Macalão eleito seu presidente nacional.

A Igreja Assembleia de Deus, Ministério de Madureira, está localizada na Rua Carolina Machado, 174. Segundo o site oficial, o Ministério de Madureira, sob a liderança do Bispo Abner de Cássio Ferreira, “está presente em todo território brasileiro e já em quase todos os países”. O texto de apresentação exposto na página virtual ressalta o reconhecimento da importância do pastor fundador do Ministério de Madureira, Paulo

---

<sup>319</sup> ARAÚJO, Isael. Dicionário do Movimento Pentecostal. Rio de Janeiro: CPAD, 2007, p. 31.

<sup>320</sup> Idem, p.32.

Leivas Macalão, por todos os membros da Igreja Assembleia de Deus, inclusive aos que pertencem a outros Ministérios, devido à participação de Macalão no livro que reúne os principais cânticos entoados nas liturgias da congregação. De acordo com o site, 50% dos hinos presentes na harpa cristã<sup>321</sup> são de autoria de Macalão.

O líder do Ministério de Madureira ocupa atualmente o cargo de 3º presidente na Mesa Diretora da Conamad, com sede em Brasília. É interessante observar que todas as cadeiras da Mesa Diretora da Conamad são ocupadas por homens. Nesse sentido, a Conamad se mostra conservadora, já que as mulheres ficam excluídas da participação do alto escalão da instituição. Por outro lado, a Conamad, em comparação com a CGADB, pode ser considerada como uma vertente mais liberal da Assembleia de Deus no Brasil. Embora saibamos que uma das principais marcas do protestantismo é a exclusão do caráter sacramental do matrimônio, a dissolução do casamento ainda é um tabu em várias congregações protestantes, tendo em vista a posição de alguns líderes religiosos em assumir um posição conservadora diante do divórcio de seus membros, pregando a manutenção do casamento tradicional com o cônjuge evitando o rompimento do enlace matrimonial. Essa aparência menos conservadora apresentada pela Conamad, é reforçada em ações publicizadas sobre a organização familiar, como a permissão do divórcio concedida a membros da Igreja e pastores em 2015. O artigo de 10 de setembro de 2015, escrito por Jarbas Aragão, publicado no site de notícias Gospel Prime, informa a liberação do divórcio pela Conamad.

#### **Assembleia de Deus Madureira libera divórcio para pastores e líderes**

#### **Nenhum pastor poderá ser destituído do seu cargo por motivo de divórcio ou novo casamento.**

Embora a Bíblia diga que o líder cristão deve ser “marido de uma só mulher”, a Assembleia de Deus Ministério de Madureira, pensa diferente. Durante a Assembleia Geral Extraordinária da Conamad (Convenção Nacional das Assembleias de Deus no Brasil Ministério de Madureira) realizada no mês de julho, foi aprovada uma alteração no estatuto que possibilita que os membros e pastores possam se divorciar.<sup>322</sup>

O divórcio, que é o rompimento legal e definitivo do matrimônio, foi legalizado no Brasil em 1977. Antes, o que havia era o desquite, que impossibilitava a pessoa separada

---

<sup>321</sup> Livro de músicas religiosas da igreja que, em 1937, já estava na quarta edição, e servia de veículo de conversão de pessoas à denominação e animação dos cultos.

<sup>322</sup> Disponível em: <<https://noticias.gospelprime.com.br/assembleia-de-deus-madureira-divorcio-pastores/>>. Acesso em 22 de agosto de 2018.

de casar novamente pois os vínculos matrimoniais eram preservados. O artigo publicado pela Conamad, citado acima, nos mostra que o divórcio dentro da instituição era não só um tabu mas, inclusive, uma justificativa para a perda do cargo de pastor para os líderes que ousassem dissolver seu casamento. Assim, posição da Conamad vai de encontro ao discurso conservador da Igreja Assembleia de Deus, que embora reconheça teoricamente a dissolubilidade do casamento, na prática, apresenta, através de seus pastores, resistência perante o tema. No artigo apresentado essa postura conservadora se apoia no texto bíblico. Mesmo sem referência, o autor do artigo diz que, segundo a Bíblia, o homem deve ser “marido de uma só mulher”.

Ainda que Bíblia seja um instrumento de homogeneização entre os diversos grupos assembleianos, as reinterpretações das referências bíblicas atendem a interesses específicos, oportunizando uma diversidade de pensamentos e um leque de possibilidades comportamentais. A liberdade de interpretação da Bíblia, possibilita o direcionamento do conhecimento bíblico para a aceitação ou negação de determinada conduta, em razão dos interesses da liderança religiosa que detém a autoridade reconhecida pelos fiéis. No caso em questão, percebe-se que a escolha em adotar regras menos rígidas é reflexo do campo de disputas entre lideranças do ministério já estabelecido e do novo que se erguia. Tais disputas que estão presentes no campo das representações são comuns, como analisa Chartier:

As representações aspiram à universalidade, mas são sempre determinadas pelos interesses dos grupos que as forjam. O poder e a dominação estão sempre presentes. As representações não são discursos neutros: produzem estratégias e práticas tendentes a impor uma autoridade, uma deferência, e mesmo a legitimar escolhas. Ora, é certo que elas se colocam no campo da concorrência e da luta. Nas lutas de representações tenta-se impor a outro ou ao mesmo grupo sua concepção de mundo social.<sup>323</sup>

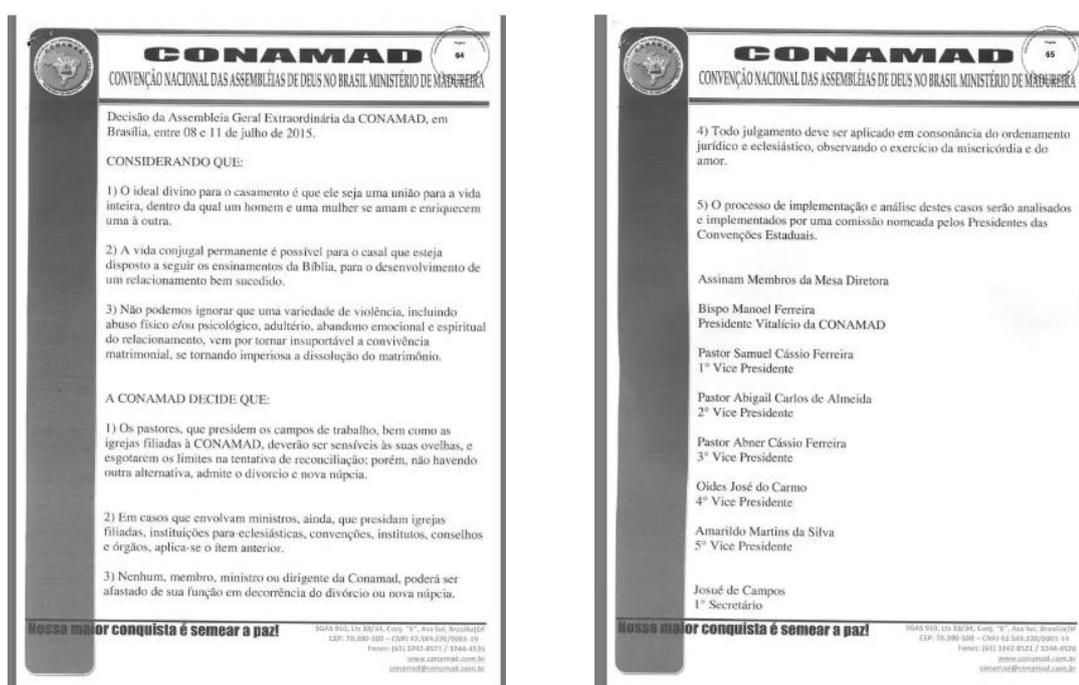
Aliás, como lembrou E. P. Thompson, a cultura consiste em um sistema de atitudes, valores, significados compartilhados e simbolismos. Mas, apesar de aparentar consenso e homogeneidade entre os grupos, na verdade “pode distrair nossa atenção das contradições sociais e culturais, das fraturas e oposições existentes dentro de um conjunto”.

---

<sup>323</sup> CHARTIER, Roger. *A História Cultural – entre Práticas e Representações*. Rio de Janeiro. Bertrand Brasil, 1990.p. 17.

Com isso, muitas vezes pode gerar conflitos gerados por elementos considerados tradicionais em contraposição aos elementos da modernidade.<sup>324</sup>

A decisão da Conamad em permitir o divórcio demonstra que a heterogeneidade existente dentro da Igreja Assembleia de Deus e de suas lideranças contribui para uma adaptação das diretrizes da instituição de acordo com as ressignificações de cada grupo. As adaptações podem ser vistas também como estratégias de ajustar a doutrina pentecostal ao mundo moderno com a finalidade de não correr o risco da perda de membros da igreja.



**Figura10:** Documento sobre permissão do divórcio CONAMAD, 2015  
**Fonte:** Gospel Prime<sup>325</sup>

O discurso protestante, segundo Velásquez, segue o processo de construção de sua comunidade sob disciplina moral conservadora. Deve-se obedecer a um padrão de não cumprimento de alguns hábitos, como beber, fumar, dançar, pois soam como práticas mundanas. Com isso, cria-se um isolamento cujo foco está na fé, no contato direto com Deus. Passa a se tornar importante o relato de cada experiência pessoal de conversão. Ênfase para a perfeição cristã, enquanto o catolicismo é retratado como o vilão. Defender

<sup>324</sup> THOMPSON, E. P. *Costumes em comum*. São Paulo, Companhia das Letras, 2008, p. 17

<sup>325</sup> Disponível em: <https://www.gospelprime.com.br/assembleia-de-deus-madureira-divorcio-pastores/> (Acesso em 12/05/2017)

reformas sociais? Também negativo. O objetivo do cristão deve se ater-se apenas para salvar “almas perdidas”.<sup>326</sup>

No Brasil, aos assembleianos não é permitido consumir bebida alcóolica, fumar e dançar. A dança é vista como algo mundano. Só é permitido dançar no templo ao som dos hinos religiosos. No entanto, quando estive em Angola, no ano de 2016, fui convidada para ir a uma festa de casamento de assembleianos. Para minha surpresa, todos dançavam músicas, consideradas pelos assembleianos brasileiros como “mundanas”, inclusive músicas brasileiras, e circulavam na festa vários tipos de bebidas alcoólicas. Perguntei na época a um angolano sobre a bebida alcóolica entre os membros da Igreja e ele me respondeu que os assembleianos em Angola faziam o consumo de álcool, inclusive o pastor.

Entrevistei o senhor Nazário Aspino, do quilombo da Rasa, evangélico, que atuou como missionário em vários estados brasileiros e em outros países da América Latina, passando pela Argentina, pelo Uruguai, Paraguai. No continente africano, fez trabalho missionário em Luanda, capital de Angola.

Não vi na África manifestação de pessoas, que aqui no Brasil, as pessoas que não são cristãs andam nesses lugares que recebe esse tipo de entidade, isso aí eu não vi lá. Agora, eu digo assim, na rua. Porque na Igreja, as pessoas se manifestavam na Igreja, pessoas que iam cultuar o Senhor, pessoas que não eram cristãs, que iam pra se libertar, pra serem libertas. Ia nos cultos, aí era liberto. Manifestava e Deus libertava as pessoas. Lá na África. Libertava as pessoas. As pessoas já não praticavam mais aquele tipo de culto ao inimigo. Eu me lembro que eu estava pregando na igreja, fazendo trabalho na igreja e uma mulher, uma varoa, recebeu uma entidade que andava de barriga no chão igual cobra dentro do trabalho da igreja e chiando (ele faz o som da cobra e movimentos com as mãos demonstrando o movimento da cobra). Passava por baixo dos bancos, e Deus libertou essa pessoa.

Quando a pessoa se manifesta na igreja, na autoridade do Espírito Santo de Deus, ordenamos que aquele espírito maligno saia daquele corpo porque Deus quer que aquele corpo seja o templo do Espírito Santo de Deus, não do diabo.<sup>327</sup>

Quando perguntei ao senhor Nazário sobre o consumo de bebida alcóolica entre os angolanos assembleianos, ele não negou o exagero daquele povo. Notei um constrangimento diante da pergunta. Afirmar que os angolanos que se convertem ao pentecostalismo da Igreja Assembleia de Deus permanecem no hábito de consumir bebida

<sup>326</sup> MENDONÇA, Antônio; VELASQUES F., Procoro. *Introdução ao protestantismo no Brasil*. São Paulo: Loyola. 1990.

<sup>327</sup> Entrevista de Nazário Aspino, concedida em 15 de novembro de 2018.

alcóolica é afirmar a existência da dualidade do projeto missionário que, de acordo com a realidade local, faz a conversão possível.

Eu não sei... isso aí não vi lá não. Agora, se eles bebem, a palavra de Deus fala que os viciados não têm parte no reino dos céus. (...) Lá eles bebem mesmo. Eles bebem muita coisa. Mas os cristãos, depois que eles aceitam o senhor Jesus Cristo, que se convertem ao evangelho, eles passam a ser doutrinados dentro da palavra da Bíblia que os viciados não têm parte no reino dos céus. Aí vão deixando aquelas práticas.<sup>328</sup>

O pentecostalismo brasileiro tem enviado missionários para vários países do mundo. A Igreja Assembleia de Deus é uma das congregações responsáveis por esse fenômeno e por expandir o pentecostalismo no continente africano. A capilaridade das igrejas assembleianas acarreta em ajustes da doutrina às diferentes realidades culturais. Desse modo, os missionários necessitam moldar a doutrina à realidade local perante as práticas dos hábitos não aceitos pelos princípios da igreja no Brasil, como uma estratégia para o sucesso do projeto de conversão.

Uma outra questão que envolve a flexibilidade das lideranças religiosas assembleianas se encontra na assimetria da relação entre homens e mulheres. Na perspectiva de Bourdieu, essa desigualdade foi sedimentada por três instituições principais: a família, a igreja e a escola. No que se refere a instituição religiosa, Bourdieu aponta que o antifeminismo presente na Igreja representado pela condenação de comportamentos femininos, interpretados como uma ameaça ao moralismo, constitui um dos principais elementos de hierarquização e afirmação das relações de poder entre homens e mulheres. Nesse sentido, a mulher é punida principalmente pelos seus trajes, reforçando assim, uma visão negativa da imagem da mulher e da sua feminilidade, pautada na família nuclear, fundamentada em valores patriarcais e, sobretudo, na inferioridade feminina.<sup>329</sup>

Quando estive na comunidade da Rasa, em 2012, fui recebida por Dona Uia e Martha, que eram na época diaconisas<sup>330</sup> da Igreja Assembleia de Deus, pertencente ao Ministério de Madureira e localizada na Rua Justiniano de Souza, na Praça da Rasa. Naquele momento, Martha e Dona Uia estavam com a aparência bem próxima do que

<sup>328</sup> Idem.

<sup>329</sup> BOURDIEU, Pierre. *A dominação masculina*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.

<sup>330</sup> O diácono é o responsável pelo serviço de manutenção física do templo e do culto. Assim, desenvolverá diversas atividades: atua como porteiro, recepciona os visitantes, serve aos membros a Santa Ceia, recolhe as ofertas, soluciona imprevistos de ordem física que surgirem durante o culto, entre outras. O cargo de diaconisa denota certo poder e liderança feminina. Mesmo não sendo ordenadas pastoras, algumas mulheres exercem liderança em comunidades protestantes. A Igreja Anglicana, Igreja Presbiteriana Unida, algumas metodistas e Igreja Luterana ordenam mulheres como reverendas e bispas.

preconizava o documento de 1946, redigido pelas lideranças do presbitério de São Cristóvão. Naquele momento, o pastor da igreja era Wanderley, que segundo Adriano Gonçalves, vice-presidente da Associação de Moradores da Comunidade da Rasa e membro da Igreja Assembleia de Deus de no mesmo bairro, foi o pastor mais conservador que a comunidade teve após a saída do pastor Luiz, em 2010. Na avaliação de Adriano, a rigidez do pastor Wanderley se explica da seguinte forma:

Ele estava mais perto dos pastores mais antigos. Ele era bem conservador. Quando a gente está dentro de um segmento, ou você segue ou você não segue. Eu sempre fui uma pessoa obediente aos meus pastores. Lógico que eu não vou seguir cegamente porque você tem a sua opinião. Mas algumas pessoas não aceitavam algo que era imposto. Por isso que nesse período algumas pessoas se afastaram, saíram da igreja. Mas ele era bem rigoroso nas questões de um costume. Não digo de doutrina. Doutrina é uma coisa, costumes são outras. Então, a Igreja Assembleia de Deus tinha costumes, tinha regras. A mulher não podia usar calça. Hoje, já usa. Não podia se adornar de brincos, pulseiras, porque era um costume da igreja. Ele queria manter isso. Assim, vai se passando o tempo, as pessoas vão vendo que muitas dessas coisas, se você faz e se sente bem, não vai te proibir de entrar no céu. E a Bíblia diz: “Olha só, você não pode trazer o escândalo, aí daquele que o escândalo vier”. Mas se aquilo está te fazendo bem, use. Você só não pode também usar em demasia. Ele era bem conservador. E como nesse período estavam chegando outras igrejas pra cá, que aceitavam, entre aspas, algumas coisas, aquela pessoa que não estava satisfeita ali, porque “poxa, não posso fazer, então eu vou pra lá porque lá eu vou poder fazer”.<sup>331</sup>

Adriano conta, ainda, que a transição da igreja mais rígida para uma igreja mais permissiva aconteceu dentro do período em que Wanderley foi o pastor da igreja. Ele lembra que um membro da igreja foi cobrado pelo chefe no trabalho para usar calça, pois fazia parte do uniforme, e pediu permissão ao pastor. Na ocasião, Adriano lembra que o pastor sugeriu que o fiel não fosse para o trabalho com o uniforme, mas que o vestisse apenas no local de trabalho.

No dia 20 de novembro de 2018, compareci à festa feita pela comunidade, onde foram oferecidos café da manhã e feijoada aos visitantes, em comemoração ao Dia da Consciência Negra. Nesse dia reencontrei Martha, a mesma que havia me concedido entrevista em 2012. Apesar de continuar frequentando a mesma Igreja Assembleia de Deus de Rasa, ela apresentava uma estética bem diferente da que eu havia conhecido. Vestia calça jeans, camiseta e usava um cabelo volumoso, solto e pintado de loiro, como na figura abaixo.

---

<sup>331</sup> Entrevista concedida por Adriano Gonçalves, no dia 21 de novembro de 2018, Rasa/Búzios.



**Figura 11:** Evento do Dia 20 de novembro em Rasa  
**Fonte:** Arquivo fotográfico, trabalho de campo, 2018

Assim, as regras definidas pelos líderes assembleianos, caucadas na concepção da “boa moral”, comportam, também, a forma de lidar com os aspectos culturais afro-brasileiros. Dentro de uma doutrina maniqueísta, que divide o mundo entre o bem e o mal, entre o céu e o inferno, entre o Reino de Deus e o mundo exterior, as manifestações de matriz africana são classificadas como diabólicas, mundanas, pela maior parte dos dirigentes pentecostais. A autorização da participação dos fiéis pentecostais em qualquer tipo de manifestação artística-cultural de matriz africana vai depender de como a liderança do ministério percebe essas expressões.

O pastor Marco Davi<sup>332</sup>, propondo desmitificar a interpretação dos elementos de origem africana como “coisas demoníacas”, afirma que:

O primeiro princípio que notamos na Igreja Evangélica brasileira é que tudo que vem de matriz africana é coisa demoníaca. Na Igreja brasileira, já se convencionou considerar “do diabo” tudo que tem origem na África. Obviamente, não é um pensamento único, pois há alguns líderes que não

<sup>332</sup> Marco Davi de Oliveira, militante do Movimento Negro Evangélico, foi pastor membro da Igreja Batista e atualmente é a principal liderança da congregação evangélica Nossa Igreja Brasileira. A denominação passou por outros espaços, como a Igreja Batista Memorial Tijuca, o Instituto de Pesquisa da Culturas Negras (IPCN) e um outro bar localizado na Lapa. Em entrevista ao Jornal O Globo, de 18 de junho de 2018, o pastor diz que: “Nosso discurso é progressista também, fala dos ancestrais e da questão da mulher, o que não é comum nas igrejas evangélicas. Nosso desejo é que a cultura brasileira seja a nossa identidade.” De acordo com Marco Davi, 80% do público é formado de negros, as canções entoadas nas reuniões acabam seguindo os ritmos de origem africana. Um dos cânticos citados pelo jornal fala sobre negros e brancos comendo no mesmo prato “na nova terra”, que seria o céu. Disponível em: < <https://oglobo.globo.com/rio/sem-pecado-igreja-abre-as-portas-dentro-de-bar-na-zona-portuaria-22789498>>. Acesso em 12 de janeiro de 2019)

se cansam de defender a culinária, a música e outros aspectos da cultura de matriz africana. No entanto, a maioria dos líderes na Igreja do Brasil mostra grande preconceito quanto aos elementos culturais provenientes da África, que fazem parte direta da história dos negros brasileiros.<sup>333</sup>

Na fala acima, o pastor Marco Davi reconhece que a cultura de matriz africana é demonizada pelas igrejas evangélicas brasileiras em decorrência da leitura preconceituosa que os líderes dessas igrejas fazem dos elementos culturais oriundos do continente africano. Desse modo, a análise da concepção estabelecida por eles de que tudo que pertence à matriz cultural africana é “do diabo” aduz que o preconceito dos líderes religiosos evangélicos se concentra em reconhecer que os elementos oriundos do continente africano têm ligação intrínseca com o campo religioso, à medida que a expressão “do diabo” está presente nas práticas discursivas religiosas. Nesse caso, o termo tem uma conotação negativa perante uma relação de alteridade cultural, onde tudo que é relacionado ao diabo é rejeitado e precisa ser combatido. Ao destacar dois aspectos que, na visão do autor, são aceitos por determinados líderes religiosos evangélicos, os elementos escolhidos são a culinária e a música. Embora Marco Davi não fale diretamente sobre os aspectos religiosos presentes nos elementos culturais de matriz africana como principal razão pelo preconceito, a culinária e a música são bons exemplos dessa relação. Vários alimentos presentes no cotidiano da culinária brasileira, são de matriz africana e possuem conotação religiosa, como, por exemplo, a canjica (feito de milho branco), que no continente africano é chamado de *àgbàdo funfun* e usado no preparo de vários pratos. Nas religiões de matriz africana é um grão usado para fazer oferendas destinadas, principalmente a Oxalá.<sup>334</sup>

Independentemente da religião, muitos brasileiros mantêm a tradição popular de comer canjica na Sexta-Feira da Paixão, que simboliza a morte de Jesus Cristo e antecede o Domingo de Páscoa. Em Angola, a canjica é comumente feita por familiares de um falecido para servir a parentes e amigos durante o cerimonial de velar o ente que faleceu, tradicionalmente realizado na residência do morto. No que se refere à musicalidade de matriz africana, estamos falando de uma diversidade musical existente no Brasil que tem em sua formação elementos culturais da África, trazidos na diáspora, ressignificados pelos africanos escravizados e mantidos pelos seus descendentes. O toque dos tambores é um

<sup>333</sup> OLIVEIRA, Marco Davi. *A religião mais negra do Brasil: por que os negros fazem opção pelo pentecostalismo?* Viçosa, MG: Ultimato, 2015, p. 91.

<sup>334</sup> No candomblé, o milho branco, *àgbàdo funfun*, é a base para confecção de duas comidas votivas: o *àkàsa* e o *ègbo*.

desses elementos. Mantendo uma ligação direta com a ancestralidade africana, a percussão dos tambores representa um dos principais símbolos da musicalidade das culturas africanas. A linguagem musical dos tambores dialoga com a dança, com as divindades, com o canto, possibilitando variadas funções de comunicação.<sup>335</sup>

A associação direta da cultura de matriz africana com a religiosidade, oriunda também do continente africano, é recorrente entre evangélicos. Elizabeth, presidente da associação da comunidade quilombola de Baía Formosa, em Búzios, integrante da Igreja Metodista Wesleyana do Jardim Però, em Cabo Frio, ao ser questionada sobre a compatibilidade do protestantismo e a cultura de matriz africana, relatou:

Quando eu falo cultura quilombola é uma coisa. Quando eu falo cultura de matriz africana é outra porque os evangélicos adoram a Deus, não fazem oferendas. Então eles cultuam Deus. É uma forma diferente de adorar. Quem é da matriz africana, não. Você faz oferenda, você... é bem diferente a forma. Então os dois juntos não são compatíveis.  
 (...)Eu nasci no candomblé. Minha família toda. Meus irmãos todos eram. E cada um tinha um santo. Eu nunca gostava de ter porque todas as vezes que diziam que eu tinha um santo, que era Iemanjá. E por isso eu não queria. Eu quase morri afogada. Eu via ela no mar. Ele me falava que tinha que fazer o sinal da cruz antes de entrar na água. Eu não acreditava.(...) A gente fazia oferendas. A gente fazia trabalhos dentro das casas. Minha mãe falava que era pra curar. Então, eu acredito que hoje, a matriz africana, o candomblé, umbanda né, que eu acho que entra dentro dessa mesma fala eles são os que adoram, que fazem oferendas, que têm vários deuses, pra poder seguir e fazer seu trabalho, seu ritual... Eu acredito que matriz africana é você fazer isso(...).<sup>336</sup>

Para Elizabeth, existe um antagonismo entre o protestantismo e a cultura de matriz africana, que ela define como religião. Embora, em sua fala, diga que foi candomblecista, de acordo com as características da prática religiosa, apresentada por ela, tratava-se de práticas umbandistas e do catolicismo não oficial. Em sua entrevista, disse não lembrar detalhes sobre as reuniões que presenciou no passado ao lado de sua mãe. Afirmou que havia incorporação e que “as pessoas tinham dias para ir nas casas rezar”. A “reza” mencionada não está relacionada à prática da benzeção, já que Elizabeth relatou que sua mãe não era rezadeira. Essa informação remete à possibilidade das práticas umbandistas acontecerem no espaço doméstico.

<sup>335</sup> JUNGE, Peter (org.). *Arte da África*. Centro Cultural Banco do Brasil. Rio de Janeiro, 2004, p. 191-204.

<sup>336</sup>Entrevista de Elizabeth Fernandes Teixeira, concedida em 14 de outubro de 2018 no bairro Jardim Però, na cidade de Cabo Frio

Elizabeth destaca as oferendas como um traço característico da religião de matriz africana e enquanto evidência que comprova a inconciliabilidade entre a “cultura de matriz africana” e o pentecostalismo. A narrativa da líder quilombola corresponde ao discurso de demonização das religiões de matriz africana, publicizado pelo neopentecostalismo mas que já estava presente nas fases anteriores do movimento pentecostal.<sup>337</sup> A fala de Adriano, do quilombo da Rasa, se aproxima do depoimento de Elizabeth, quando ele define a cultura de matriz africana como religião:

Eu respeito todas as religiões. Tenho amigos que são de matriz africana. Então, é uma questão de respeitar. Respeito. Eu já tive muito impasse com essa questão porque você não pode querer empurrar nada goela abaixo. Então, quando eu participava de evento que tinha alguém de matriz africana, e tinha lá o católico, tinha lá o evangélico. Então aquele ali que era de matriz africana, por ele ser de matriz africana tinha que ser o que ele queria, não querendo respeitar a nossa posição, não querendo respeitar a escolha que nós fizemos. E aí começava a criticar as denominações. Então não pode acontecer isso. Eu respeito, entendo que aquilo ali é algo que ele acredita. Então, se é algo que ele acredita, o máximo que posso fazer é orar para que ele possa em algum tempo encontrar a verdade. Porque ele acha que a verdade tá ali. Essas coisas você não discute porque é algo que já está entranhado nele.<sup>338</sup>

Os dois relatos, apresentados acima, pertencem a indivíduos evangélicos que se autodefinem quilombolas. A cultura de matriz africana, que no entendimento de ambos está restrita à religiosidade, é tolerada mas está num campo exterior, não faz parte de suas identidades. As narrativas apresentadas reproduzem o discurso dos grupos religiosos aos quais se converteram. No entanto, em se tratando de indivíduos negros, moradores de duas comunidades quilombolas localizadas em um território marcado pela escravidão, é possível que elementos da ancestralidade negra, seja ela no campo cultural ou religioso, estejam presentes no cotidiano familiar ou em suas práticas religiosas, mesmo de forma tácita.

Um outro exemplo de comunidade quilombola que possui igreja pentecostal da Assembleia de Deus em seu território é Monte Alegre, localizada no município de São Luis Gonzaga no estado do Maranhão. A comunidade quilombola Monte Alegre possui

---

<sup>337</sup> SILVA, Vagner. *Neopentecostalismo e religiões afro-brasileiras: Significados do ataque aos símbolos da herança religiosa africana no Brasil contemporâneo*. In: Mana vol.13 no.1 Rio de Janeiro Apr. 2007. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-93132007000100008](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132007000100008)>. Acesso em 15 de agosto de 2018.

<sup>338</sup> Entrevista de Adriano Gonçalves concedida no dia 21 de novembro de 2018, no bairro da Rasa, na cidade de Búzios.

uma diversidade cultural, abarcando expressões culturais como tambor de crioula, festa do divino, quadrilha, mangaba e o bumba meu boi e religiosa.<sup>339</sup> No que tange à identidade religiosa dos membros da comunidade, destaca-se a presença da Igreja católica, Igreja Evangélica Assembleia de Deus e do *terecô*<sup>340</sup>, religião de matriz africana, originada nas práticas religiosas dos escravos que trabalhavam nas plantações de algodão de Codó/MA. A existência três vertentes religiosas dentro de um mesmo território quilombola gerou conflitos, ocasionados, principalmante, pelo preconceito sofrido pelos moradores praticantes do *terecô*.<sup>341</sup>

O *terecô*, segundo Mundicarmo Ferreti, agrega elementos da cultura jeje-nagô, mas possui aproximação maior com a cultura banto.<sup>342</sup> Essa religião de matriz africana é um dos elementos significativos na formação da identidade quilombola de um grupo da comunidade de Monte Alegre, mas é interpretado pelos quilombolas convertidos à Igreja Assembleia de Deus, como incompatível com a religiosidade pentecostal. De acordo com os depoimentos coletados por Fladney Freire na comunidade, os evangélicos definem o *terecô* como “coisa do diabo”. A discriminação sofrida faz com que os terecozeiros, como são chamados os praticantes do *terecô*, tenham um distanciamento dos demais moradores da comunidade devido ao preconceito e discriminação, sendo inclusive rotuados de “macumbeiros”.<sup>343</sup>

O pastor negro e militante do Movimento Negro Evangélico – MNE –<sup>344</sup> Marco Davi de Oliveira, em seu livro *A religião mais negra do Brasil. Porque mais de oito*

<sup>339</sup> FREIRE, Fladney. *Memórias negras: uma história etnográfica da comunidade de Monte Alegre*. In: XXVII Simpósio Nacional de História. Natal, RN, 22 a 26 de julho de 2013.

<sup>340</sup> O *terecô* uma religião de matriz africana desenvolvida, sobretudo, nas regiões centrais do Maranhão, mas também em outras localidades brasileiras, como no Belém do Pará e Piauí, integrado ao Tambor de Mina ou à umbanda. *Terecô* é uma religião de possessão, em que são recebidos em transe (incorporados) entidades espirituais. As entidades tidas como “tradicionais” no *Terecô* são: encantados, caboclos, nobres, gentis, princesas, caboclos de pena (índios) e voduns. Uma das principais características do *Terecô* é a existência de uma grande diversidade de práticas curativas. Geralmente, os Pais e Mãesde Santo também são curadores. Sobre o *Terecô*, ver Mundicarmo Ferreti. *Formas sincréticas das religiões afro-americanas: o Terecô de Codó (MA)*. Cadernos de Pesquisa. São Luís: UFMA, 14, n.2, jul./dez. 2003, p.95-108.

<sup>341</sup> FREIRE, Fladney Francisco da Silva. *Terecô: entre memórias, territórios e conflitos*. In: Outros Tempos, vol. 15, n. 25, 2018, p. 153-169. ISSN: 1808-8031. Disponível em: <[https://www.outrostempos.uema.br/index.php/outros\\_tempos\\_uema/article/view/641/pdf](https://www.outrostempos.uema.br/index.php/outros_tempos_uema/article/view/641/pdf)>. Acesso em 20 de agosto de 2018.

<sup>342</sup> FERRETI, Mundicarmo, op. cit, 2003.

<sup>343</sup> Idem.

<sup>344</sup> Conforme afirma Vagner Silva, o MNE é formado por pastores negros foi inspirado no modelo norte-americano e tem como um de seus objetivos negar a necessidade de relacionar identidade negra com as religiões de matriz africana ou as tradições de origem popular do catolicismo. O MNE tem como principal bandeira de luta a discriminação racial dos negros no Brasil. Ver: SILVA, Vagner Gonçalves. *Religião e identidade cultural negra: católicos, afrobrasileiros e neopetencostais*. In: Cadernos de Campo, São Paulo, nº 20, 2011, p. 296.

*milhões de negros são pentecostais*, levanta a questão sobre a atuação da Igreja Pentecostal junto aos negros brasileiros e defende a tese de que a Igreja Pentecostal se tornou uma espécie de opção para os brasileiros excluídos socialmente, e, por isso, tornou-se a religião com maior número de negros no Brasil.<sup>345</sup> Outros autores, como Galindo, Mariano e Peter Fry, também explicam o fenômeno do crescimento de adeptos pentecostais nas classes menos abastadas através da carência material. No entanto, essa interpretação é questionada por Paul Freston, que não considera o agravamento da miséria como fator primordial para explicar o fenômeno. Na análise de Freston, outra possibilidade do crescimento do pentecostalismo nas comunidades quilombolas pode ser entendida através dos aspectos sociais, culturais, étnicos e religiosos, que, segundo ele, são tão importantes quanto os aspectos políticos e econômicos. A flexibilidade do pentecostalismo, já que não depende de um clero formal, permite uma adaptação às culturas locais, o que contribui para uma identificação maior dos membros com a religião. Outra característica do pentecostalismo, destacada pelo autor, que pode contribuir para as conversões dessas populações, é a possibilidade da vivência de práticas que não são de exclusividade do líder religioso, como experiência da manifestação do Espírito Santo, que pode ser vivenciado por todos os membros.<sup>346</sup>

Sobre esse fenômeno de manifestação do Espírito Santo nas igrejas pentecostais, Vagner Silva o associa ao transe presente nas religiões afro-brasileiras. Para o autor, o transe nas igrejas pentecostais seria a presença de elementos das religiões de matriz africana no espaço evangélico:

Essa dimensão, que havia sido expulsa do metodismo, reaparece de certa forma no pentecostalismo (com o reavivamento do sagrado no transe do Espírito Santo), mas é reintroduzida em grande escala somente no neopentecostalismo, aproximando este segmento das religiões afro-brasileiras, que têm na rotinização dos ritos um de seus elementos estruturantes.<sup>347</sup>

Perceber as práticas culturais de matriz africana como incompatíveis com os ensinamentos bíblicos e doutrinas da congregação não significa que tais práticas não sejam executadas pelos fiéis. Assim sendo, a busca por uma reinterpretação das práticas culturais de matriz africana seria uma saída para os fiéis negros evitarem um conflito direto com a

<sup>345</sup> OLIVEIRA, Marco Davi. Op. cit. 2015.

<sup>346</sup> SOUZA, Etiane Caloy Bovkalovski. *Os pentecostais: entre a fé e a política*. In: Revista Brasileira de História. Vol. 22, nº 43, São Paulo, 2002.

<sup>347</sup> SILVA, Vagner Gonçalves da. 2007. Op. cit.

congregação à qual pertencem, como acontece na chamada “capoeira gospel”, executada por capoeiristas evangélicos numa versão onde a religiosidade de matriz africana é suprimida. Caso semelhante aconteceu na Bahia com a produção do acarajé<sup>348</sup> pelas baianas evangélicas que batizaram de “bolinho de Jesus” o acarajé feito por elas, na tentativa de desassociar o alimento das religiões de matriz africana, tendo em vista que no candomblé o acarajé é comida típica de orixá. Com a regulamentação da atividade das baianas do acarajé pela Prefeitura de Salvador todas deveriam usar a indumentária tradicional. Diante das novas regras, as baianas evangélicas ficaram impedidas de renomear o acarajé e vendê-los de forma descaracterizada.<sup>349</sup> O “bolinho de Jesus”, também pode ser entendido como um processo de ressignificação da herança africana, bem como observou Adriana Martins ao estudar a Igreja Universal do Reino de Deus na cidade de Salvador, na Bahia. A autora destaca o argumento do segmento evangélico diante da proibição de descaracterização do acarajé, que se sustentou na intenção da ação das vendedoras evangélicas que seria de comercializar um quitute sem quaisquer vínculos religiosos, considerando a laicidade do Estado. Apesar da justificativa, na prática, as vendedoras evangélicas costumavam fazer uso de objetos como a Bíblia e “sal ungido” na massa do produto para diferenciar suas bancas das tradicionais.<sup>350</sup>

Assim sendo, esse modo de ressignificação de práticas culturais de matriz africana atende a exigências das regras de uma igreja que tenta esvaziar de tais práticas seu caráter religioso ou, ainda, retira elementos que caracterizam a religiosidade não tolerada e incorpora seus próprios elementos religiosos. No caso do acarajé e da capoeira, por exemplo, estamos nos referindo a patrimônios culturais nacionais, reconhecidos e protegidos pelo Iphan. Dessa forma, quaisquer interferências no sentido de destituir tais práticas de seus símbolos principais ganham visibilidade e se tornam mais difícil de serem efetivadas.

Por mais que exista um esforço na manutenção de determinadas práticas culturais, é importante reconhecer que a cultura é dinâmica e está inserida num campo de disputa.

---

<sup>348</sup> O acarajé é basicamente um bolinho feito a partir do feijão fradinho, frito em azeite de dendê e servido juntamente com vatapá, caruru e camarão, além da pimenta. É preparado pelas chamadas “baianas de acarajé”, personagens ligados à cidade de Salvador, na Bahia, mas encontradas também em outras cidades, como no Rio de Janeiro. O ofício das baianas de acarajé foi registrado como patrimônio imaterial brasileiro em 2004 pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan).

<sup>349</sup> BITTER, Daniel; BITAR, Nina Pinheiro. *Comida, trabalho e patrimônio. Notas sobre o ofício das baianas de acarajé e de tacacazeiras*. In: Horiz. antropol. vol.18 no.38 Porto Alegre July/Dec. 2012.

<sup>350</sup> MARTINS, Adriana. *A construção do Reino: Igreja Universal e as instituições políticas soteropolitanas (1980-2002)*. Dissertação (Mestrado em História Social) Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFBA, Salvador, 2009. p. 108.

Desse modo, essas expressões culturais estão sujeitas a mudanças ocasionadas por fatores diversos, inclusive religiosos. Da mesma forma, o pentecostalismo não permaneceu cristalizado desde o seu surgimento no Brasil, no início do século XX. É pouco provável que os suecos Vingren e Berg tenham inserido, por exemplo, o pandeiro como instrumento musical nos cultos pentecostais. Um auditor externo, ao ouvir o toque do pandeiro num culto pentecostal, pode ter a impressão de que a sonoridade do instrumento está sendo executada num terreiro de candomblé ou umbanda. Isso pode ocorrer, possivelmente, pelo fato de o fiel convertido ao pentecostalismo ter suas origens em uma religião de matriz africana e transferir para o pandeiro a identidade musical que traz da experiência religiosa anterior.

Desse modo, as conversões ao pentecostalismo não irão ocasionar, obrigatoriamente, perdas culturais. É importante considerar que as comunidades quilombolas contemporâneas estão dentro de um processo complexo inerente às formas de sociabilidades do mundo moderno, onde as identidades são construídas através da interação entre o indivíduo e a sociedade.<sup>351</sup> Nessa dinâmica, o processo de construção das identidades das comunidades quilombolas pode se constituir, basicamente, da cultura tida como tradicional, mas sempre ressignificada, e, ainda, comportar novos elementos culturais. Por outro lado, se os novos elementos culturais se chocam com os tradicionais, tal não significa que os que chegaram substituam os já existentes. Diante desse campo de tensão, os sujeitos envolvidos desenvolvem táticas<sup>352</sup> como resistência, onde nem sempre o observador externo consegue identificar.

---

<sup>351</sup> HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Editora DP&A: São Paulo, 2001, p. 11-12.

<sup>352</sup> CERTEAU, Michel. *A invenção do cotidiano*. 1. Artes de fazer. Petrópolis: Vozes, 1994.

## CAPÍTULO IV

### Comunidade quilombola da Rasa: uma identidade em construção

Aqui na igreja eles cantam um hino  
Quase que puxa o negócio da...  
Quando canta aquele hino...  
Aí eu falo: “Jesus, igualzinho a música  
que o pessoal cantava na ladainha”<sup>353</sup>

A epígrafe acima é um trecho do depoimento de dona Uia, onde fala sobre as ladainhas cantadas pelos antigos familiares e vizinhos que professavam a fé católica. Em seu depoimento, dona Uia fala sobre um cântico (hino) cantado na Igreja da Assembleia de Deus de Rasa que lembra as antigas ladainhas cantadas pelos moradores do bairro. Dona Uia lembra de várias ladainhas e as canta toda vez que um visitante pede para que ela relembre as preces litúrgicas. A rememoração das ladainhas por dona Uia demonstra a permanência das orações cantadas na Igreja Católica num território pentecostal. Nesse sentido, podemos pensar que a conversão ao pentecostalismo não representa um apagamento das heranças religiosas vivenciadas pelos convertidos antes de assumirem a nova pertença religiosa. Neste capítulo veremos como os elementos religiosos católicos permanecem no território e fazem parte do processo de construção da identidade quilombola dos moradores de Rasa. Como é possível a prática do batizado de bonecas, em moldes católicos, num espaço pentecostal assembleiano?

#### 4.1. Identidade, território e ancestralidade

A construção das identidades das comunidades negras no Brasil tendo a marca quilombola como escopo se configura dentro da experiência da diáspora, apresentando um universo de representações que se afasta cada vez mais da idealização de uma “África original”. A experiência da diáspora, como argumenta Stuart Hall, é definida pelo reconhecimento da diversidade e heterogeneidade.<sup>354</sup> Essa tem sido a resposta dada pelas comunidades que adotam a categoria jurídica de “remanescentes de quilombos” ao serem questionadas sobre suas identidades, sem o receio de frustrar o interrogador, o que

---

<sup>353</sup> Depoimento de dona Uia.

<sup>354</sup> Hall, Stuart. *Identidade cultural e diáspora*. In: Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. Rio de Janeiro, IPHAN, 1996.

frustraria o andamento esperado no processo de reconhecimento de sua identidade quilombola. Esse proceder está marcado no processo de construção da identidade quilombola da comunidade da Rasa, iniciada na década de 1990, com a declaração de autorreconhecimento dirigida à Fundação Cultural Palmares, em que se abrem precedentes para questionamentos sobre si mesmos, a começar pelos elementos diacríticos. Identificar-se dentre esses elementos é a distinção étnica entre os moradores de Rasa e os habitantes do centro de Búzios, conforme em seu relato, Valmir<sup>355</sup> busca esclarecer:

Baseado no decreto (refere-se aqui ao artigo 68 do ADCT da CF/88) e baseado na experiência pessoal do nosso pessoal, porque você não tinha um contraste muito grande aqui na Rasa, por exemplo. A Rasa é em Búzios. Você está a 3 minutos do centro da cidade de carro e todo mundo lá no centro é branco... e aqui, na Rasa, todo mundo tem a pele escura mesmo. Eu sou mestiço, mas aqui, você olhava aqui, você tinha... por que todo mundo era preto. Então, por que isso? Aquilo matutava a cabeça da gente. Bem, eu vou ter que levantar isso. Comecei a levantar com meus pais, com o seu Olavo, que faleceu agora com 102 anos... então começamos a buscar esta história toda, e aí procurando eu vi que nós éramos descendentes de escravos.<sup>356</sup>

No cruzamento da constatação que permeia a distinção racial entre os moradores de Rasa e os habitantes do centro de Búzios e o relato de Valmir, ao explicar tal distinção, percebe-se que o diferente é fundamental para a definição da identidade. O contato com o outro desencadeia, no processo de análise da construção identitária, duas vias: a que possibilita o indivíduo perceber as peculiaridades de um grupo, do qual ele não faz parte, e outra, pela qual através das distinções o sujeito se coloca no mundo com suas identificações e sentimento de pertença a um determinado coletivo. No caso da comunidade da Rasa, a afirmação étnica negra parte do processo de identificação do grupo com os demais que compõem o território da cidade de Búzios, bem como dos “outros” em relação aos quilombolas.<sup>357</sup> A identidade étnica da comunidade quilombola da Rasa é, também, alicerçada na memória construída pelos moradores sobre a escravidão na antiga região de Cabo Frio. Um aspecto dessa memória é que contribui na construção dessa identidade étnica dos quilombolas é a alimentação. A farinha de mandioca esteve presente na dieta dos escravizados desde que chegavam ao Rio de Janeiro e eram aquartelados para engorda. A dieta dos recém-chegados tinha como base o pirão de farinha de mandioca ou o

<sup>355</sup> Valmir Conceição de Oliveira é filho de dona Eva Maria de Oliveira e irmão de dona Uia.

<sup>356</sup> LUZ, Andréia Franco. Op. Cit. 2007.p. 15

<sup>357</sup> D'ADESKY, Jacques. Op. Cit. 2009.

angu de fubá, cozido com água.<sup>358</sup> O cultivo da mandioca e da produção da farinha já era realizado pelos indígenas antes da chegada dos europeus e africanos. No entanto, durante a colonização a mandioca foi adotada como gênero básico da alimentação. Seu processamento foi aperfeiçoado e expandido, tornando o produto um gênero de exportação para países africanos como Angola, que no século XVII recebeu em torno de 680 toneladas de farinha de mandioca por ano, produzidos no recôncavo da Guanabara.<sup>359</sup> O alimento fez viagem inversa e foi alimentar em África os pais dos futuros escravizados que a comeriam na sua América de origem.<sup>360</sup> Assim, a farinha de mandioca não foi inserida apenas no cotidiano colonial em terras brasileiras, mas também esteve presente na dieta marítima nas embarcações que faziam o circuito transatlântico e se perpetuou até os dias atuais no continente africano.<sup>361</sup> Em Angola, a farinha de mandioca é usada principalmente na produção da tradicional comida conhecida como *funje*, pirão espesso feito de fina farinha de milho branco ou de mandioca (bombó). É servido como acompanhamento nos pratos feitos com molho, seja peixe, frango, carne ou miúdos.<sup>362</sup> O *funje* angolano é semelhante à comida oferecida pelos africanos desembarcados em terras brasileiras. Esse alimento é encontrado na gastronomia de outros países africanos, com variações no nome e nas farinhas usadas em sua composição. Em Moçambique, por exemplo, é conhecido como *xima* e feito com farinha de milho branco.<sup>363</sup>

Em meados do século XIX, passaram pelo porto de Cabo Frio, um dos pontos preferidos pelos traficantes para o desembarque ilegal de escravizados, produtos como milho, feijão, arroz, café, mandioca, dentre outros. Na zona rural, os escravizados não só trabalham no cultivo dos gêneros para exportação, como trabalhavam em suas roças para produzirem alimentos para sua própria subsistência. A mandioca, como já mencionado, esteve presente no território da Fazenda Campos Novos e nas adjacentes. Para os quilombolas que ocupam na contemporaneidade a região do antigo Cabo Frio, a casa de

<sup>358</sup> SPIX, Johann Baptist Von & MARTINS, Karl Friederich Philip von. *Viagem pelo Brasil*, 2v. 1ª. Ed. Alemão, 1823 – tradução de Lucia Furquim Lahmeyer. São Paulo/Brasília: Editora Melhoramentos – INL, 1976., p.57-58. Apud HONORATO, Cláudio. Valongo: o mercado de escravos do Rio de Janeiro, 1758 a 1831. Dissertação (Mestrado). Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História. Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro, 2008, p. 78.

<sup>359</sup> ALENCASTRO, Luís Felipe de. *O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul, século XVI e XVII*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 251-256.

<sup>360</sup> ROCHA, 1998, p.38.

<sup>361</sup> RODRIGUES, Jaime. “De farinha, bendito seja Deus, estamos por agora muito bem”: uma história da mandioca em perspectiva atlântica. In: Revista Brasileira de História. São Paulo, v. 37, nr. 75, 2017.

<sup>362</sup> PEREIRA, Luena Nascimento Nunes. *Os bakongo de Angola: religião, política e parentesco num bairro de Luanda*. São Paulo: Serviço de Comunicação Social. FFLCH/USP, 2008, p.62.

<sup>363</sup> SANTOS, Aldenir Dias dos. *Mulheres moçambicanas: resistência, associativismo, feminismo*. Tese (Doutorado) Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais. PUC, São Paulo, 2016, p. 64.

farinha, local onde se produzia a farinha de mandioca, simboliza a continuidade de uma prática dos antepassados e proporciona a ressonância em outras comunidades quilombolas do país, fortalecendo a identidade do grupo. Pesquisadores do LABHOI/UFF, estiveram na região do norte fluminense em 2006 e registraram a casa de farinha<sup>364</sup>, que está localizada no Quilombo Maria Joaquina, atual município de Cabo Frio, como demonstrado na figura abaixo:



**Figura 12:** Casa de Farinha – Quilombo Maria Joaquina/Cabo Frio  
**Fonte:** Labhoi/UFF

O processo de produção da farinha de mandioca feito nas casas de farinha espalhadas por todo o Brasil é essencialmente artesanal. É uma prática que estabelece uma conexão com o passado, tendo em vista que as primeiras casas de farinha foram produzidas por negros escravizados que trabalhavam nas lavouras no período colonial. O trabalho na “roça”, como se referem os remanescentes de quilombo sobre o trabalho agrícola desenvolvido pelos seus antepassados e por eles no campo, faz parte da prática cotidiana e é uma das referências culturais. A preservação da estrutura das casas de farinha pelas comunidades negras, nas áreas que utilizavam mão de obra compulsória de africanos, é uma forma de resistência cultural, valorização das tradições herdadas dos antepassados que

---

<sup>364</sup> LABHOI/UFF. Projeto Jongos, Calangos e Folias. Paisagem Comunidade da Rasa/Paisagem Fazenda Campos Novos, 2015. Disponível em: <<http://www.labhoi.uff.br/paisagem-comunidade-da-rasa-paisagem-fazenda-campos-novos>>. Acesso em 20 de novembro de 2018.

ali viveram, mantendo viva a memória da escravidão. Dona Uia referindo-se ao cotidiano dos antepassados, relatou: “Aqui o povo vivia da roça. Plantavam mandioca, plantavam milho, feijão, faziam farinha na casa de farinha”<sup>365</sup>. O ambiente físico de trabalho na produção de farinha de mandioca muitas vezes confundia-se com a moradia dos escravizados, já que muitas senzalas estavam conjugadas à fábrica de farinha como demonstra os inventários *post-mortem* dos proprietários de escravizados.<sup>366</sup> Dona Uia lembra da casa de farinha cantando a seguinte cantiga que, segundo ela, era cantada durante a produção.

Viva a casa de farinha  
 Viva o homem farinheiro  
 Mandioca plantada em maio  
 Farinha feita em janeiro<sup>367</sup>

A memória coletiva é um dos principais elementos na construção da identidade étnica de um grupo. No caso do quilombo da Rasa, a memória familiar reinventa a trajetória de africanos que vieram forçosamente para a região do antigo Cabo Frio, reforçando os laços de pertencimento e a unidade da comunidade. É recorrente nos depoimentos dos moradores mais antigos da comunidade da Rasa a figura do africano Ziroleiro, que teria sido, na memória construída pelos moradores, um príncipe que chegou às terras do Antigo Cabo Frio no período da escravidão para a Fazenda de Campos Novos. Considerando o levantamento feito pelo Incra, a área de Ziroleiro, assim chamada, que teria sido ocupada por tal escravo,<sup>368</sup> corresponde à subparte do território reivindicado pelos quilombolas de Rasa. Essa área não é habitada pelos quilombolas de Rasa, pois está sob o domínio da empresa Sodema Aktiengesellschaft.<sup>369</sup> Apesar de, até o momento, nenhum

<sup>365</sup> Havia um tempo (Documentário Búzios, RJ). Abaeté Estudos Sócioambientais. Projeto de Educação Ambiental do Campo de Polvo. 2007. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=SsMyTJDCEHI>>. Acesso em 18 de novembro de 2018.

<sup>366</sup> DERNARDIN, Valdir; KOMARCHESKI, Rosilene. *Farinhas do Brasil: tradição, cultura e perspectivas da produção familiar de farinha de mandioca*. Matinhos: UFPR Litoral, 2015. Pág. 18.

<sup>367</sup> Documentário Quilombolas de Búzios e suas memórias. Ibama. 2014. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=zUHMR-G-mlg>>. Acesso em 28 de novembro de 2018.

<sup>368</sup> Posteriormente ocupada pela família (e descendentes) do casal Avelino/Donária e também por Tertela, tradicionais famílias quilombolas da Rasa.

<sup>369</sup> Empresa com sede no Principado de Liechtenstein, pequeno estado europeu localizado entre a Suíça e a Áustria. A empresa Sodema tem a posse do terreno desde 2003 e responde a uma Ação Civil Pública pela acusação da construção de um condomínio no terreno localizado em uma Área de Proteção Permanente com Vegetação Regional. A licença para a realização do empreendimento foi concedida pela Prefeitura de Búzios, inicialmente em 2004, sendo renovada em 2007 e 2011. Tal procedimento foi considerado ilegal pelo Ministério Público, por se tratar de um empreendimento colossal, divergindo da lei de proteção ao meio ambiente. Disponível em: <<https://tj-rj.jusbrasil.com.br/jurisprudencia/379433027/agravo-de-instrumento-ai>>

registro ter sido encontrado comprovando a existência de Ziroleiro, ele é uma das referências ancestrais que fortalecem as famílias de Rasa em suas lutas políticas. E é essa memória, apoiada nos antepassados africanos que ocuparam o mesmo território onde se situam esses sujeitos no presente, que dá não apenas o suporte necessário que legitima seus pleitos, mas sentido às suas existências, e colabora na definição de suas identidades.

No documento de identificação e reconhecimento territorial da comunidade da Rasa iniciado em 1999, sob a orientação da antropóloga Eliane Cantarino, é demonstrada através da apresentação das narrativas dos moradores, a reconstrução do passado apoiando-se em Ziroleiro e outros personagens, como Donária, que os vinculam a uma memória comum. Um outro elemento importante destacado nos depoimentos coletados pela equipe de Cantarino é o reconhecimento dos laços de parentesco entre os moradores, que se afirmavam como uma “grande família”, como observado na declaração de Valmir: "Aqui, na Rasa, a periferia, ficou exatamente o povo de cor negra, é tudo uma família, casou primo com prima, essa coisa toda, e foi gerando uma grande família."<sup>370</sup> Assim como Valmir, o pastor Luíz também reforça a ideia de um parentesco comum entre os negros da Rasa quando afirma:

"O meu bisavô, eu tenho só a lembrança do sobrenome, que era Ziroleiro. Esse parentesco que a gente tem... quase todo mundo da Rasa tem um grau muito forte de parentesco. E a gente começa a discutir com os parentes, com os mais velhos, como é que se deu essa coisa, como é que foi isso... Isso foi em virtude da família da minha avó, que se uniu à família do meu pai, eles fizeram uma família só. Um desses irmãos da minha avó tinha mais de dez mulheres, acho que era o Justino, o irmão da Donária. Daí se formou esse grau forte de parentesco", e conclui "quase todos os negros da Rasa são parentes".<sup>371</sup>

O trabalho realizado por Cantarino e sua equipe, concluído em 1999, é uma referência importante para se compreender o processo de construção da identidade quilombola do grupo.<sup>372</sup> O documento é inserido no RTID, realizado pelo Incra, aprovado

---

498059720128190000-rio-de-janeiro-armacao-dos-buzios-1-vara/inteiro-teor-379433044>. Acesso em 22 de novembro de 2018.

<sup>370</sup> Idem.

<sup>371</sup> LUZ, Andreia. RTID Rasa. entrevista concedida em abril de 2017.

<sup>372</sup> Em dezembro de 1998, um estudo antropológico, promovido por meio do convênio firmado entre a Fundação Cultural Palmares/MinC e o Instituto de Terras do Rio de Janeiro (Iterj), foi realizado em atenção às reivindicações pretendidas por membros do grupo autoidentificado como “remanescentes de quilombo” da Rasa. A equipe responsável por esse trabalho etnográfico era formada por duas pesquisadoras, vinculadas ao Curso de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal Fluminense (UFF), e um auxiliar de pesquisa que estava prestes a concluir o Curso de Graduação em Ciências Sociais na mesma instituição de ensino, todos eles sob a orientação da Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Eliane Cantarino O'Dwyer.

pelo Comitê de Decisão Regional do Incra/RJ em 16 de maio de 2017. O relatório e o parecer da comissão constituída para realizar os estudos definiram que as terras identificadas no referido processo administrativo, com área delimitada de 109,7 hectares, são consideradas como território da comunidade quilombola de Rasa. O documento está dividido em seis partes: Relatório Antropológico de Caracterização Histórica, Econômica e Cultural; Levantamento Fundiário; Planta e Memorial Descritivo; Cadastramento das Famílias; Levantamento de Sobreposições de Áreas; e Parecer Conclusivo. O relatório técnico antropológico é realizado por Andreia Luz, que fez parte da equipe de Eliane Cantarino em fins da década de 1990. A antropóloga destaca, na apresentação do documento, as mudanças percebidas no discurso do grupo após quase vinte anos de seu primeiro trabalho etnográfico em Rasa:

Percebo, então, que se naquele primeiro estudo a categoria interna preferencial de autoidentificação baseava-se nos laços de parentesco, atualmente, esse grupo de pessoas adota também a categoria identitária jurídica de “remanescentes de quilombo” a fim de garantir o direito constitucional instituído por meio do artigo 68 do ADCT da CF/88 e seus membros passam, então, a se autodesignar como os “quilombolas” da Rasa.<sup>373</sup>

A observação de Andreia Luz revela que a apropriação do dispositivo constitucional pela comunidade quilombola da Rasa ampliou sua visão identitária. Não houve um abandono da ancestralidade nem dos laços de parentesco como referências principais da identidade do grupo, mas agregou-se a afirmação de “remanescentes de quilombo”, imprescindível para legitimar a reclamação dos seus direitos de permanência no território.

O processo de construção da identidade quilombola de Rasa pode ser pensado a partir da iniciativa de Valmir Conceição de Oliveira, logo após tomar posse como vereador do município de Búzios, em 1996. Filho de Eva Maria de Oliveira, Valmir afirma que realizou pesquisa e comprovou a ancestralidade escrava dos negros daquela região e, em seguida, deu início ao processo de reconhecimento de Rasa como comunidade remanescente de quilombo. Em entrevista, Valmir relata:

Desbravei toda essa questão, e depois, em função do mandato de vereador, eu não podia estar à frente. Foi quando eu nomeei a dona Uia como presidenta dessa comissão. Eu fiz uma reunião aqui com quatrocentas pessoas. Trouxemos a ministra Matilde Ribeiro. Ela

---

<sup>373</sup> RTID Rasa, 2017, p.14.

confirmou tudo isso. Viu que Búzios não era exatamente o glamour, que existia aqui o lado pobre, das comunidades carentes, como Baía Formosa, como os próprios bairros da Rasa, ela viu tudo isso.<sup>374</sup>

Como foi mencionado anteriormente, Valmir, juntamente com Luiz, esteve na Comunidade do Campinho da Independência, que, devido ao resultado positivo do processo de titulação em 1999, foi uma referência significativa para a construção da associação em Rasa. Com a fundação da Associação da Comunidade Remanescente de Quilombo da Rasa, no ano de 2003, cujo principal objetivo era alcançar o reconhecimento e a titulação oficial do território ocupado, sua irmã, dona Uia, assumiu a presidência da instituição e é hoje uma das principais lideranças da comunidade<sup>375</sup>. É mister destacar que, embora Rasa tenha seguido caminho semelhante ao de Campinho da Independência, as realidades dessas comunidades são diferentes. Após 16 anos da fundação da Associação da comunidade, os moradores de Rasa ainda não conseguem vislumbrar a última etapa do processo de regularização fundiária. Ronaldo dos Santos, quilombola de Campinho da Independência, avalia o processo de Rasa da seguinte forma:

Conheço Rasa. O processo administrativo, menos. É um dos processos mais alterados da sua abertura até hoje. Porque na Rasa é assim... Hoje, o quilombola dá boa noite ao vizinho, fecha a janela e vai dormir. Amanhã ele abre a janela e vai ver uma casa num terreno que era vazio de frente da casa dele. Eu costumo dizer que Rasa precisa titular, encerrar aquele assunto nos próximos cinco anos porque Rasa corre o risco de deixar de existir. Eu não sei se Rasa aguenta mais dez anos. Mais quinze... Quinze não mesmo. Agora, o processo de Rasa é complexo pelo que se tornou aquilo ali. Aquela região de Búzios, da própria Rasa... É uma especulação imobiliária da mais violenta possível. Articular atores, sujeitos, políticos ali, que a gente não sabe quem é, do que é capaz... É sempre tatear, né... Então é uma situação muito... Vamos pensar... Quilombo de Brejo dos Crioulos em Minas Gerais. Lá eles têm conflito com vários fazendeiros que estão dentro do território. Mas eles sabem quem é cada fazendeiro, o *modus operandi* de cada fazendeiro, e a situação ali é instável há alguns anos, de guerra, lá rola tiro, a barra é pesada mas eles sabem. Rasa não. Em Rasa, se você fizer uma viagem de uma semana, quando você voltar pra casa não sabe qual é o quadro.

De fato, como bem salientou Ronaldo, um dos maiores problemas enfrentados pela comunidade da Rasa é a especulação imobiliária. Diferente das três comunidades tituladas – Campinho, Preto Forro e Marambaia – inclusive São José da Serra, onde seus moradores vivem agrupados em um território comum, os quilombolas da Rasa estão num território

<sup>374</sup> Entrevista de Valmir Conceição de Oliveira, concedida em 14 outubro de 2018.

<sup>375</sup> Atualmente, Leonardo, filho de Dona Uia, é o atual presidente da Associação.

misto, onde convivem com moradores que não compartilham do mesmo passado. Dessa forma, a cada dia a paisagem de Rasa se modifica através de novos empreendimentos, ficando cada vez mais difícil perceber a comunidade quilombola dentro desse território. Assim, a invasão de uma população vinda “de fora” para Rasa ameaça os contornos territoriais estabelecidos pelos remanescentes de quilombo. Daí a urgência em finalizar o processo de regularização fundiária do quilombo da Rasa.

Apesar da ocupação paulatina de novos sujeitos no território que não possuem uma identidade negra e memória de antepassados cativos, os descendentes de escravos da Rasa permanecem na luta pela titulação coletiva da terra como uma reparação à escravidão africana naquela região. A resistência da comunidade quilombola da Rasa frente a esse quadro se apresenta através da reafirmação de suas identidades pelo compartilhamento de símbolos, valores e costumes comuns, além do sentimento de pertencimento ao território.

Quando se faz parte de um determinado agrupamento humano, ao mesmo tempo se vivenciam as relações com o espaço ocupado por esse grupo. Permanecer numa determinada área de modo continuado e repetido e compreender uma história da qual se participa constrói uma experiência que liga o indivíduo ao grupo e a seu respectivo espaço de convivência e uso. Significa que as pessoas possuem sentimento de pertencimento, uma crença entre os sujeitos de que têm origem comum, que faz sentido intervir na sociedade e no território do qual fazemos parte.<sup>376</sup>

A manutenção do vínculo territorial dos remanescentes do quilombo da Rasa através da vivência do grupo no território ocupado é importante elemento na construção da identidade quilombola. A morosidade na aplicação dos dispositivos legais coloca Rasa numa posição de vulnerabilidade perante o conflito estabelecido no território ocupado. Os quase 30 anos de luta dos quilombolas de Rasa pela efetivação dos direitos constitucionais garantidos na Constituição Federal de 1988, permeada por ameaças e intimidações, evidencia os impasses e desafios enfrentados pelo grupo. O caso da comunidade remanescente de quilombo da Rasa demonstra as dificuldades na concretude desses direitos e a insuficiência do ordenamento jurídico brasileiro para realizar os valores constitucionais.

---

<sup>376</sup> HEIDRICH, Álvaro Luiz. *A abordagem territorial e a noção de representação*. Anais XVI Encontro Nacional dos Geógrafos Crise, práxis e autonomia: espaços de resistência e de esperanças - Espaço de Socialização de Coletivos. Porto Alegre, 2010. Disponível em: <[www.agb.org.br/evento/download.php?idTrabalho=4525](http://www.agb.org.br/evento/download.php?idTrabalho=4525)>. Acesso em 10 de agosto de 2018.

## 4.2. Música, Pentecostalismo e identidade étnica

O decreto 4.887 de 20 de novembro de 2003 legitima a titulação das comunidades que possuam, dentre outros elementos, a ancestralidade negra relacionada à opressão histórica. Descendentes de escravizados, a comunidade da Rasa, através da história, da memória e da tradição oral, demonstra a ancestralidade como herança cultural que não apenas está relacionada à opressão histórica sofrida pelos antepassados. A ancestralidade envolve outras heranças culturais, que são repassadas através da transmissão intergeracional<sup>377</sup>, ou seja, a transferência de elementos ancestrais que produzem laços entre as gerações, mas que podem ser transformados pelos indivíduos que os recebem. Num sentido histórico, a geração se constitui através das mudanças dos contextos históricos, social e cultural nos quais a família está inserida. Percebe-se situando o período que cada geração viveu, que as vivências são marcadas pelo tempo, por épocas com repercussões importantes para a compreensão de questões vinculadas ao aspecto transgeracional. Nesse sentido, o sujeito é analisado como o produto de diversas heranças que ocorrem no interior da família, mas também da herança que ela recebe do contexto em que sua família está inserida desde o momento do seu nascimento ao período do seu desenvolvimento. Esse conjunto de heranças certamente contribuirá para a formação de sua identidade.<sup>378</sup> Importante ressaltar que cada sujeito tem uma forma de lidar com essa herança, que não permanecerá imutável. E as vivências do tempo presente de cada geração vão influenciar diretamente no processo de apropriações, trocas e reinvenções culturais.<sup>379</sup>

Portanto, ao considerar as heranças intergeracionais como elemento significativo no processo de formação da identidade individual ou coletiva, podemos pensar que esse legado também se apresenta no campo religioso de um grupo. Ao pensar a religiosidade da comunidade da Rasa, por exemplo, podemos considerar que as heranças intergeracionais estão presentes no campo religioso, mesmo que essas não sejam visíveis a olho nu pelo observador externo. A pertença religiosa de seus antepassados foi transmitida como

---

<sup>377</sup> O conceito de transmissão intergeracional compreende a travessia de uma geração à seguinte de legados, rituais e tradições, a qual pode ser consciente ou inconsciente. Como uma modalidade da transmissão psíquica, a transmissão intergeracional compreende a possibilidade de uma geração transformar uma herança psíquica ou cultural. (Ver: Magalhães, A. S.; Féres-Carneiro, T. *Transmissão psíquica geracional na contemporaneidade*. Psicologia em Revista, 10(16), 2004.; Ruiz Correa, O. B. *O Legado Familiar: a tecelagem grupal da transmissão psíquica*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2000).

<sup>378</sup> DUARTE, Luiz Fernando Dias; GOMES, Edilaine de Campos. *Três Famílias: Identidades e Trajetórias Transgeracionais nas Classes Populares*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2008.

<sup>379</sup> CARNEIRO, T. F.; PONCIANO, E. T. *Família e casal: da tradição a modernidade*. In: CERVENY, C. M. O. (Org.). *Famílias em movimento*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2007. p. 245–289.

herança intergeracional, correspondendo a um processo de ressignificações e de apropriações. A conversão ao pentecostalismo assembleiano da comunidade da Rasa é um exemplo da apropriação de um elemento que pertence ao contexto do tempo presente. Segundo Luiz, a casa da avó Donária, onde era ponto de referência dos jongos, transformou-se em ponto religioso. A partir do momento em que a família se converteu ao protestantismo, o jongo, herança intergeracional, deixou de ser praticado:

...tenho lembrança forte da primeira igrejinha, que era na casa da minha avó Donária, eu estava com 8 ou 10 anos.... certamente era aonde tinha o jongo, era a família que cantava o jongo, que tocava o jongo, que o povo dançava ... No momento que essa família se tornou evangélica, acabou o jongo, nunca mais dançaram o jongo. Logo que a família tornou-se crente, o jongo terminou.<sup>380</sup>

De acordo com o relato acima, a conversão da família ao protestantismo, na década de 1960, foi crucial para o término da prática do jongo. Nesse sentido, a apropriação da vertente religiosa pentecostal chocou-se com a prática do jongo, possivelmente, pela aproximação dessa herança cultural com elementos da Umbanda. Apesar do reconhecimento de elementos religiosos no jongo não ser uma unanimidade entre os jongueiros, já que parte dos praticantes tende a negar tal fato como forma de se proteger do preconceito contra a religião umbandista. A negação pode estar relacionada também ao segredo, recorrente no discurso mágico, onde limita-se o acesso aos fundamentos apenas àqueles que fazem parte do grupo.<sup>381</sup> Dessa forma, a prática do jongo, com todos os seus fundamentos, dentro de uma comunidade pentecostal, pode, à primeira vista, destoar da doutrina religiosa apoiada na interpretação da leitura bíblica. No entanto, como já mencionado no segundo capítulo, o jongo permaneceu vivo na memória familiar da comunidade da Rasa através de um de seus elementos: a musicalidade. Então, apesar de os atuais negros de Rasa terem deixado a dança do jongo no passado, juntamente com a fogueira, as saudações aos santos católicos, entre outros elementos que compõem o universo do jongo, as cantigas permaneceram no cotidiano do grupo. Dessa forma, podemos perceber a musicalidade do jongo como uma fagulha de uma fogueira que tentou-se apagar? E até que ponto um vento, uma brisa, ou apenas um sopro, pode ser suficiente para fazer da centelha uma fogueira novamente?

A religiosidade ocupa um espaço importante dentro do processo de identidade quilombola da comunidade de Rasa, pois a pertença religiosa foi responsável por novas

<sup>380</sup> O'DWYER, Eliane Cantarino. RTID Rasa. Op. cit. Fl. 37.

<sup>381</sup> CARMO, Ione. Op. cit., p.40.

configurações culturais no território. Ao passo que o pentecostalismo da Igreja Evangélica Assembleia de Deus, situada na Praça da Rasa, também sofreu influências da população negra local e ganhou características próprias.



**Figura 13:** Igreja Assembleia de Deus em Rasa (1978)

**Fonte:** RTID Rasa, 2017

A construção da Igreja Evangélica Assembleia de Deus em Rasa aconteceu na década de 1960.<sup>382</sup> Antes de a igreja ter sido erguida na Praça da Rasa, defronte da Igreja Católica, os cultos eram realizados em uma edificação simples, localizada no território, conhecido hoje como Mangue de Pedras. A conversão dos moradores de Rasa ao pentecostalismo assembleiano trouxe modificações no universo cultural, como identificamos na fala de Luíz, mas não significa que houve um esquecimento das práticas executadas antes da alteração da pertença religiosa. O fato de assumirem uma identidade religiosa evangélica não significa o rompimento total e definitivo com os elementos relacionados com o catolicismo e os sinais relacionados a elementos que relembram uma religiosidade de matriz africana. A identificação com elementos culturais de matriz africana e a afirmação da identidade étnica, por exemplo, podem ser entendidos através da

---

<sup>382</sup> O Ministério de Madureira possui, além da Igreja Assembleia de Deus localizada na Praça da Rasa, mais 7 igrejas no bairro da Rasa: Maria Joaquina, Alto da Rasa, Vila Verde, Teixeira, São Mateus, Arpoador e Montevidéu. No Centro de Búzios, o mesmo Ministério possui 6 igrejas a ele vinculadas: Rua das Pedras, Manguinhos, Cem Braças, Tucuns, São José e José Gonçalves. É uma das 8 igrejas filiadas ao Ministério Madureira na cidade de Búzios.

reflexão da formação do grupo musical *Trio de Cantoras Quilombola Remanescentes da Rasa*, nascido na década de 1990, formado por Liliane Gonçalves de Souza, Daniele Gonçalves de Souza e Gabriele Gonçalves de Souza, filhas do pastor assembleiano Luiz Oliveira de Souza e de sua esposa, Marlene Gonçalves de Souza. A única filha que não participou do grupo musical foi Marluce Gonçalves de Souza, a primogênita do casal. As irmãs cantavam no cotidiano da família, principalmente nos dias em que faltava energia, como relata Daniele:

A gente fazia nosso encontro musical quando faltava luz na Rasa. Sempre faltou muita luz na Rasa. Eles davam sempre prioridade ao centro. Então, a Rasa ficava sem luz. Então, a gente se reunia desde muito pequena pra cantar músicas com divisão de vozes. A gente fazia um coral sem nunca ter visto um coral. Só via pela televisão. Era uma divisão de vozes natural. A gente ia encontrando as vozes. (Daniele acredita que começou a cantar com 7 anos e atualmente frequenta a igreja metodista.)

A trajetória musical do trio começou em fins da década de 1990, quando as meninas, todas na fase da adolescência, acompanhavam seus pais nos cultos da Igreja Assembleia de Deus em Rasa. As meninas se destacaram pela extensão vocal ao cantarem durante as cerimônias. O pastor Luiz conheceu o pastor nigeriano Lucky Erhaighewu<sup>383</sup> em uma igreja no Rio de Janeiro e o convidou para conhecer a igreja da Rasa. Os visitantes cantaram em língua nativa, as meninas se identificaram com o ritmo e decidiram estudar e pesquisar músicas na língua africana. A partir de então, o trio incorporou em seu repertório músicas evangélicas em língua africana, como a canção *Bambelela*<sup>384</sup>, cantada em zulu.

**Bambelela**  
**Espiritual**

**(Zulú)**

Bambelela  
Bambelela  
Bambelela  
Bambelela

Ku Jesu Bambelela

<sup>383</sup> Pastor assembleiano Lucky Erhaighewu é um dos responsáveis pelo projeto “Missão África para Cristo”, iniciado em janeiro de 1997, com propósito de organizar cruzadas evangelísticas, implantar igrejas, adotar missionários nativos, manter intercâmbio com pastores brasileiros e promover estudos de administração eclesiástica aos obreiros africanos.

<sup>384</sup> Significa “não desista” em português.

Ku Jesu Bambelela  
 Ku Jesu Bambelela  
 Ku Jesu Bambelela

A assimilação de obras musicais africanas na coletânea do grupo contribuiu para a afirmação da identidade étnica não apenas do trio musical, mas também de toda comunidade quilombola, tendo em vista que a atuação das jovens cantoras passou a ser uma referência positiva para os moradores da comunidade, acentuando as diferenças entre os quilombolas de Rasa e a população branca de Búzios, por exemplo, como destacado no Relatório de Andreia Luz:

Por sua vez, as "pessoas da terra" reconheciam que eram tratadas de forma pejorativa e discriminatória pelos "brancos" de Búzios, fatos exemplificados pela ofensa direcionada ao então vereador do município de Búzios, o sr. Valmir, em 1998, que foi chamado pelo prefeito da cidade de "negro desqualificado, um negro de alma preta"; ou a forma como as crianças da Rasa eram referidas na escola em Búzios, pelos demais alunos, por meio de comentários do tipo "vêm chegando as negrinhas da Rasa"; ou quando o pessoal da Rasa ia jogar futebol em Búzios e, invariavelmente, como comentam, a partida terminava em briga por causa de xingamentos preconceituosos em relação à cor da pele negra; ou mesmo quando a intenção era fazer um elogio, este era acompanhado também do estigma produzido pelo senso comum que relaciona "raça negra" com inferioridade de cognição, como ocorreu quando o coral da Rasa, formado pelos integrantes da Assembleia de Deus, foi se apresentar em Búzios, e alguns espectadores se espantaram, porque "a negrada da Rasa canta bem". Para evitar tamanho desrespeito, ou, conforme dito pelo Sr. Luíz, o "racismo forte", uma grande maioria dos chamados "negros da Rasa" preferia, conforme afirmado por vários deles, não frequentar outros bairros de Búzios.<sup>385</sup>

As "pessoas da terra" citadas no trecho acima se referem à forma como os quilombolas de Rasa se identificaram, nos depoimentos, para a antropóloga. A citação demonstra como as "pessoas da terra" tinham o entendimento da diferença racial entre eles e a maioria da população branca, concentrada no centro de Búzios. Para os quilombolas, o preconceito racial se apresentava de forma explícita ao serem identificados através de termos usados de maneira pejorativa, como "negrinhas da Rasa" e "negrada". É interessante observar que os comentários pejorativos, que segundo Luiz foram realizados pelos "brancos" de Búzios, têm associação direta com o bairro onde as cantoras quilombolas residiam. Um outro aspecto importante a ser destacado na fala de Luiz é a resistência de alguns moradores de Rasa em frequentar outros bairros de Búzios. A

---

<sup>385</sup> LUZ, Andreia. Op. Cit. p. 20.

permanência no bairro de origem foi uma reação desses indivíduos perante as ações preconceituosas e racistas vindas de pessoas que não compartilhavam com eles o mesmo espaço buziano. Assim, percebe-se que a espacialidade na qual os sujeitos estão inseridos possui relação com as identidades construídas nesse espaço. Essa ligação é identificada nas narrativas tanto dos moradores externos quanto dos moradores do bairro da Rasa. Assim como as identidades dos sujeitos estão relacionada com a espacialidade na qual estão inseridos, as representações coletivas participam da produção do espaço. Não significa que a identidade se limite a um único espaço e demande pela permanência no tempo, como na sociedade rural, ou se projete no futuro, como nas sociedades urbanas, ela é sempre construída num espaço porque “morar é o traço fundamental do ser”.<sup>386</sup> Desse modo, a identidade quilombola dos moradores da comunidade de Rasa não está separada da pertença territorial.

De acordo com Pellegrino, o comportamento dos indivíduos é influenciado pelas discontinuidades espaciais provenientes das disparidades econômicas, da organização administrativa e da divisão socioresidencial do espaço. Essas discontinuidades articulam nos indivíduos dois espaços distintos: o “espaço de pertencimento” e o “espaço de referência”.<sup>387</sup> O espaço de pertencimento especifica a posição do ator social e a inscrição de seu grupo de pertencimento em um lugar, ou seja, é o espaço que corresponde à identidade territorial do indivíduo e do grupo ao qual está inserido. Por sua vez, o espaço de referência se constitui na comparação entre dois lugares em função da valorização ou desvalorização do espaço de pertencimento. Assim, diferentemente do espaço de pertencimento, o de referência se caracteriza, primeiramente, por ser o local do “outro”, onde o indivíduo se situa buscando identificar parâmetros que lhe permitam avaliar quais desses espaços se adequam melhor aos seus anseios. No caso dos quilombolas da Rasa, o centro de Búzios e outros bairros da cidade, onde se concentram a população branca, podem ser entendidos, simbolicamente, como espaço de referência, tendo em vista a valorização dos quilombolas pelo seu espaço de pertencimento, bairro da Rasa, diante do contato com o espaço que é produzido pelos “outros”, ou melhor, pelos “brancos de Búzios”.

---

<sup>386</sup> De acordo com Jacques d’Adesky, essa expressão de M Heidegger (Vorträge und aufsätze, 1954), citada por Pellegrino (P. Pellegrino, et alii, Representations du territoire et identité, Problèmes régionaux, Berna, Fonds National Suisse/Editions Georgi/Saint-Saphorin, 1983). Ver Jacques d’Adesky. Op. cit., p. 123.

<sup>387</sup> D’ADESKY, Jacques. Op. cit., pp. 1222-123.

Assim, o *Trio de Cantoras Quilombola Remanescentes da Rasa* contribuiu para o fortalecimento não só da identidade étnica do grupo maior no qual estavam inseridos, ou seja, da comunidade quilombola da Rasa. Para Daniele, o “ritmo africano” já estava presente na musicalidade do grupo com a interpretação do hinário da igreja antes do contato com o grupo nigeriano. A africanidade musical é identificada por Daniele na classificação das vozes em categorias diferentes, que, segundo ela, era realizada pelo grupo sem um conhecimento anterior que direcionasse para a realização dessa técnica vocal. De acordo com Daniele:

A gente já cantava música num ritmo africano, do hinário da igreja, que é a harpa cristã, em estilo africano desde pequena, com divisão de vozes africanas, que a gente nunca tinha estudado, nunca tinha visto. Eu descobri só depois que eu fui estudar canto. Depois que eu fui pra faculdade de História, eu fui descobrindo toda uma influência africana dentro do nosso padrão de vida, dentro da musicalidade também.<sup>388</sup>

O tipo de canto ao qual Daniele se refere é o chamado “estilo responsorial”, canto coletivo que apresenta um jogo musical de “pergunta e resposta”, no qual a voz do solista, “chama” a resposta das outras vozes. Esse estilo é uma das características das canções centro-fricanas, como demonstrou Robert Slenes. Segundo o historiador, esses sons da África, que através da diáspora, estiveram presentes no “som do cativo” das Américas, poder ser identificados no Brasil em algumas cantigas, como os *vissungos*, canto responsorial entoado pelos escravos que trabalhavam nas lavras em Minas Gerais, com elementos lexicais banto, durante o trabalho ou diversão. De acordo com Slenes, a permanência da musicalidade banto no Sudeste se expressa também no jongo, no qual a dança de roda ao som do canto responsório, acompanhada de linguagem metafórica, pontos cantados com temas que envolviam eventos do cotidiano, a relação com a religiosidade, são traços que contribuem para relacioná-lo ao mundo centro-fricano.<sup>389</sup>

No caso dos Estados Unidos, a musicalidade africana pode ser observada nos *spirituals*, melodias cantadas pelos escravos de cunho essencialmente religioso e, posteriormente, na música *Soul*, na qual o jogo de perguntas e respostas entre o cantor solista e o coro fica evidente. Essa influência se estendeu também à música das igrejas protestantes americanas e, a partir daí, para músicas de diversas denominações de igrejas evangélicas da atualidade, a chamada “música gospel”.

<sup>388</sup> Entrevista concedida por Daniele Gonçalves de Souza em 15/11/2018, no bairro da Rasa, Búzios/RJ.

<sup>389</sup> SLENES, Robert. 2007. Op. cit.

Ao trazer para o campo dos estudos históricos do pós-abolição a reflexão sobre a herança da canção escrava nos Estados Unidos e no Brasil, Martha Abreu demonstrou, através das interpretações dos intelectuais Du Bois e Coelho Netto, como os descendentes de africanos forjam em seus territórios representações culturais no campo musical que foram elementos fundamentais de resistência no pós-abolição. Tanto Du Bois, intelectual negro americano, quanto Coelho Netto, autor brasileiro, destacaram as permanências culturais africanas na população negra de seus países. Os estudos de Du Bois sobre as canções do povo negro americano são ícone nos estudos das expressões musicais dos descendentes de africanos nos Estados Unidos. Sua obra também representa uma referência para pesquisas em outros territórios da diáspora, contribuindo nas reflexões sobre as permanências culturais africanas no campo musical.<sup>390</sup>

Ao inserir músicas cantadas em zulu ou em língua nativa da Nigéria, país de origem do pastor assembleiano Lucky Erhaighewu, principal referência musical africana para o trio, o grupo atestou a pertença étnico-racial, na qual a identidade africana é reelaborada, incluindo outros elementos culturais que não guardam relação com a população banto, da qual eles se originam. A inclusão do vocabulário de língua zulu do continente africano e a incorporação de padrão rítmico próprio da musicalidade africana, tendo em vista que o grupo com o qual tomam contato é nigeriano, não guardando qualquer relação com a população banto da qual eles se originam. Opera-se, portanto, uma releitura que vê a África também como um espaço idealizado e comum a todos os negros. O reconhecimento da ancestralidade africana e a importância desse elemento estar presente de forma visível aos olhos de quem o assiste. Dessa forma a construção da identidade étnica do grupo conta com elementos de origem banto, mas também com outros elementos que são agregados e contribuem na sustentação do conjunto de características diacríticas. Esse processo acontece dentro de um campo dinâmico, onde as identidades étnicas funcionam como categorias de inclusão/exclusão e de interação sobre as quais tanto o ego como alter devem concordar para que seu respectivo comportamento seja significativo.<sup>391</sup> Essa consciência se expôs no grupo musical por meio das letras de suas canções que descreviam as características culturais da localidade, ancoradas em um passado ancestral comum, que os distinguia de outros grupos e constituía sua identidade étnica. Assim, a relação de membros da comunidade quilombola da Rasa, seja através do grupo musical das cantoras

---

<sup>390</sup> ABREU, Martha. *O legado das canções escravas nos Estados Unidos e no Brasil*. In: Revista Brasileira de História, vol. 35, nº 69, p. 17-204, 2015.

<sup>391</sup> BARTH, Frederick. Op. cit., p. 90.

quilombolas ou de outros moradores, com indivíduos externos, evidencia que, para a identidade se constituir como realidade, deve ser antecedida de uma interação, já que nenhuma identidade é construída no isolamento. A construção dos traços culturais, que define os grupos étnicos, começa, tradicionalmente, no núcleo familiar. É no universo doméstico que os elementos que compõem a identidade dos grupos começam a ser moldados. Nesse sentido, o relato de Gabriele é exemplar, quando destaca os ensinamentos transmitidos pelo pai como significativos na construção de sua identidade quilombola:

Eu me sinto quilombola porque a gente teve uma criação muito concreta do que é ser quilombola. Meu pai sempre nos levava ao mangue de pedras. Ele sempre nos contou as histórias que ele ouvia dos avós e as músicas também. A gente sempre se reuniu pra cantar, pra contar todas essas histórias. Então, eu me sinto [quilombola] por causa dos ensinamentos do meu pai que foram passados pra gente, pra família.<sup>392</sup>

As apresentações das irmãs nos cultos fizeram com que o trio ganhasse popularidade e extrapolasse o espaço da igreja pentecostal de Rasa. Inúmeros convites surgiram para a realização de shows em outras igrejas. No ano de 2009, o trio foi apresentado ao produtor musical João Bani. O mediador foi Ubiratan Angelo, que, naquele ano, ocupava o cargo de secretário de Ordem Pública de Búzios. Ao ouvir as irmãs cantando num programa de rádio local, teve a iniciativa de promover o grupo. Foi através de Ubiratan Angelo que as meninas quilombolas de Rasa vieram ao Rio de Janeiro para iniciar o processo de gravação do primeiro CD em um estúdio na Barra da Tijuca com profissionais consolidados no mercado fonográfico. Estiveram envolvidos no projeto o produtor musical e percussionista João Bani, o violonista, guitarrista e arranjador Humberto Mirabeli, o baterista Alexandre Figueiredo, o tecladista Marco Brito e o engenheiro de gravação Vitor Farias. João Bani sugeriu que o nome fosse trocado para *Kindala*, que, em quimbundo, língua nativa de Angola, significa “agora”. Na figura 14, vemos o Grupo Kindala no estúdio de gravação com Benedito Sergio, representante da Fundação Cultural Palmares no Rio de Janeiro, que esteve presente para conhecer o trabalho das irmãs quilombolas.

---

<sup>392</sup> Entrevista de Gabriele Gonçalves de Souza, concedida em 15/11/2018, no bairro da Rasa, Búzios/RJ.



**Figura 14:** Liliane, Gabriele, Benedito Sérgio e Daniele.  
**Fonte:** Fundação Cultural Palmares<sup>393</sup>

Além de cantar em línguas africanas, o grupo Kindala teve em seu repertório suas próprias canções, que tinham como temas principais as identidades étnica, territorial e quilombola. *Mãe África* e *Corondó*, de autoria de Gabriele dos Souza, são exemplos de músicas que remetem à herança cultural e acionam o passado escravo, correspondendo a traços culturais que contribuem na definição dos limites culturais da comunidade quilombola da Rasa.<sup>394</sup> Limites culturais esses que não são estáticos, mas ganham novos elementos, novos arranjos, sem colocarem em risco a legitimidade da identidade do grupo, pois permanecem fundamentados na dicotomia existente entre as representações culturais dos membros do grupo e dos não membros.

### **Mãe África**

Mergulhar na Praia Rasa  
 Se encantar com o passado  
 Conhecer a nossa história  
 Onde tudo começou  
 Na ponta do Pai Vitório  
 Desembarcava a dor  
 Arrancados da mãe África  
 Pra nossa cultura então compor

Quero libertar

<sup>393</sup> Disponível em: Disponível em: <http://www.palmares.gov.br/?p=4023> (Acesso em 18/04/2018)

<sup>394</sup> As letras foram transcritas através da audição das gravações concedidas pela autora.

A cultura que há em mim  
Pra todo mundo ver  
Que eu sou feliz assim  
Não tenho medo de dizer  
Falar dos ancestrais  
Eu quero mesmo é expressar  
Ser negro é bom demais

A letra da música *Mãe África* revela elementos da cultura negra da Rasa, onde estão presentes os sinais da escravidão no território. A Ponta do Pai Vitório, citada na música, refere-se a uma parte do litoral de Búzios, localizada na Rasa. O local, utilizado como desembarque clandestino de escravos, no século XIX, carrega várias histórias sobre a escravidão no território contadas pelos moradores da Rasa. Uma delas narra a versão de que Pai Vitório foi o nome de uma nau negreira clandestina vinda de Portugal e naufragou próximo ao morro que recebeu o nome da embarcação. Uma outra história, que também tem como pano de fundo o naufrágio da embarcação, relata que um jovem africano, único sobrevivente da tragédia, ficou conhecido pelo nome da nau afundada, Pai Vitório. Esse africano teria se transformado em um padre, que através de suas rezas curava várias pessoas. A canção evidencia, também, a identidade étnica ao expressar o desejo de “falar dos ancestrais”, remetendo a uma ancestralidade escrava e africana, e da posituação da identidade negra.

Na canção *Corondó*, o território, assim como em *Mãe África*, é o contexto onde estão localizados elementos culturais, como a capoeira, a feijoada, o jongo, folia de reis, o corondó. Corondó é um caracol de água doce utilizado na gastronomia local. Os moradores de Rasa catam corondó no Mangue de Pedras. Na figura 15 mostra Dona Eva limpando o molusco.



**Figura 15:** Dona Eva limpando corondó

**Fonte:** RTID Rasa, 2017

A letra de *Corondó*, do grupo Kindala, ressalta a transmissão oral, evidenciando o vínculo geracional e a reverência aos mais velhos. Traz também a afirmação da identidade quilombola do grupo, formada por todos os elementos culturais citados na música, como podemos observar abaixo:

### **Corondó**

Eu quero andar na praia  
Pra catar corondó  
Vou recontar a história  
Que vovó me contou  
Aqui só tem quilombola  
A nossa história é quem diz  
Foram trazidos de longe  
Vejo o que conheci  
Capoeira, dança só de brincadeira  
Feijoada, festa pra família inteira  
Jongos e folias, venha entrar na roda

Na letra acima, a capoeira é mencionada como herança cultural, onde se destaca seu aspecto lúdico. De fato, a capoeira, quando dançada no território quilombola de Rasa, é praticada sem cânticos que evidenciam o aspecto religioso. A comunidade não possui um grupo de capoeira, mas em dias de festa o grupo de capoeira local é chamado pra fazer apresentação ao público. A feijoada, símbolo de ancestralidade para várias comunidades quilombolas, também é um traço cultural ressaltado na canção *Corondó*. Em Rasa, a iguaria é feita em dias festivos, como o 20 de novembro, onde é um elemento de amálgama entre os moradores de Rasa e visitantes ou, como destacado na letra da música, é um elemento de união familiar.

O projeto de gravação do CD não chegou a ser concluído. O Kindala gravou apenas a “voz-guia”, que faz parte da etapa inicial da produção de um trabalho fonográfico. Segundo Daniele, foi a insegurança de um futuro promissor que as fizeram colocar outros projetos como prioridade. A irmã Liliane conheceu um americano em Búzios, casou e foi morar nos Estados Unidos. Daniele fez concurso para professora na cidade de Macaé, onde leciona até os dias atuais para turmas de educação infantil. E Gabriele fez faculdade de Direito e atua como advogada ao lado do pai.

Nós tomamos rumos diferentes na vida. Lili sempre teve o sonho dela de morar nos Estados Unidos. Gabi canta, mas profissionalmente, às vezes, ela ficava um pouco tímida, insegura, e ela foi mais pra carreira do Direito, virou advogada, que era o sonho dela. Eu também acabei passando num concurso. Eu gosto de cantar, sempre gostei de cantar, mas acabei focando mais no meu concurso porque era uma estabilidade. Eu não tinha uma casa própria. Eu tinha uma filha queria conseguir algo, que talvez com a cultura não fosse conseguir aqui no Brasil.<sup>395</sup>

Mesmo com o término do grupo Kindala, Gabriele e Daniele permaneceram cantando na Igreja Assembleia de Deus da Praça da Rasa no coral afro<sup>396</sup>, que foi extinto quando o sucessor do Pastor Luiz assumiu a liderança da igreja.

O pastor Luiz entendeu à frente da Igreja Evangélica Assembleia de Deus da Praça da Rasa entre os anos de 2007 e 2010. Com sua saída, a congregação teve a liderança dos pastores Wanderlei, Kleber, Gênesis. Atualmente, é o pastor Neemias quem comanda a congregação. Adriano faz uma breve avaliação sobre a atuação desses pastores na igreja da Rasa:

<sup>395</sup> Entrevista de Gabriele Gonçalves de Souza, concedida em 15/11/2018, no bairro da Rasa, Búzios/RJ.

<sup>396</sup> Forma como o coral da igreja ficou conhecido por apresentar musicalidade africana.

Na época do pastor Luiz era uma igreja mais família. O pastor Luiz tinha amigos, que eram obreiros, que já vinham da época dele. Então, se formava um elo. E aí passou esse período do pastor Luiz, que a igreja estava em crescimento, entrou o pastor Wanderley, de Cabo Frio. Pastor Wanderley, na época, ele era vice-pastor do campo. Ele assumiu aqui a nossa igreja. Naquele momento, o pastor Luiz estava passando por uma crise de coisas pessoais que estavam acontecendo no seio da igreja, e aquilo estava refletindo na igreja. E quando sai um pastor e entra outro pastor a tendência é que sempre melhore. Então, por um tempo a igreja deu um boom, teve um crescimento com o pastor Wanderley, mas depois a coisa começou a desandar, a gente passou a perder alguns membros pra outras igrejas. Aconteceu de chegarem, nesse período, algumas igrejas pro nosso bairro, porque antes era só Assembleia. Então, as pessoas ou iam para a Assembleia ou iam para a Igreja Católica. E depois começaram algumas igrejas, algumas comunidades, chegaram no bairro. Passou esse período do pastor Wanderley, aí entra o pastor Kleber. Pastor Kleber chegou com uma visão diferente, chega pra crescer o templo, pra ampliar a tenda. Aí ele começou quebrar parede, colocar blindex, e a igreja ficou conhecida como a igreja do blindex. A igreja teve um crescimento. Depois do pastor Kleber, chegou o pastor Gênesis. Ele trouxe para a igreja uma espiritualidade, um jeito novo de pregar o evangelho, porque ele era um pastor ainda novo. E por ele trabalhar com a juventude, trouxe aquela cara de juventude, aquele processo de jovens... só que a igreja não é composta só de jovens. Tem os anciãos, que gostam que as coisas venham sempre naquele padrão, e aí, tudo aquilo que você traz como novidade, se você não mantiver aquilo ali e sempre estiver inovando, aquilo vai caindo numa rotina. Passou o período do pastor Gênesis, agora é o pastor Neemias, que está aí há nove meses, está mais uma vez ampliando a tenda, fazendo aquilo que se esperava que o pastor Gênesis fizesse que era a galeria da igreja. Ele está fazendo com pouco recurso, mas chamando o povo pra abençoar a obra. Ele tem essa estratégia, que está dando certo.<sup>397</sup>

De acordo com o depoimento de Adriano, percebemos que cada pastor teve uma atuação bem particular. A partir da liderança do pastor Wanderley, os pastores tiveram que enfrentar a concorrência de outras igrejas na região. Daí o esforço em tornar a igreja mais atraente, tanto para manter os fiéis quanto para angariar novos membros. A reforma da igreja é um exemplo dessa empreitada, o templo recebeu uma arquitetura mais moderna com uma fachada que perde as paredes de concreto e ganha paredes de vidro, num convite à comunidade, já que o culto se torna visível aos transeuntes.

---

<sup>397</sup> Entrevista concedida por Adriano Gonçalves, em 21 de novembro de 2018, no bairro da Rasa, Búzios.



**Figura 16:** Igreja Assembleia de Deus (Praça da Rasa) após reforma  
**Fonte:** Arquivo fotográfico, trabalho de campo, 2018

Presenciei missas na Capela de Santo Antônio e cultos na Igreja da Assembleia de Deus em Rasa algumas vezes. Destaco o final de semana dos dias 20 e 21/04/2019, último trabalho de campo nas celebrações ocorridas nos dois espaços religiosos. No dia 20, sábado, às 18h, o Padre Cosme celebrou a missa na Capela de Santo Antônio, cumprindo a programação definida pela Igreja católica de Búzios. A celebração transcorreu dentro dos moldes tradicionais da liturgia católica. No dia seguinte, domingo de Páscoa, não foi celebrada missa, tendo em vista que o padre Cosme é o único padre de Búzios. O párcaro é responsável pela celebração de missas tanto na Igreja Matriz Paróquia de Sant'Anna e Santa Rita de Cássia, no centro de Búzios, quanto nas capelas existentes na periferia do território buziano. Assim, as atividades pascais da Igreja católica em Búzios, no domingo, estiveram concentradas na Igreja Matriz.

Do outro lado da rua Justiniano de Souza, a Igreja da Assembleia de Deus realizou o culto de domingo, como era de costume, às 19h. Os fiéis assembleianos de Rasa, em sua maioria negros, ocupavam as fileiras de bancos distribuídos nos dois lados do salão. O culto foi celebrado com pregações, cânticos, leitura da Bíblia e contando com a participação ativa dos fiéis, que acampanhavam os hinos cantados com palmas e glossolalia. Durante o culto, alguns fiéis saíam dos seus lugares e se aproximavam de outros irmãos para transmitir as “revelações”. Para os pentecostais, a “visão” é um dom

espiritual onde o crente tem um contato com o divino, onde revela segredos ou faz previsões de acontecimentos na vida de uma outra pessoa. De acordo com Sueli Souza, “o exercício do dom parece ser um elemento de importante significação na vida de uma pessoa pentecostal.”<sup>398</sup> Na revelação ou visão, também conhecido entre os pentecostais como “recebimento do Espírito Santo”, o crente permanece consciente enquanto faz a transmissão das mensagens de ordem espiritual.



**Figura 17:** Culto na Igreja Assembleia de Deus (Rasa)  
**Fonte:** Arquivo fotográfico, trabalho de campo, 2019

No que se refere à relação dos pastores com a comunidade quilombola, dos cinco últimos pastores que lideraram a igreja da Assembleia de Deus da Praça da Rasa, a participação do pastor Luiz se revela como a mais significativa no diálogo com a comunidade quilombola e no processo de construção da identidade étnica e quilombola de Rasa. Diferentemente dos outros pastores, Luiz é negro, nascido no território, com identidade quilombola assumida, além de ter sido um dos responsáveis pela construção da Associação da Comunidade Remanescente de Quilombo da Rasa.

Luiz Romano de Souza Lorenzi, católico, nascido em Búzios, foi gestor na Secretaria de Turismo, Cultura, Esporte e Lazer de Búzios, no governo de Toninho Branco, entre 2008 e 2011. Atualmente, Romano é um dos principais mediadores da comunidade

<sup>398</sup> SOUZA, Sueli Ribeiro M. *Em diálogo com Deus: a construção de “self” entre as mulheres pentecostais*. 2007. 278 f. Tese (Doutorado em Sociologia)-Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2007. p. 185.

quilombola da Rasa. Em seu depoimento, Romano diz que já conhecia Valmir quando conheceu a comunidade enquanto secretário de Búzios. Em sua gestão, realizou uma pesquisa nas comunidades quilombolas da cidade, onde foi feito um levantamento sobre a religiosidade desses grupos. Segundo Romano:

Nem todo negro que mora hoje na Rasa é do Quilombo da Rasa. Tem pessoas que vieram de fora. Então, a gente tenta deixar isso bem claro. Isso até foi difícil na época para algumas pessoas entenderem, achando que a gente estava dividindo. Não, são todos negros, porém podem ser de outros quilombos, mas não do quilombo da Rasa. Então, a nossa pesquisa era em cima do Quilombo da Rasa. Eu posso dizer que 70% hoje são pentecostais da Assembleia de Deus, da Igreja Batista Nova Jerusalém... dessas novas igrejas pentecostais da teologia da prosperidade, que é a igreja do Edir Macedo, do pastor Valdomiro... E depois disso nós temos uma porcentagem que vai à Igreja Católica, que participa, mas é um grupo muito pequeno. É uma comunidade muito pequena. Eles acabam indo, mas nos períodos de festas litúrgicas, Semana Santa, Natal, festa de padroeiro. Aí eles participam mais, mas não são praticantes. Você pode contar nos dedos os quilombolas de Rasa praticantes da fé católica, diferente dos pentecostais. Tem um segmento pequeno, mas que se esconde por vergonha, por preconceito, que é o de matriz africana. Nós temos duas ou três famílias ainda, mas não tocam no assunto. O terreiro que tem na Rasa não é de uma pessoa da comunidade quilombola, é de alguém que veio de fora. A mãe de santo é até uma senhora branca. Então eles participam em Botafogo, no Jardim Esperança, Iguaba... mas são lugares onde eles têm parentesco. Um primo que mora, um tio,... acabam indo para esses terreiros.<sup>399</sup>

De acordo com Romano, foi o pastor Luiz quem o levou na casa dos moradores da Rasa para que a pesquisa fosse feita. Baseado em sua pesquisa, Romano afirma que a maioria dos moradores negros de Rasa é protestante, que uma parcela menor é católica, e uma ínfima é de matriz africana. O que chama a atenção é que, segundo Romano, existe o receio de as pessoas revelarem pertencer a religiões de matriz africana num território majoritariamente evangélico. Isso pode sinalizar, também, que nem todos os negros que professam a fé de matriz africana em Rasa possam ter admitido, de fato, qual a sua real religiosidade.

O resultado da pesquisa feita por Romano, em 2008, ainda não pode ser comparado com os dados do IBGE, que pretende incluir quilombolas no próximo censo, que acontecerá em 2020. Assim, como já acontece com a população indígena, que foi incluída no questionário do IBGE em 1991, os quilombolas também serão registrados devidamente nas futuras estatísticas a serem realizadas pelo órgão. Em 2017, o IBGE fez um primeiro

<sup>399</sup> Entrevista de Luiz Romano, concedida em 12/01/2019, em Armação dos Búzios/RJ.

teste nas comunidades quilombolas em Araruama, Armação dos Búzios e Cabo Frio, sob a coordenação de Marta Antunes<sup>400</sup>. As perguntas aplicadas aos quilombolas foram: “Você é quilombola?”, “De acordo com os costumes, tradições e crenças, você se considera quilombola?” e “Você se considera quilombola?”.<sup>401</sup> Segundo Marta, a primeira pergunta acarretou insegurança aos entrevistados, principalmente naqueles que não tinham ainda adquirido a titulação, já que a pergunta dá a conotação de uma identidade quilombola oficialmente reconhecida. A segunda questão alterou os dados em territórios onde parte da população quilombola foi convertida ao protestantismo, chegando a baixar o percentual até 10%. A última pergunta foi a que proporcionou o melhor resultado, pois estimulou aos entrevistados a não apenas se identificarem como quilombolas, mas justificarem a sua identidade através herança geracional e da territorialidade.<sup>402</sup>

O teste realizado pelo IBGE objetivou encontrar a forma mais adequada de realizar pesquisa junto aos quilombolas no próximo censo. A aplicação da segunda questão demonstrou como a relação dos “costumes, tradições e crenças” da identidade quilombola, para parte dos indivíduos evangélicos, ocasionou incerteza, estranhamento, receio, no momento de afirmar sua autodeclaração. Um dos aspectos que o teste demonstrou foi a importância de não resumir o fato de atrelar, ao conjunto de questões do questionário para autorreconhecimento da categoria quilombola, a indicação de quaisquer elementos culturais, mas deixar que o próprio entrevistado o faça. Desse modo, reconhecer as diferentes leituras que os entrevistados poderão fazer sobre o conceito de “ser quilombola” e do diálogo da memória ancestral e a cultura negra podem ser primordiais num território com pertença religiosa majoritariamente pentecostal.

### **4.3. O batizado de bonecas**

A autoidentificação das comunidades negras enquanto quilombolas perante a Fundação Cultural Palmares, no sentido de iniciar seus processos de regularização fundiária, suscita na legitimação de suas lutas através da exposição de signos culturais do passado africano e escravo existentes no interior de seus territórios. Quando tratamos da religiosidade quilombola como um elemento de identidade, também encontraremos

<sup>400</sup> Marta Antunes é antropóloga e trabalha na Diretoria de Pesquisas do IBGE, na Gerência Técnica do Censo Demográfico.

<sup>401</sup> RONCALATO, Murilo. Disponível em: <[www.nexojournal.com.br/expresso/2018/07/13/Como-o-IBGE-pretende-incluir-quilombolas-no-censo-de-2020](http://www.nexojournal.com.br/expresso/2018/07/13/Como-o-IBGE-pretende-incluir-quilombolas-no-censo-de-2020)>. Acesso em 13 de dezembro de 2018.

<sup>402</sup> Idem.

aspectos que remontam ao processo de escravização onde o catolicismo esteve presente nas práticas religiosas. Ao observar as comunidades quilombolas do Sudeste brasileiro percebemos a presença de permanências do catolicismo oficial e não oficial. Assim, tanto encontramos praticantes da versão institucionalizada do catolicismo, quanto uma prática religiosa autoproduzida por leigos. Na comunidade da Rasa, a memória do catolicismo praticado antes da conversão ao pentecostalismo, é evocada nos depoimentos de Dona Uia:

Tinha oratório cheio de santo. Aqui tinha oratório grande com os santos todinhos. Aí eles cantavam... tinham as ladainhas... primeiro fincavam o mastro e depois do mastro começavam a rezar as ladainhas. Mas eram as pessoas que sabiam mesmo. Uma ladainha cantada era uma coisa linda: “Orai por nós!...” Eu tinha vontade de aprender mas eu era menina, sabe? Nessa época eu era menina, não aprendi. Mas até hoje eu lembro. Era muita gente. Era muita coisa... era bonito. Vinha o pessoal de Campos Novos pra ajudar o pessoal daqui da Rasa a cantar ladainha. Mas era muito bonito. Tinha o oratório...<sup>403</sup>

O relato de Dona Uia nos revela uma realidade encontrada em outras comunidades negras espalhadas pelo país, onde encontramos elementos de práticas católicas transmitidos oralmente pelas sucessivas gerações, como a reza e o culto aos santos. O indício da presença do oratório subentende a execução de tais práticas. No universo religioso das comunidades negras, muitas vezes, a ausência da catequese possibilitou num terreno propício para que tais práticas religiosas fossem moldadas e ressignificadas de acordo com a experiência de cada grupo.

A festa tinha tudo. Cantava ladainha, tinha baile, tinha biju, batata assada, tinha aipim... na casa do avô de Luiz que ficava o oratório. Era festa de São João. Mas tinha festa de Santo Inácio. Eu quando estava no Rio trabalhando, fui escolhida para ser festeira da festa de Santo Inácio. Eu, Seu Américo, que depois de um tempo foi embora pra Cabo Frio, mas era muita gente.(...) Na festa de São João, Aristides que era o festeiro, o avô de Luiz, de Maria Joaquina. O mastro era fincado na casa do festeiro. Então vinha pessoa de fora.(...)<sup>404</sup>

Na cultura das comunidades negras, as festas religiosas fazem parte das manifestações culturais dentro do universo familiar, se apresentam como plataformas ou

<sup>403</sup> Entrevista de Dona Uia concedida a Luiz Romano de Souza Lorenzi em 5 de outubro de 2018.. (Dona Eva e Dona Uia contando histórias. Quilombo da Rasa).

<sup>404</sup> Idem.

perspectivas de observação<sup>405</sup> evidenciando as multiplicidades culturais, os hibridismos religiosos que estão no bojo das construções identitárias desses grupos sociais. A festa representa um momento de devoção, de lazer, de alegria, de união, de tradições, “contendo as paixões, os conflitos, as crenças e as esperanças de seus próprios agentes sociais”<sup>406</sup> No exemplo dado por Dona Uia, o festeiro, pessoa que organiza a festa, era Seu Aristides, o avô do pastor Luiz. Aristides, que morava em Maria Joaquina, onde hoje está localizada comunidade quilombola de mesmo nome. As festas religiosas geralmente estão associadas à homenagem ao santo de alguma paróquia local. No caso da festa de Santo Inácio, relatada por Dona Uia, está relacionada à Paróquia de Santo Inácio, localizada nas terras da Fazenda Campos Novos. A festa de Santo Inácio foi realizada durante a administração de Eugênio Arnoud, até a metade do século XX, época da decadência econômica da propriedade.<sup>407</sup> A tradicional festa de Santo Inácio não ficou restrita ao domínio estendeu-se para o ambiente familiar.

As festas religiosas estiveram no cotidiano das comunidades negras rurais, seja durante a escravidão, seja no pós-Abolição. Esse aspecto, que podemos identificar na dinâmica cultural das comunidades quilombolas do Rio de Janeiro, demonstra como as práticas religiosas estão imbricadas com as festas. São várias as comemorações que valorizam as tradições das comunidades. As festividades em torno do 13 de maio, dia da abolição da escravatura, é recorrente nas comunidades quilombolas, não só do Sudeste, mas de todo Brasil. As celebrações iniciaram assim que as notícias sobre a Abolição chegaram aos ouvidos dos escravizados e se estenderam por vários dias, como aconteceu no Recôncavo baiano, onde os libertos “se entregaram a ruidosos sambas durante noites seguidas”.<sup>408</sup> Wlamyra Albuquerque demonstrou que a Abolição em Salvador também foi celebrada aos pés do Senhor do Bonfim e com a proteção de São Benedito.<sup>409</sup> As festas em comemoração ao 13 de maio permanecem em muitas comunidades remanescentes de quilombos e representam um processo de reconstrução da memória ancestral. A devoção a São Benedito, assim como a devoção à Nossa Senhora do Rosário, expressa no dia 13 de

---

<sup>405</sup> ABREU, Martha. *Cultura popular, um conceito e várias histórias*. In: ABREU, M. e SOIHET, R. Ensino de história. Conceitos, temáticas e metodologia. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2003, p. 84.

<sup>406</sup> ABREU, Martha. *O Império do Divino: festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro, 1830-1900*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira; São Paulo: Fapesp, 1999, p. 38.

<sup>407</sup> CUNHA, Márcio Werneck. *A História da Fazenda Campos Novos*. In: Jornal Canal. 1994

<sup>408</sup> FILHO, Walter Fraga. *O 13 de maio e as celebrações da liberdade, Bahia, 1888-1893*. In: História Social, n. 19, segundo semestre de 2010, p. 65.

<sup>409</sup> ALBUQUERQUE, Wlamyra. *O Jogo da dissimulação: Abolição e Cidadania Negra no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 139.

maio remete ao culto a esses santos pelos escravizados no período colonial. No Rio de Janeiro, a devoção aos dois santos formaram uma única irmandade, na qual tinha angolas e crioulos como a maioria dos devotos.<sup>410</sup> Assim, as festas em homenagem aos santos católicos é elemento de identidade das comunidades negras rurais.

A festa de São João também é uma tradição em muitas comunidades quilombolas do país, como a comunidade quilombola Mato do Tição, localizada em Jaboticatubas/MG.<sup>411</sup> No quilombo da Rasa, em 2018, presenciei a festa de São João realizada no quintal da Dona Eva. O evento aconteceu no dia 24 de junho foi uma iniciativa da Associação de Cultura Popular de Armação dos Búzios. O evento foi chamado de “Arraia de Dona Eva” e contou com a participação de membros da comunidade e convidados. A programação começou às 13h com feijoada feita pelas quilombolas da Rasa. Logo no início da festa foi feito o levantamento do mastro, seguido de apresentações como a Folia de Reis da Igreja de Santana, Capoeira, Quadrilha do quilombo Maria Joaquina e o Batizado de bonecas do Quilombo da Rasa.

Mesmo que a iniciativa tenha partido de uma entidade externa, a realização de uma festa católica dentro de um território pentecostal nos mostra a dinâmica cultural, que caracteriza a natureza fluida e porosa das fronteiras que estabelecem os limites religiosos na comunidade quilombola da Rasa. Pois, apesar de sabermos que não existe uma *Assembleia de Deus* no singular, até mesmo porque ela já nasce plural<sup>412</sup>, não existe uma tolerância dos assembleianos quanto aos santos católicos e aos ritos ligados a eles. O caso de Rasa demonstra que a ortodoxia encontrada no discurso religioso pentecostal pode não corresponder à vivência do crente no cotidiano. Ao mesmo tempo, observamos uma vivência católica que corresponde a análise feita por historiadores como Eduardo Hoornaert<sup>413</sup> e Riolando Azzi<sup>414</sup> que defendem a ideia de um catolicismo plural, confrontando com a possibilidade de um catolicismo oficial e autêntico. Assim, através da festa junina, pude identificar manifestações culturais no território do quilombo da Rasa, mesmo que não tenham sido executadas pelos seus membros, mas que correspondiam ao catolicismo e à cultura de matriz africana. Nesse sentido, percebo que existe uma flexibilidade dos membros da comunidade perante às diversas expressões, acarretando na

---

<sup>410</sup> OLIVEIRA, Anderson. Op. Cit.

<sup>411</sup> GLORIA, Moura. *As festas dos quilombos*. Brasília: Editora Universidade de Brasília. 2012, p. 94.

<sup>412</sup><sup>414</sup><sup>412</sup><sup>412</sup> ALENCAR, Gedeon Frreire. Pastores assembleianos na Universidade: a polissemia assembleiana da Terceira Geração Pastoral. In: Reflexus, Ano VIII, n.12, 2014, p. 296.

<sup>413</sup> HOORNAERT, Eduardo. Formação do catolicismo brasileiro, 1550-1800. Petrópolis: Vozes, 1974, p. 29.

<sup>414</sup> AZZI, Riolando. O catolicismo popular no Brasil. Petrópolis: Vozes, 1978.

aceitação de práticas que perpetuam costumes religiosos e sociais dos ancestrais escravizados e libertos no período pós-abolição.

No entanto, percebermos que existe limites nessa fluidez do pentecostalismo vivenciado pelos membros de Rasa. A leitura de alguns elementos da religiosidade de matriz africana que soam de forma pejorativa, como a menção aos orixás ou a práticas que poderiam agregar algum componente que seja interpretado como parte do culto às divindades africanas, são rejeitados pelos crentes. Assim, o jongo, que compõem a programação de festas católicas em diversas comunidades negras rurais pode ser reinventado pelas comunidades considerando apenas alguns elementos que compõem tradicionalmente a expressão cultural. O texto que apresenta a síntese do processo do inventário do jongo do Sudeste no livro das Formas de Expressão, realizado pelo Iphan em 2005, a expressão cultural foi inscrita da seguinte forma.

O jongo é uma forma de expressão afro-brasileira que integra percussão de tambores, dança coletiva e práticas de magia. É praticado nos quintais das periferias urbanas e de algumas das comunidades rurais do sudeste brasileiro. Acontece nas festas dos santos católicos e divindades afro-brasileiras, nas festas juninas, no Divino, no 13 de maio da abolição da escravatura.

O jongo é uma forma de louvação aos antepassados, consolidação das tradições e afirmação das identidades. Tem suas raízes nos saberes, ritos e crenças dos povos africanos, principalmente os de língua bantu. São sugestivos dessas origens o profundo respeito aos ancestrais, a valorização dos enigmas cantados e o elemento coreográfico de umbigada.<sup>415</sup>

As diferentes releituras do jongo possibilitam a diversidade de tal práticas nos diferentes territórios. A identidade religiosa de cada comunidade é importante no processo de construção ou reconstrução do jongo. O conteúdo de pontos cantados, que podem expressar a devoção aos santos católicos e, mais recentemente, o culto aos orixás, podem ser suprimidos numa comunidade quilombola que esteja reconstruindo o jongo. Assim, as representações, que correspondem ao “modo de ver” e ao “modo de fazer” desses sujeitos que são receptores e produtores de cultura, abrem possibilidades de comunidades quilombolas pentecostais, como a de Rasa, pensarem num retorno de tal prática numa perspectiva secular. Como podemos perceber na fala de Marta:

---

<sup>415</sup>Jongo, patrimônio imaterial brasileiro. Disponível em:<[http://portal.iphan.gov.br/uploads/publicacao/Jongo\\_patrimonio\\_imaterial\\_brasileiro.pdf](http://portal.iphan.gov.br/uploads/publicacao/Jongo_patrimonio_imaterial_brasileiro.pdf)>. Acesso em 10 de janeiro de 2019.

Depois que eu fui numa comunidade quilombola, vi o verdadeiro jongo. Vi o jongo do pessoal de Boa Esperança, no Espírito Santo, e também uma coisa bem legal, que eu percebi e eu adorei perceber... Boa Esperança, no Espírito Santo, tem um tipo de jongo, Quissamã tem um tipo de jongo, e Bracuí tem um tipo de jongo, lindo, maravilhoso, superdifícil de dançar, e as músicas, em nenhum desses três... Quissamã, algumas sim. Mas juntando os três, não tem esse negócio de exaltação a orixá... Em 2012, quando eu falei isso, faltava pra mim o conhecimento, porque a ignorância faz a gente errar em vários aspectos.<sup>416</sup>

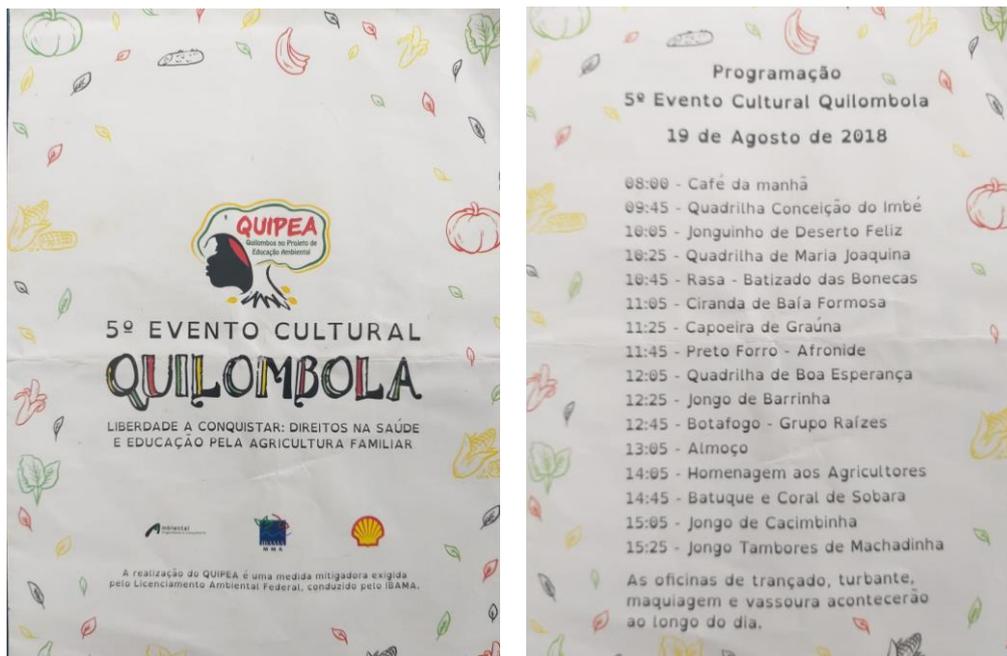
Outras práticas culturais, tradições, rituais, crenças apresentam-se *pari passu* com o jongo nos territórios negros do Sudeste. Essa diversidade cultural muitas vezes revela ressurgimentos de práticas culturais que eram executadas no passado e reafirmam as identidades no presente. O contato das comunidades quilombolas através de encontros provocados pelos órgãos quilombolas, como a Conaq e a Acquilerj, ou por instituições particulares, é significativo para a reconstrução de tradições, tendo em vista que nessas reuniões cada comunidade apresenta suas práticas culturais. O Projeto Quipea – Quilombos no Projeto de Educação Ambiental<sup>417</sup> promoveu no dia 19 de agosto de 2018 o 5º Evento Cultural Quilombola. O evento, de acordo com o folheto do evento, é uma das atividades do Quipea que tem por objetivo reunir quilombolas de diferentes territórios, promovendo o diálogo e a troca de experiências entre as comunidades, fortalecendo os laços que as unem em suas lutas e práticas culturais.

A programação do evento (figura 18) foi composta por apresentações culturais das comunidades quilombolas que participaram do evento, dentre elas a *Ciranda* da Comunidade Quilombola de Baía Formosa e o *Batizado de Bonecas* da Comunidade da Rasa.

---

<sup>416</sup> Entrevista concedida por Marta Costa Cardozo de Andrade, Rasa, Armação dos Búzios, 21 de abril de 2019.

<sup>417</sup> O Quipea (Quilombos no Projeto de Educação Ambiental), criado em 2009, é um projeto de educação ambiental e uma condicionante do licenciamento ambiental federal, conduzido pelo IBAMA, para as atividades de exploração e produção de petróleo e gás natural pela empresa privada Shell. A iniciativa contempla oito municípios da área de influência de duas plataformas, uma nos campos do Parque das Conchas, no litoral do Espírito Santo, e outra nos campos de Bijupirá e Salema, no litoral do Rio de Janeiro. Ambas estão localizadas na região da Bacia de Campos.



**Figura 18:** Folheto de divulgação da Programação do  
5º Evento Cultural Quilombola  
**Fonte:** Arquivo pessoal de Dona Uia

Segundo Elizabeth, a ciranda do quilombo de Baía Formosa surgiu da necessidade de criar uma expressão cultural que fosse símbolo do grupo. O processo de construção da identidade quilombola de Baía Formosa, assim como em outras comunidades, se faz necessário para estabelecer uma delimitação identitária através de um elemento principal de diferenciação da comunidade frente ao “outro”. A ciranda é um dos elementos na constituição de fronteiras simbólicas entre Baía Formosa e os demais territórios de Búzios; entre Baía Formosa e as demais comunidades quilombolas.

Comecei a pensar porque o quilombo tem que ter uma apresentação cultural. E a gente não tinha capoeira, a gente não tinha jongo, não tinha mais nada. Então, eu lembrei que Baía Formosa gostava muito de dançar ciranda, dança de roda, essas cantigas. E eu pensei: eu sou evangélica, tem ser uma dança que eu possa estar dançando, que é uma coreografia, que todas as igrejas fazem, e uma dança que o velho pode dançar, uma criança pode dançar, uma pessoa que tem uma deficiência motora pode dançar. Então, eu pensei numa dança, começamos a pensar numa história nossa, que contasse a nossa história, e que falasse: “Olha Búzios, Baía Formosa é um quilombo, pertence a aqui, e nós estamos a aqui juntos cantando a nossa cultura.” Então, hoje nós cantamos e dançamos a nossa história.<sup>418</sup>

<sup>418</sup> Entrevista concedida por Elizabeth Fernandes Teixeira em 14/10/2018, Cabo Frio.

A religiosidade evangélica foi fundamental para a construção de uma ciranda secularizada. A fala de Elizabeth também revela uma preocupação em se autoafirmar enquanto quilombolas para “Búzios”, ou seja, para a parte “branca” da cidade, que, de acordo com o discurso de Elizabeth, não reconhece essa identidade.

Ciranda é em Baía Formosa  
 Baía Formosa, Baía Formosa  
 Ciranda de Búzios é  
 Andamos juntos  
 Em Baía Formosa  
 Cantamos juntos  
 Em Baía Formosa  
 Baía Formosa, Baía Formosa  
 Quilombo de Búzios é<sup>419</sup>

De acordo com os estudos do padre e musicólogo Jaime Diniz, a ciranda tem origem lusitana e teria chegado ao Brasil no século XVIII, com predominância no estado de Pernambuco.<sup>420</sup> Segundo o autor, a ciranda se encaixa na categoria de “expressão popular – genuína dança do povo”, praticada por trabalhadores rurais, pescadores de mangue e de mar, operários de construção não especializados e biscateiros.<sup>421</sup> A apropriação da dança pelos quilombolas de Baía Formosa correspondeu à necessidade de uma expressão cultural que pudesse ser praticada por adultos e crianças, e que não tivesse uma conotação religiosa.

---

<sup>419</sup> Ciranda do Quilombo de Baía Formosa.

<sup>420</sup> Em 2014, o Governo do Estado de Pernambuco, através da Secretaria de Cultura e Fundarpe, anunciou a preparação do encaminhamento dos inventários da Ciranda e do Reisado ao Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan) com pedido de registro das manifestações como “Patrimônio Cultural Imaterial do Brasil”.

<sup>421</sup> DINIZ, Jaime. *Ciranda: roda de adultos no folclore pernambucano*. Revista do Departamento de Extensão Cultural e Artística. Recife, 1960, p. 51. Apud CALLENDER, Déborah. Histórias da ciranda: silêncios e possibilidades. Textos escolhidos de cultura e arte populares, Rio de Janeiro, v.10, n.1, p. 113-132, mai. 2013.



**Figura 19:** Oficina de Ciranda na Sede do Quilombo de Baía Formosa  
**Fonte:** Arquivo fotográfico, trabalho de campo, 2018

Quando estive em Rasa, em 2012, a comunidade quilombola não tinha em seu cotidiano uma expressão cultural definida como marca identitária do grupo. No entanto, em 2014, o quilombo recebeu a visita de uma pessoa representante do Projeto Rede Sustentável de Relacionamento da Cidade Inteligente de Búzios, capitaneado pela Ampla, concessionária de energia da região. A representante do projeto fez um primeiro contato objetivando desenvolver uma proposta de trabalho com os quilombolas. Dona Uia conta que a representante do Projeto Rede sugeriu a realização de uma oficina de produção de bonecas negras confeccionadas em tecido com as quilombolas de Rasa. No decorrer da conversa, dona Uia relatou para a visitante como era o costume de batizar as bonecas feitas de sabugo de milho nos tempos de infância:

Essas bonecas é história de criança. Já tinha essa história. Quando veio uma pessoa, que a Ampla mandou pra dar aula de boneca... ela já fazia aula de boneca no Capão, em São José. Como eles sabiam que tinha associação aqui, a Ampla mandou que ela viesse dar curso de bonecas negras. Aí ela veio.(...) Eu contei como era na época de criança, que batizava as bonecas de sabugo de milho, que a gente era pobre, não tinha boneca. Fazia o batizado, a gente fazia a dança. A gente fazia uma senzala de palha e a gente fazia as comidas, cozinhava aquela comida na panela de barro. Tudo menino e menina, era compadre e comadre, era um casal. Só que, quando a gente crescia, costumava ter aquela tradição que era chamar de compadre e comadre.<sup>422</sup>

A parceria estabelecida entre o Projeto da Rede e as quilombolas de Rasa uniu o projeto de confecção de bonecas negras e a prática de batizado das bonecas. Porém, na fala

<sup>422</sup> Entrevista com Carivaldina Oliveira da Costa concedida a Ione Maria do Carmo, 15/10/2018. Armação dos Búzios-RJ.

de dona Uia, a parceria também gerou tensão por conta da disputa pelo protagonismo do ressurgimento da prática cultural. A fala de dona Uia demonstra uma preocupação em afirmar o pertencimento de tal expressão, na tentativa de anular a possibilidade de a autoria da atividade ser atribuída aos “de fora”. A interpretação feita por dona Uia, quanto a intencionalidade dos idealizadores após a visibilidade do batizado de bonecas pode ser confrontada com a apresentação do projeto apresentado num artigo publicado no XI Congresso Nacional de Excelência em Gestão, realizado em agosto de 2015:

O projeto Batizado de Bonecas Negras nasce a partir de um potencial identificado por três organizações que compõem a Rede – AGUITAB (Associação de Guias Turísticos de Búzios), Associação de Moradores do bairro de São José e CIEDS – durante uma visita técnica exploratória realizada em setembro de 2014 ao Quilombo da Rasa, também integrante da Rede. Cabe ressaltar que é um método rotineiro da Rede realizar esse tipo de visita exploratória objetivando promover o intercâmbio entre grupos que muitas vezes defendem as mesmas causas e atuam no mesmo território. Esse tipo de visita é estimulado por acreditar que, conhecendo a realidade local de uma forma ampliada e trabalhando coletivamente, as ações pensadas pela Rede assumem novas proporções e tendem a visar o todo, superando interesses individuais.<sup>423</sup>

A desconfiança por parte dos quilombolas é algo corriqueiro. Com a progressiva visibilidade, iniciada a partir do processo constituinte (1987-1988), as comunidades quilombolas começaram a serem assediadas por militantes de movimentos sociais, jornalistas, pesquisadores, acadêmicos de diversas áreas. Essa aproximação nem sempre é vista pelos quilombolas de forma positiva. As comunidades quilombolas passaram a ter consciência do seu valor histórico e do interesse de algumas pessoas em tirarem proveito dessa relação mais estreita. Não é raro ouvir de quilombolas, de diferentes comunidades, que já receberam promessas de pesquisadores, órgãos, movimentos sociais, que não foram cumpridas. Por conta dessas experiências frustrantes, desenvolveram um receio de serem ludibriados, criando uma resistência na aceitação de uma abertura do universo quilombola para os “de fora”.

A parceria com a Rede, num primeiro momento, foi vista de forma positiva pela comunidade. A junção da oficina de bonecas negras com a tradição lúdica de batizar as bonecas feitas de sabugo de milho resultou na ressignificação da prática de mais de 50 anos, que havia ficado adormecida, mas que permaneceu viva na memória da comunidade,

---

<sup>423</sup> LOPES, Bruno; COLMENERO, Fernanda; ATTÍE, Ricardo. Batizado de bonecas – rede sustentável de relacionamento Búzios. p.4. In: Congresso Nacional de Excelência em Gestão. 13 e 14 de agosto de 2015. Disponível em: < [http://www.inovarse.org/sites/default/files/T\\_15\\_081\\_4.pdf](http://www.inovarse.org/sites/default/files/T_15_081_4.pdf) >. Acesso em 2 de maio de 2019.

principalmente pelos laços de compadrio ainda existentes. A boneca, então, deixou de ser feita por material natural (produto da agricultura local) e passou a ser feita de pano. As mulheres quilombolas de Rasa passaram a confeccionar uma boneca que ganhou uma identidade étnica ao ser confeccionada em tecido preto e a batizá-las nos moldes do batismo católico. A culminância do projeto de produção de bonecas negra foi realizada no evento do dia 20/11/2014 na Praça da Rasa. Parte das bonecas produzidas ao longo das oficinas foi colocada à venda durante o evento, atendendo a um dos objetivos do projeto, que era o de geração de renda.



**Figura 20:** Bonecas colocadas à venda na barraca da comunidade no evento ocorrido na Praça da Rasa em 20/11/2014

**Fonte:** Arquivo pessoal de Deise Kelly Bertulani

De acordo com depoimento de Deise, nora de dona Uia e participante da oficina de bonecas, a ideia de convidar Padre Zito para a bênção das bonecas no dia da festa partiu de Luciana, responsável pela oficina e uma das representantes do Projeto Rede Sustentável de Relacionamento da Cidade Inteligente de Búzios. Foi a primeira e a única vez em que a comunidade teve um sacerdote da Igreja Católica durante a apresentação do batizado de bonecas. Segundo Deise:

O primeiro batizado de bonecas com o padre da região, que foi no dia 20 de novembro, no Dia da Consciência Negra, com palestra, junto com a festa do quilombo. No dia do batizado, a gente colocou algumas bonecas à venda, e as pessoas compraram as suas bonecas. Na hora do batizado, o padre abençoou todas as bonecas, fazendo uma oração, uma a uma, fizemos uma roda, ele orou, rezou e depois a gente dançou com música de roda, com dona Uia cantando pra gente.<sup>424</sup>

Naquele ano, padre Zito era o pároco responsável pela Capela de Santo Antônio, localizada na Praça de Rasa. É importante ressaltar que o pároco não fez um batizado, que na Igreja Católica tem como principal objetivo a purificação do pecado original e estabelecer os vínculos com os pais espirituais (padrinho e madrinha). O sacerdote realizou uma bênção, com oração e água-benta, elemento de significação do catolicismo, como mostra a foto abaixo:



**Figura 21:** Padre Zito abençoando as bonecas (Ano: 2014)

**Fonte:** Centro Integrado de Estudos e programas de Desenvolvimento Sustentável<sup>425</sup>

O batizado de bonecas realizado pelo Quilombo da Rasa pode ser entendido como uma prática cultural lúdica, que comporta elementos da religiosidade católica. A prática, que na atualidade é realizada apenas por mulheres, não comportando mais os laços de compadrio que havia no passado, provavelmente seria tratada de forma naturalizada se a

<sup>424</sup> Entrevista concedida por Deise Kelly Bertulani, em 19 de abril de 2019, em Armação dos Búzios/RJ.

<sup>425</sup> Disponível em: <https://www.cieds.org.br/890,2,tradicao-e-cultura-batizado-de-bonecas-negras> (Acesso em 22/04/2018)

maioria dos quilombolas fosse católica ou umbandista. No entanto, o fato de a pertença religiosa dos moradores de Rasa ser majoritariamente evangélica, faz de tal prática um fenômeno. As categorias de *táticas e estratégias*, de Michel de Certeau, podem nos ajudar a entender esse acontecimento. Para Certeau, as estratégias correspondem a ações, circunscritas dentro de um campo de forças, realizadas por sujeitos detentores de algum tipo de poder que, por esta via, “(...) postulam um lugar capaz de ser circunscrito como um próprio e, portanto, de servir de base a uma gestão de suas relações com uma exterioridade distinta”. As táticas, em contraposição às estratégias, são definidas pelo autor como ações que transgridem à ordem dominante e se apresentam como práticas desviacionistas por indivíduos destituídos de poder, mas que possuem capacidades inventivas para driblar o controle.<sup>426</sup> Nessa perspectiva, o território pentecostal poderia ser entendido como um espaço de poder, de imposição de regras, dentro de uma estrutura hierárquica, onde o rebanho obedece ao comando do seu pastor, reproduzindo as normas sem quaisquer questionamento ou alteração. No entanto, o que pode parecer, num primeiro momento, um posicionamento arbitrário sem críticas e modificações, tendo em vista que a vigilância sobre a conduta do fiel extrapola as paredes do templo religioso, na prática, os indivíduos incorporam elementos ou suprimem outros dentro do conjunto de padrões a serem seguidos e impostos pela ortodoxia. Desse modo, o membro pentecostal pode manter um comportamento que não apresenta consonância com os fundamentos religiosos da denominação religiosa ao qual pertence. Para Nicolas Gasbarro, essas práticas que contrapõem a ortodoxia, as “ortopráticas”, revelam as ações que os sujeitos incluem na vida social que não pressupõe fidelidade a um suposto sistema de crenças anterior à ação. Par o autor:

a religião é compreensível historicamente antes pela análise da prática e do exercício do culto do que pela estrutura do dogma e/ou pelo sistema de crenças. Como provocação metodológica, proponho utilizar a noção de “ortoprática” a antepor e contrapor à de ortodoxia no estudo da religião – religiões. Ao privilegiar as regras rituais e as ações inclusivas e performativas da vida social, ela pode dar conta também da construção histórica do sistema de crenças como lugar das compatibilidades simbólicas das diferenças culturais.<sup>427</sup>

---

<sup>426</sup> CERTEAU, Michel. Op. cit., 1994.

<sup>427</sup> GASBARRO, Nicola. Op. cit. 2006

A tática utilizada pelos quilombolas de Rasa para a execução de um ritual, que tem elementos do catolicismo dentro de um território majoritariamente evangélico, é considerar tal prática como algo que está inscrito no campo da cultura. Campo cultural, que no discurso dos quilombolas está apartado do campo religioso.

De um lado, a Igreja Católica. Do outro lado, a Igreja Evangélica. Então era assim: uns eram evangélicos e outros eram católicos. Hoje, a maior parte é evangélica. Eu digo, pela minha família: mesmo sendo evangélicos, eles não fogem à tradição, porque eles sabem que ciranda, quilombo, é uma cultura, não é uma religião. Então, eles sabem separar a religião da cultura. Às vezes as pessoas falam, como minha neta mesmo, que tem 15 anos, que falou que não ia pro grupo dançar porque era coisa de macumba, porque botava saia e cantava... ela cismou que era ponto de macumba, e não é. Aí eu tive que explicar a ela que religião é uma coisa, e cultura é outra.<sup>428</sup>

A explicação dada por Marcia, no relato exposto acima, se repete nas entrevistas com outros quilombolas. A oficina de bonecas e todos os elementos que a constituem são percebidos dentro do universo cultural, que, na visão dos quilombolas, não entra em conflito com a pertença religiosa. Desse modo, não existe sentimento de culpa ou medo de ser observado e censurado por algum outro membro da igreja, que possa não comungar do mesmo entendimento. Essa consciência, livre de culpa, é percebida na atuação de duas figuras emblemáticas dentro da comunidade: dona Uia e Marta. Como Deise relata, em seu depoimento, era dona Uia quem inciava os cânticos, que eram cantados por todos da roda. A execução da dança de roda acompanhada de músicas, que os quilombolas de Rasa nomearam de ciranda, também foi uma decisão das mulheres. Nos preparativos para as apresentações do grupo, Marta é a responsável por ensaiar a coreografia que será realizada, e dona Uia é quem rememora no momento do batizado de bonecas as cantigas antigas, como os versos descritos abaixo:

Tava dormindo candongueiro me chamou  
Se levanta e se apronta  
Cativeiro se acabou

Lá no cruzeiro tem um boi que sabe ler  
Ô passa corda nele  
Vem aqui que eu quero ver<sup>429</sup>

<sup>428</sup> Depoimento de Marcia Oliveira Soares, bairro da Rasa, município de Armação dos Búzios, em 21 de janeiro de 2019.

<sup>429</sup> Cantiga cantada pelos quilombolas de Rasa durante a ciranda realizada no batizado de bonecas.

Os versos acima chamam a atenção por pertencerem ao conjunto de pontos de jongos cantados pelas comunidades negras do Sudeste. Em Rasa, antes do surgimento do batizado de bonecas, tais cânticos eram apresentados por dona Uia como jongo. A renomeação acontece associada a uma dança de roda executada apenas por mulheres. De fato, a dança executada no momento do batizado de bonecas não é o jongo, que é classificado como uma dança de umbigada, onde um casal se encontra no meio da roda para exibir sua performance. A resignificação dos pontos do jongo talvez se justifique pelo entendimento dos quilombolas em fazer o transporte de uma expressão de um campo que comporta elementos religiosos, o jongo, para um campo “neutro” de religiosidades, a ciranda.

A revitalização do batizado de bonecas, apesar de ter sido estimulado por um agente externo, não deixa de ser significativo na construção da identidade quilombola de Rasa, tendo em vista a aceitação da proposta pelo grupo. Porém, se tal proposta não fizesse sentido para o coletivo, não teria sido autorizada. A ideia passou pelo consentimento de dona Uia, que é a principal liderança feminina do quilombo. Nesse caso, dona Uia considerou a valorização desse conhecimento e de sua transmissão para a geração atual como uma marca que compõe o conjunto identitário do grupo. Um outro aspecto importante a ser ressaltado é que tal prática pode ser entendida como uma herança cultural herdada mas resignificada pelas mulheres num território pentecostal onde, culturalmente, as posições de comando são ocupadas por homens. Nesse sentido, podemos entender o batizado de bonecas como um ritual, pode ser entendido como uma herança intergeracional, que se sobrepõe ao pentecostalismo. Assim, vemos elementos que persistem mesmo não sendo compatíveis com o pentecostalismo, como é o caso do batismo católico e da figura do padre. Dessa forma, podemos compreender esse processo ao reconhecer que os elementos que constituem os legados culturais dos antepassados são transmitidos para as gerações futuras mesmo que, aparentemente, eles possam não estar lá. Existem autores que entendem que a transmissão de heranças culturais acontecem, sobretudo, por processos inconscientes, sem que os sujeitos do presente percebam os elementos herdados.<sup>430</sup> Outros autores até reconhecem os processos inconscientes da transmissão intergeracional, mas enfatizam que esta pode acontecer também por meio de

---

<sup>430</sup> EIGUER, A. *A Transmissão do psiquismo entre gerações: enfoque em terapia familiar psicanalítica*. São Paulo: Unimarco, 1998; RUIZ CORREA, O. B. *O Legado Familiar: a tecelagem grupal da transmissão psíquica*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2000; KAËS, R. *O grupo e o sujeito do grupo*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 1997.

processos conscientes, à medida que os elementos recebidos das gerações passadas são identificados e explicitados pelos indivíduos do presente.<sup>431</sup>



**Figura 22:** Apresentação do batizado de bonecas na cidade do Rio de Janeiro (Ano: 2017)

**Fonte:** Arquivo pessoal de Deise Kelly Bertulani

A apresentação do batizado de bonecas, que até o ano de 2015 era realizado apenas na festa de comemoração do dia 20 de novembro, passou a ser feita também em eventos externos. Na foto acima, em apresentação realizada no Rio de Janeiro, Adriano, que é membro da Igreja Assembleia de Deus, participa do batizado de bonecas representando um padre. Segundo Adriano, após o pastor Luiz, não existiu mais um envolvimento dos pastores da igreja pentecostal com as questões relacionadas ao quilombo da Rasa, portanto ele não pode afirmar que os líderes religiosos tenham tomado conhecimento sobre a realização do batizado das bonecas.

A comunidade tem se destacado nos últimos anos, inclusive ganhando visibilidade midiática. No dia 21 de abril de 2018 foi ao ar, na Rede Globo de Televisão, a participação do quilombo da Rasa no Programa *Estrelas*, gravado no território quilombola no dia 7 de março do mesmo ano. A atriz Zezé Motta, que na ocasião interpretava o papel de quilombola em uma das novelas da emissora, foi a pessoa responsável por apresentar a

<sup>431</sup> BENGHOZI, P. *Traumatismos precoces da criança e transmissão genealógica em situação de crises e catástrofes humanitárias: desmalhar e remalhar continentes genealógicos familiares e comunitários*. In: CORREA, Olga B. Ruiz (Org.), *Os avatares da transmissão psíquica geracional*. São Paulo: Escuta, 2000; MAGALHÃES, Andrea Seixas; FÉRES-CARNEIRO, Terezinha. *Transmissão psíquica geracional na contemporaneidade*. In: *Psicologia em Revista*, Belo Horizonte, v.10, n.16, p. 243-255, dez. 2004.

comunidade em rede nacional no programa que foi dedicado a mostrar a cidade de Armação dos Búzios.



**Figura 23:** Mesa com bonecas e água para o batizado  
**Fonte:** Arquivo pessoal de Luiz Romano (07/03/2018)

Dessa forma, podemos pensar a formação da identidade quilombola de Rasa através de algumas vias, que se entrecruzam. Uma delas é a presença de elementos culturais trazidos até as gerações do presente pela transmissão das heranças intergeracionais. Esses elementos, que podem ser percebidos de forma consciente, ou inconsciente pelos indivíduos, estarão no território. De forma inconsciente, esses elementos podem ser reproduzidos, mas sempre ressignificados, em que os sujeitos tenham uma noção definida que tal prática só se dá no presente por ser um legado ancestral. A outra possibilidade é de esses sujeitos fazerem uma releitura da herança recebida dos antepassados e darem um novo sentido, recriarem, mas terem esse movimento como algo imprescindível para a definição de sua identidade. A prática de uma tradição, no caso de Rasa, o batizado de bonecas, demonstra que a ancestralidade ou a herança intergeracional, que trazem elementos de um tempo pretérito, se sobrepõe a elementos que entram no campo simbólico das identidades no tempo presente, o pentecostalismo. Os quilombolas de Rasa acionam suas heranças intergeracionais, que sempre estiveram no território, no momento em que percebem que o reconhecimento da importância de tais práticas na composição de sua identidade.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O estudo das comunidades quilombolas realizado pelo historiador acarreta dupla responsabilidade social, tendo em vista ao mesmo tempo em que o ofício do historiador por si só já produz memórias, ele trabalha com a memória de seres humanos da contemporaneidade, descendentes de escravizados que reivindicam direitos e reparações. Desse modo, o comprometimento em apresentar um resultado que seja mais próximo da vivência desses grupos é preocupação constante, sendo imprescindível a escolha de uma lente que possa captar a realidade desses sujeitos de forma não distorcida. A História oral, principal metodologia utilizada na pesquisa, foi a lente escolhida para registrar um período do processo de construção da identidade quilombola da comunidade da Rasa.

Minha pesquisa sobre a comunidade de São José da Serra no mestrado me oportunizou conhecer várias comunidades quilombolas localizadas no Estado do Rio de Janeiro e de comunidades jongueiras fora em outros Estados do Sudeste. Essa imersão nas comunidades negras me fez vivenciar o compromisso social que o historiador carrega na tentativa de transformar e superar as injustiças do presente, como bem destacou o professor de História contemporânea Marc Baldó.<sup>432</sup>

Quando tratamos de uma pesquisa em comunidades quilombolas no Estado do Rio de Janeiro, estamos preconizando a história de indivíduos que remonta a dinâmica da escravidão no país mas, sobretudo, da conexão entre o tráfico ilegal de africanos e a construção dos territórios negros. Na região do norte fluminense, a Fazenda Campos Novos destaca-se como referência no recebimento de escravizados que desembarcavam nos portos clandestinos do antigo Cabo Frio. A distribuição dos recém-chegados para fazendas adjacentes e a permanências nesses territórios de libertos e seus descendentes no pós-Abolição, nos possibilita identificar vestígios da escravidão tanto materiais, como as casas de farinha, cemitérios clandestinos, quanto imateriais, como as memórias, festas, religiosidade. Essas heranças contribuem na manutenção dos laços dos atuais quilombolas com seus antepassados e ajudam a manter os laços dos quilombolas com seus antepassados e dão significado à luta desses sujeitos pelos seus territórios, pela preservação da memória e pela conquista da cidadania plena. O acesso à terra, direito negado aos escravizados e

---

<sup>432</sup> “A história tem uma função social”. Entrevista com Marc Baldó por Enric Llopis e publicada no sítio Rebelión, 05-04- 2014. A tradução de André Langer. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/170-noticias/noticias-2014/530080-ahistoria-tem-uma-funcao-social-entrevista-com-marc-baldo>>. Acesso em 12 de agosto de 2019.

consolidado na Lei de Terras (lei nr. 601, de 18/09/1850), que determina “proibidas as aquisições de terras devolutas por outro título que não seja o de compra”. Atendendo aos interesses dos grandes proprietários, a Lei de Terras impedia que quaisquer terras fossem apropriadas através do trabalho, condição mais próxima da realidade dos escravizados. Com a abolição formal da escravatura, em 1888, e o advento da República, em 1889, não garantiram a igualdade de direitos civis entre os diferentes grupos sociais, pelo contrário, houve a perpetuação da exclusão da população negra da garantia dos direitos básicos. A realidade das comunidades quilombolas da atualidade é um reflexo da ausência de compensação e dos entraves que dificultaram a inclusão na sociedade dos descendentes dos antigos escravizados. Apenas em 1988 que os atuais quilombolas tiveram assegurados o direito à terra ocupada, que representa uma das heranças deixadas pelos seus antepassados.

A comunidade da Rasa, localizada territorialmente na parte continental do município de Armação dos Búzios, é excluída por não ocupar o espaço socialmente valorizado no município: a península buziana. Os visitantes de Búzios são recepcionados por Rasa, mas só recebem oficialmente as boas-vindas da cidade após passarem pelo pórtico localizado estrategicamente fora dos domínios do território negro. Os dois monumentos construídos no bairro de Rasa, local que marca o desembarque clandestino de africanos no município ao longo do século XIX, não correspondeu às expectativas dos moradores. A forma arbitrária como tais monumentos foram erguidos demonstrou a ausência de um diálogo entre o poder público e quilombolas, que mantém viva não só na memória mas em suas práticas as histórias e elementos culturais dos seus antepassados.

A urgência da titulação dos territórios quilombolas se faz necessário diante do quadro de violência contra quilombolas, que sofrem ameaças de fazendeiros, empresários, grileiros, que cobiçam as terras ocupadas pelas comunidades negras. O processo de titulação da comunidade de Rasa se torna mais complexa a cada dia devido o avanço da especulação imobiliária. Mesmo com a garantia do direito de posse das terras ocupadas oficializada na Constituição de 1988, a morosidade do processo coloca os moradores de Rasa em situação de vulnerabilidade.

Ancestralidade banto, pentecostalismo e identidade quilombola foram os pilares desta tese. Esses elementos podem soar, num primeiro momento como incompatíveis, impossível de conviverem dentro do mesmo território. Pentecostais radicalizados, muitas vezes, demonizam elementos culturais de matriz africana, provocando o acirramento da intolerância religiosa. Nesse sentido, como pensar na possibilidade da construção da

identidade quilombola que envolva tanto elementos pentecostais quanto elementos ancestrais africanos? É possível que o protestantismo asfixie as heranças intergeracionais da cultura negra quilombola?

Através da pesquisa pude identificar elementos da ancestralidade banto na comunidade quilombola da Rasa. A musicalidade presente na igreja pentecostal Assembleia de Deus durante as performances das cantoras quilombolas ou nos pontos de jongo cantados no território quilombola, são exemplo da permanência dessa cultura ancestral, transmitida de forma intergeracional. A presença do grupo musical Kindala dentro da igreja assembleiana, mesmo que por um curto período, fez demonstrar a pluralidade do pentecostalismo. Assim, a ideia de um único pentecostalismo, ortodoxo, inflexível, fica cada vez mais distante quando temos uma visão mais aplicada através da história cultural das religiões. Considerando as religiões e as religiosidades como representações culturais, podemos analisar um fenômeno religioso construído, pensado, lido através da dinâmica cultural.<sup>433</sup>

A presença do catolicismo, outro elemento da cultura banto, continua na comunidade mesmo com o estabelecimento do pentecostalismo. A estratégia dos quilombolas para a realização do batizado de bonecas é justamente separar o campo religioso do campo cultural. Colocar o batizado de bonecas apenas no universo cultural, desconsiderando que nele também está inserida a religiosidade, é uma forma de garantir a execução de uma prática de infância, relatada por dona Uia, que fazia parte do cotidiano de meninos e meninas em um ambiente católico. Batizar bonecas feitas de milho com a presença de um padre fictício e a forma de se referir ao outro como “compadre” e “comadre” foi ressignificada pela comunidade e trazida para o tempo presente. A dança realizada durante o batizado de bonecas é chamada pelo grupo de “ciranda”, provavelmente por tal tipo de dança trazer uma conotação de neutralidade religiosa. Mas a música que acompanha o batizado é o jongo, cantado pelas mulheres que participam do ritual dançando em círculo em sentido anti-horário. O único homem que participa do batizado de bonecas é a pessoa que representa o padre, responsável pela celebração.

As práticas e narrativas dos quilombolas de Rasa demonstram que a herança banto está presente no território e que seus elementos estão vivos na memória e no cotidiano do grupo. O pentecostalismo não impede que esses sujeitos tenham a autonomia de construir a

---

<sup>433</sup> SILVA, Eliane Moura; BELLOTTI, Karina K; CAMPOS, Leonildo S. *Religião e Sociedade na América Latina*. S. B. do Campo: UEMESP, 2010.

identidade quilombola sedimentada nos elementos ancestrais. Ao repetir a máxima “religião é uma coisa, cultura é outra”, esses indivíduos sinalizam que reconhecem a importância do pentecostalismo na construção da identidade quilombola, mas que a cultura ancestral protagoniza todo esse processo. Nesta direção, a percepção do grupo perante às heranças intergeracionais possibilitam as ressignificações, onde tais legados são reconstruídos sem a rigidez de incorporar todos os elementos que os compunham no passado.

A execução do batizado de bonecas como símbolo dessa identidade, bem como a iminência do resgate do jongo, me permite afirmar que os quilombolas de Rasa demonstram que são agentes de sua própria história, mesmo que o pentecostalismo assebleiano não manifeste tolerância perante a cultura de matriz africana. Se por um lado os quilombolas separam o aspecto religioso do cultural para não se chocar com os princípios do pentecostalismo, por outro lado as lideranças assembleianas de Rasa também se colocam numa posição de distanciamento perante as práticas quilombolas. Considero a presença de elementos do catolicismo no território quilombola como uma “ortoprática”, já que não correspondem ao conjunto de regras e diretrizes apresentadas pelo protestantismo e que, mesmo que os quilombolas queiram dar um sentido mais próximo do aspecto lúdico, fazem parte da vida social do grupo. Dessa forma, percebemos que o silenciamento das lideranças assembleianas evidenciam uma estratégia de preservação de fiéis frente à concorrência local, tendo em vista o crescimento do número de igrejas protestantes e as concessões realizadas por outras denominações religiosas. Ignorar instituições sociais de conotação religiosa católica, como o batismo e o compadrio, que demonstram a descontinuidade das práticas religiosas protestantes, evidenciam não apenas estratégias de conservação dos fiéis mas, também, uma forma de desenvolver um pentecostalismo possível.

A ideia essencializada de quilombo não se aproxima da realidade de muitos grupos quilombolas, como é o caso da comunidade da Rasa. A imagem do quilombo nos moldes avaliados como tradicionais retrata comunidades com habitações, costumes, expressões culturais cristalizadas, sem alterações ao longo do tempo, tende a homogeneizar. A busca por elementos que correspondem a uma mitificação da África também é uma expectativa. Não se pode esperar encontrar casas de taipa, dança do jongo em torno da fogueira e isolamento social, por exemplo. São interpretações estereotipadas que desconsideram a dinâmica cultural presente no interior desses territórios, que expressa as necessidades, as

lutas políticas, as relações familiares, e que molda suas identidades coletivas. Assim, a realidade de Rasa nos ajuda a entender que comunidades quilombolas possuem particularidades que definem suas fronteiras culturais, ao mesmo tempo que a presença de elementos universais, como a relação ao passado e ao vínculo com o território, correspondem à categoria “quilombo” da qual faz parte e legitima seu pertencimento.

O estudo no território quilombola da comunidade de Rasa foi importante para perceber que as pesquisas sobre as religiosidades das comunidades quilombolas não podem ser interpretadas com unicidade, pois estas são forjadas dentro de um ambiente cultural variável. No caso de Rasa, vimos que a pertença religiosa protestante não impediu que os quilombolas se apropriassem e ressignificassem as heranças intergeracionais dotados de elementos do catolicismo, desafiando a ortodoxia assembleiana. Compreender a pertença religiosa na construção das identidades quilombolas implica na desconstrução de generalizações. É imprescindível considerar as inúmeras possibilidades, como a autonomia dos sujeitos em transitar pelo campo religioso protestante ao qual assumem pertença e manter práticas no cotidiano ligadas à ancestralidade negra.

## FONTES

### RTID – Relatório Técnico de Identificação e Delimitação - INCRA

- Comunidade Remanescente de Quilombo São José da Serra – Santa Isabel do Rio Preto, Valença, RJ (Lidia Meirelles e Hebe Mattos. 1998)
- Comunidade Quilombola da Rasa (Eliane Cantarino, 1999)
- Comunidade Quilombola de Pinheiral (Hebe Mattos e Martha Abreu.2010)
- Comunidade de Boa Esperança (Kênia Cristina Martins Alves. 2010)
- Comunidade Preto Forro (José Maurício Arruti. 2002)
- Comunidade Campinho da Independência (Neusa Maria Mendes Gusmão. 1998)
- Comunidade Caveira (Andréia Franco Luz. 2010)

## PERIÓDICOS

- Jornal do Commercio, Seção Exterior (17/09/1851), Hemeroteca Digital Biblioteca Nacional.
- Revista *Isto é*, n 1442 (21/05/1997)

## FONTES ORAIS

**Marta da Costa Cardozo de Andrade.** Natural do Quilombo da Rasa, Búzios. Entrevista concedida a historiadora Maria Ione do Carmo em 21/01/2012. Armação dos Búzios-RJ.

**Marta da Costa Cardozo de Andrade.** Natural do Quilombo da Rasa, Búzios. Entrevista concedida a historiadora Maria Ione do Carmo em 21/04/2019. Armação dos Búzios-RJ.

**Carivaldina Oliveira da Costa.** Natural do Quilombo da Rasa, Búzios. Entrevista concedida a historiadora Maria Ione do Carmo em 21/01/2012. Armação dos Búzios -RJ.

**Carivaldina Oliveira da Costa.** Natural do Quilombo da Rasa, Búzios. Entrevista concedida a historiadora Maria Ione do Carmo em 15/10/2018. Armação dos Búzios-RJ.

**Ivone Mattos Bernardo.** Natural do Quilombo da Rasa, Búzios. Entrevista concedida a historiadora Maria Ione do Carmo em 11/04/2016. Magé-RJ.

**Ronaldo dos Santos.** Natural do Quilombo da Rasa, Búzios. Entrevista concedida a historiadora Maria Ione do Carmo em 07/09/2018. Rio de Janeiro-RJ.

**Sebastião Rodrigues Machado Nayt Junior.** Natural do Quilombo da Rasa, Búzios. Entrevista concedida a historiadora Maria Ione do Carmo em 06/09/2018. Rio de Janeiro-RJ.

**Eva Maria Conceição Silva.** Natural do Quilombo da Rasa, Búzios. Entrevista concedida a historiadora Maria Ione do Carmo em 21/01/2019. Armação dos Búzios-RJ.

**Adriano Gonçalves.** Natural do Quilombo da Rasa, Búzios. Entrevista concedida a historiadora Maria Ione do Carmo em 21/11/2018. Armação dos Búzios-RJ.

**Marcia Oliveira Soares.** Natural do Quilombo da Rasa, Búzios. Entrevista concedida a historiadora Maria Ione do Carmo em 21/01/2019. Armação dos Búzios-RJ.

**Gabriele Gonçalves de Souza.** Natural do Quilombo da Rasa, Búzios. Entrevista concedida a historiadora Maria Ione do Carmo em 15/11/2018.

**Luiz Romano.** Natural do Quilombo da Rasa, Búzios. Entrevista concedida a historiadora Maria Ione do Carmo em 12/01/2019. Armação dos Búzios-RJ.

**Deise Kelly Bertulani.** Natural do Quilombo da Rasa, Búzios. Entrevista concedida a historiadora Maria Ione do Carmo em 19/04/2019. Armação dos Búzios-RJ.

**Valmir Conceição de Oliveira.** Natural do Quilombo da Rasa, Búzios. Entrevista concedida a historiadora Maria Ione do Carmo em 14/10/2018. Armação dos Búzios-RJ.

#### **Acervo CNFCP**

- Relatório da 9ª Reunião de Articulação do Pontão de Cultura Jongo Caxambu, 2, 3 e 4 de julho de 2010.

#### **PROCESSOS**

- Vara Federal de São Pedro da Aldeia – RJ Ação Civil Pública nº2003510800313-7/Disponível em: <[http://www.mpf.mp.br/atuacao-tematica/ccr6/documentos-e-publicacoes/docs/jurisprudencia-1/quilombos/justica-federal/ACP\\_2003.5108000313-7-RJ.pdf](http://www.mpf.mp.br/atuacao-tematica/ccr6/documentos-e-publicacoes/docs/jurisprudencia-1/quilombos/justica-federal/ACP_2003.5108000313-7-RJ.pdf)>.

#### **OUTROS DOCUMENTOS**

- Relatório final do projeto de Cadastramento das populações indígenas e quilombolas – Governo do Estado do Rio de Janeiro, 2010.  
Disponível em:<[www.mds.gov.br](http://www.mds.gov.br) > relatorio-gt-populacao-quilombola.pdf > download>.
- Relatório final elaborado pela Convenção Nacional do Negro pela Constituinte, 1º. Ofício de Brasília, 1986.  
Disponível em:  
<<http://www.institutobuzios.org.br/documentos/CONVEN%C3%87%C3%83O%2>

ONACIONAL%20DO%20NEGRO%20PELA%20CONSTITUTINTE%201986.pdf  
f>.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABREU, Martha. *O caso Bracuhy*. In: Resgate: uma janela para o oitocentos. Rio de Janeiro. Toopbooks, 1995.

ABREU, Martha. *O legado das canções escravas nos Estados Unidos e no Brasil*. In: Revista Brasileira de História, vol. 35, nº 69, p. 177-204, 2015.

ABREU, Martha; MATTOS, Hebe. *Jongo, registros de uma história*. In: LARA, Sílvia; PACHECO, Gustavo. (orgs.) Memória do jongo: as gravações históricas de Stanley J. Stein. Vassouras, 1949. Rio de Janeiro: Folha Seca; Campinas, SP: CECULT, 2007.

ABUMANSSUR, Edin Sued. *A conversão ao pentecostalismo em comunidades tradicionais*. Horizonte, Belo Horizonte, v. 9, n. 22, p. 396-415, jul./set. 2011.

ARCHANJO, Elaine Cristina O. F., *Oriximiná terra de negros: trabalho, cultura e luta de quilombolas de Boa Vista (1980-2013)*. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2015.

ANJOS, R. S. A.; CYPRIANO, A. *Quilombolas: tradições e cultura da resistência*. São Paulo: Aori/Petrobrás, 2006.

ARAUJO, Elisa; KLEIN, Nathalia; O'DWYER, Eliane. *Quilombo do Cruzeiro: Terra de Santo e Caxambu como diacríticos de uma comunidade evangélica*. In: O'DWYER, Eliane Cantarino(org.). O fazer antropológico e o reconhecimento de direitos constitucionais: o caso das terras de quilombo no Estado do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: E-papers, 2012.

ACCIOLI, Nilma. *José Gonçalves da Silva à Nação Brasileira: o tráfico ilegal de escravos no antigo cabo frio*. Niterói: FUNARJ/Imprensa Oficial, 2012.

ARRUTI, José Maurício. *Mocambo: antropologia e história do processo de formação quilombola*. Bauru-SP: Edusc, 2006.

ARRUTI, José Maurício (org.) *Relatório Parcial de Caracterização da Comunidade Negra das Terras de Preto Forro (bairro Angelim, município de Cabo Frio-RJ)*. Projeto Egbé-Territórios Negros. Rio de Janeiro, Abril de 2002.

ALBERTI, Verena. *Histórias dentro da História*. In: PINSKY, Carla Bassanezi (Org.). Fontes históricas. São Paulo: Contexto, 2005.

ALMEIDA, Alfredo. *Quilombos: sematologia face a novas identidades*. In: Frechal – Terra de preto, quilombo reconhecido como reserva extrativista. São Luis: SMDDH/CCN-PVN, 1996.

ANDRADE, Lúcia Mendonça Monato. *Terras quilombolas em Oriximiná: pressões e ameaças*. São Paulo: Comissão Pró-Índio de São Paulo, 2011.

ANDRADE, Lúcia Mendonça Monato. *Quilombolas em Oriximiná: desafios da propriedade coletiva*. In: GRUPIONI, Deise Farjano; ANDRADE, Lúcia M.M.(orgs.) Entre águas bravas e mansas, índios e quilombolas em Oriximiná. São Paulo: Comissão Pró-Índio de São Paulo: Iepé, 2015.

ARAÚJO, Isabel. *Dicionário do Movimento Pentecostal*. Rio de Janeiro: CPAD, 2007.

BARTH, Fredrik. *Os grupos étnicos e suas fronteiras*. In: O guru, o iniciador e outras variações antropológicas. Rio de Janeiro: Contracapa, 2000.

BENGHOZI, P. *Traumatismos precoces da criança e transmissão genealógica em situação de crises e catástrofes humanitárias: desmalhar e remalhar continentes genealógicos familiares e comunitários*. In: CORREA, Olga B. Ruiz (Org.), Os avatares da transmissão psíquica geracional. São Paulo: Escuta, 2000.

BETHELL, Leslie. *A abolição do tráfico de escravos no Brasil, 1807-1869*. Rio de Janeiro: Expressão Cultural, 1976.

BEZERRA-PEREZ, C. S. *Entre a serra e o mar: memória, cultura, tradição e ancestralidade no ensinar-aprender entre as gerações do Quilombo da Fazenda-Ubatuba/SP*. Tese (Doutorado em Educação). São Paulo: USP, 2014.

BIRMAN, Patrícia. *Relações de gênero, possessão e sexualidade*. In: Physis. Revista de Saúde Coletiva. Vol. 1, nº2, 1991.

BITTER, Daniel; BITAR, Nina Pinheiro. *Comida, trabalho e patrimônio. Notas sobre o ofício das baianas de acarajé e de tacacazeiras*. In: Horiz. antropol., vol.18, n.38, Porto Alegre July/Dec. 2012.

BOURDIEU, Pierre. *A dominação masculina*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.

CÁCERES, Luz Stella Rodríguez. *O tempo que alcancei. Narrativas sobre o passado na comunidade Cafundá Astrogilda do Quilombo de Vargem Grande (RJ)*. Tempo e Argumento, Florianópolis, v. 9, n. 22, p. 259 - 287, set./dez. 2017.

CAMPOS, Leonildo. *As origens norte-americanas do pentecostalismo brasileiro: observações sobre uma relação ainda pouco avaliada*. In: REVISTA USP, São Paulo, n.67, p. 100-115, setembro/novembro 2005.

CAPONE, Stefania. *A busca da África no candomblé: tráfico e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraia Pallas, 2009.

CARMO, Ilka Maria do. *A atenção à Anemia Falciforme no Estado do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Adois Gráfica e Editora/UCAM, 2004.

CARMO, Ione. “*O caxambu tem dendê*”: *jongo e religiosidades na construção da identidade quilombola de São José da Serra*. Dissertação (Mestrado em História). Rio de Janeiro: Unirio, 2012.

CARNEIRO, T. F.; PONCIANO, E. T. *Família e casal: da tradição a modernidade*. In: CERVENY, C. M. O. (Org.). *Famílias em movimento*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2007.

CARREIRO, Gamaliel da Silva. *Assembleia de Deus: a igreja que mais cresce no Brasil? Uma proposta de reinterpretação sociológica dos dados do IBGE*. In: Anais do VII Congresso Internacional em Ciência da Religião: a religião entre o espetáculo e a diversidade – Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Puc Goiás, Goiânia, de 08 a 11 de abril de 2014

CARVALHO, Osiel. *Fundamentalismo protestante e pentecostalismo: distanciamento e proximidade*. In: Revista Lusófona de Ciências da Religião – Ano X, 2013 / nr. 18-19.

CERTEAU, Michel. *A invenção do cotidiano*. 1. Artes de fazer. Petrópolis: Vozes, 1994.

CHAGAS, Miriam de Fátima. *A política do reconhecimento dos “remanescentes das comunidades dos quilombos”*. In: Horizontes antropológicos, Porto Alegre, ano 7, nr.15, p. 209-235, julho de 2001.

CHARTIER, Roger. *A História Cultural – entre Práticas e Representações*. Rio de Janeiro. Bertran Brasil, 1990.

CONAQ, Terras de Direito. (org.) *Racismo e violência contra quilombos no Brasil*. Curitiba: Terra de Direitos, 2018.

CONCONE, Maria Helena Villas Boas. *O ator e seus personagens*. In: CONSORTE, Josildete Gomes; COSTA, Márcia Regina da. (org.). *Religião Política e Identidade*. São Paulo: EDUC, 1988.

CONRAD, Robert Edgar. *Os últimos anos da escravatura no Brasil, 1850-1888*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

CONTINS, Marcia. *Subjetividade e alteridade: os pentecostais negros no Brasil e nos Estados Unidos*. In: LOGOS 21: Comunicação e religiosidades. Ano 11, nº 21, 2º semestre de 2004.

COSTA, Luciana Célia da Silva. *Quilombo Preto Forro*. (Coleção Terras de Quilombo). Belo Horizonte: FAFICH, 2016.

COUTO, Edilece Souza. *Tempos de festas: homenagem a Santa Bárbara, Nossa Senhora da Conceição e Sant’Ana em Salvador (1860-1940)*. Salvador, Edufba, 2010. 217 p. ISBN 978-85-232-0731-1.

CUNHA Jr., Henrique. *Movimento de Consciência Negra na década de 1970*. In: Educação em debate. Ano 25. V.2., nr. 46, 2003.

CUNHA, Manuela Carneiro da, 1985. *Negros, estrangeiros – os escravos libertos e sua volta à África*, São Paulo: Brasiliense, 1985.

D'ADESKY, Jacques. *Pluralismo étnico e multiculturalismo: racismos e anti-racismos no Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas, 2009.

DANIEL, Silas. Et al. *História da Convenção Geral das Assembleias de Deus no Brasil*. Rio de Janeiro: CPAD, 2004.

DANTAS, Beatriz Góis. *Repensando a pureza nagô*. Religião e sociedade, n. 8, 15-20, jul. 1982.

DAIBERT, Robert. *A religião dos bantos: novas leituras sobre o calundu no Brasil Colonial*. In: Estudos Históricos. Rio de Janeiro, vol.28, nº 55, p.7-25, janeiro-junho, 2015.

DETIENNE, M. "Pela boca e pelo ouvido". *A invenção da mitologia*. Barcelona, Península Editions, 1985.

DIAS, Paulo. *O lugar da fala: conversas entre o jongo brasileiro e o ondjango angolano*. In: Rev. Bras. Estd. Bras. São Paulo, nº 59, p. 329-368, dez, 2014.

DINIZ, Jaime. *Ciranda: roda de adultos no folclore pernambucano*. Revista do Departamento de Extensão Cultural e Artística. Recife, 1960, p. 51. Apud CALLENDER, Déborah. *Histórias da ciranda: silêncios e possibilidades. Textos escolhidos de cultura e arte populares*, Rio de Janeiro, v.10, n.1, p. 113- 132, mai. 2013.

DOMINGUES, Petrônio. *Movimento negro brasileiro: alguns apontamentos históricos*. In: Revista Tempo 23, março/2007.

DREHER, Martin, *Protestantes-evangélicos: tentando entender*. In: DIAS, Zwinglio; PORTELLA, Rodrigo; RODRIGUES, Elisa. (orgs). *Protestantes, evangélicos e (neo)pentecostais: história, teologias, igrejas e perspectivas*. São Paulo: Fonte Editorial, 2014.

DUARTE, Luiz Fernando Dias; GOMES, Edilaine de Campos. *Três Famílias: Identidades e Trajetórias Transgeracionais nas Classes Populares*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2008.

EIGUER, A. *A Transmissão do psiquismo entre gerações: enfoque em terapia familiar psicanalítica*. São Paulo: Unimarco, 1998.

ENGEMANN, Carlos; AMANTINO, Marcia. *A fazenda de Campos Novos e sua história – séculos XVII e XVIII*. In: XIV Encontro Regional da ANPUH-Rio. Memória e Patrimônio. Rio de Janeiro, 19 a 23 de julho de 2010.

FAJARDO, Maxwell Pinheiro. *Religião e Memória: afirmação da memória institucional da Assembleia de Deus no Brasil*. In: Revista Brasileira de História das Religiões. ANPUH, Ano V, n. 13, Maio, 2012.

FERREIRA, Roquinaldo. *Dos sertões ao Atlântico: tráfico ilegal de escravos e comércio lícito em Angola, 180-1860*. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1995.

FERRETI, Mundicarmo. *Formas sincréticas das religiões afro-americanas: o Terecô de Codó (MA)*. Cadernos de Pesquisa. São Luís: UFMA, 14, n.2, jul./dez. 2003.

FIABANI, Adelmir. *Os novos quilombos: luta pela terra e afirmação étnica no Brasil (1988-2008)*. Tese (Doutorado em História). São Leopoldo: UNISINOS, 2008.

FLORENTINO, Manolo. *Em costas negras: uma história do tráfico de escravos entre a África e o Rio de Janeiro, séculos XVIII e XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

FONSECA, André. *Informação, política e fé: o jornal O mensageiro da paz no contexto de redemocratização do Brasil (1980-1990)*. In: Revista Brasileira de História. São Paulo, v. 34, n° 68, p. 279-302 – 2014.

FRAGOSO, João; RIOS, Ana Lugão. *Um empresário brasileiro nos oitocentos*. In: MATTOS, Hebe e SCHNOOR, Eduardo (orgs). *Resgate: uma janela para o oitocentos*. Rio de Janeiro: Top Books, 1995.

FREIRE, Fladney. *Memórias negras: uma história etnográfica da comunidade de Monte Alegre*. In: XXVII Simpósio Nacional de História. Natal, RN, 22 a 26 de julho de 2013.

FREIRE, Fladney. *Terecô: entre memórias, territórios e conflitos*. In: Outros Tempos, vol. 15, n. 25, 2018.

FRESTON, Paul. *Protestantes e política no Brasil: da Constituinte ao impeachment*. Tese (doutorado em Sociologia). Campinas: IFCH-Unicamp, 1993.

FRESTON, Paul. *Breve história do pentecostalismo brasileiro*. In: ANTONIAZZI, Alberto et al. *Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo*. Petrópolis: Vozes, 1994.

GANDRA, Edir. *Jongo da Serrinha: do terreiro aos palcos*. Rio de Janeiro: GGE-UNIRIO, 1995.

GASBARRO, Nicola. *Missões: a civilização cristã em ação*. In: MONTERO, Paula (org). *Deus na Aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006.

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

GILROY, Paul. *O Atlântico Negro. Modernidade e dupla consciência*, São Paulo, Rio de Janeiro, 34/Universidade Cândido Mendes – Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001.

GIUMBELLI, E. *Zélio de Moraes e as origens da umbanda no Rio de Janeiro*. In: SILVA, V. G. (org.) *Caminhos da alma: memória afro-brasileira*, São Paulo: Summus, 2002.

GONZALEZ, Justo L. *A Era dos Dogmas e das Dúvidas*. São Paulo: Vida Nova, 1990.

GRIN, Mônica. *“Raça”: debate público no Brasil (1997-2007)*. Rio de Janeiro: Mauad X: Faperj, 2010.

GRINBERG, Keila. *A fronteira da escravidão: a noção de “solo livre” na margem sul do Império brasileiro*. In: *Anais do 3º Encontro Escravidão e Liberdade no Brasil Meridional*, Santa Catarina, Maio, 2007.

GURAN, M. *Agudás: os “brasileiros” do Benim*. Rio de Janeiro: Ed. Nova Fronteira; Ed. Gama Filho, 2000.

GUSMÃO, Neusa Maria Mendes de. *Projeto Mapeamento e Sistematização das Áreas Remanescentes de Quilombos – Relatório Técnico-científico da comunidade negra de Campinho da Independência, Paraty – RJ*. Universidade Estadual de Campinas, FCP, UFA, janeiro de 1998.

HAESBAERT, Rogério. *O mito da desterritorialização: do “fim dos territórios” à multiterritorialidade*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

HALL, Stuart. *Identidade cultural e diáspora*. In: *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*. Rio de Janeiro, IPHAN, 1996.

HALL, Stuart. *Quem precisa de identidade?* In: SILVA, T. T. (Org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais*. Rio de Janeiro: Vozes, 2000.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Editora DP&A: São Paulo, 2001.

HALL, Stuart. *Que “Negro” é esse na cultura negra?* In: *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.

HEIDRICH, Álvaro Luiz. *A abordagem territorial e a noção de representação*. *Anais XVI Encontro Nacional dos Geógrafos Crise, práxis e autonomia: espaços de resistência e de esperanças - Espaço de Socialização de Coletivos*. Porto Alegre, 2010.

JÚNIOR, Lourival Andrade. *“Adorei as almas”: Umbanda, preto velho e escravidão*. In: *XXVII Simpósio Nacional de História*. Natal, RN, 22 a 26 de julho de 2013.

JUNGE, Peter (org.) *Arte da África*. Centro Cultural Banco do Brasil, Rio de Janeiro, 2004.

KARASCH, Mary C. *A vida dos escravos no Rio de Janeiro (1808-1850)*. São Paulo: Companhia das letras, 2000.

KOSELLECK, Reinhart. *Uma história dos conceitos: problemas teóricos e práticos*. Estudos Históricos. Rio de Janeiro, vol. R, n. 10, 1992.

LARA, Silva; PACHECO, Gustavo (orgs.) *Memória do jongo: as gravações históricas de Stanley J. Stein*. Vassouras, 1949. Rio de Janeiro: Folha Seca; Campinas, SP: CECULT, 2007.

LIMA, Bentto. *Malungo: decodificação da Umbanda*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.

LOPES, Aline Caldeira. *Marambaia: Processo Social e Direito*. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais). Rio de Janeiro: Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (CPDA/UFRRJ), 2010.

MAGALHÃES, A. S.; FÉRES-CARNEIRO, T. *Transmissão psíquica geracional na contemporaneidade*. Psicologia em Revista, 10(16), 2004.

MALHEIROS, Marcia. *Terra da Cesárea, terra solta e terra de negócio: a comunidade de Sobara no processo de identificação e delimitação de territórios quilombolas no Rio de Janeiro*. In: O'DWYER, Eliane, op. Cit, 2012

MAMIGONIAN, Beatriz. *Africanos livres: a abolição de tráfico de escravos no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. 2 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

MARTINHO, Lenira Menezes; GORENSTEIN, Riva. *Negociantes e Caixeiros na Sociedade da Independência*. Coleção Biblioteca Carioca, v. 24. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, Turismo e Esportes, Divisão e Editoração, 1993.

MATTOS, Hebe. *"Remanescentes das comunidades de quilombos": memória do cativo e políticas públicas de reparação no Brasil*. In: Revista USP, São Paulo, n° 68, p.104-111, dezembro-fevereiro, 2005-2006.

MATTOS, Hebe; RIOS, Ana Lugão. *Memórias do cativo: família, trabalho e cidadania no pós-abolição*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

MATTOS, Hebe; ABREU, Martha (orgs.) *Pelos Caminhos do Jongo e do Caxambu*. História, Memória e Patrimônio. Niterói: UFF/NEAMI, 2009.

MATTOS, Ilmar R. de. *O lavrador e o construtor: o Visconde do Uruguai e a construção do Estado Imperial*. In: PRADO, Maria Emília (Org.). O Estado como vocação ideias e práticas políticas no Brasil oitocentista. Rio de Janeiro: Access, 1999.

MENDONÇA, Antônio; VELASQUES F., Procoro. *Introdução ao protestantismo no Brasil*. São Paulo: Loyola. 1990.

MINTZ, Sidney W.; PRICE, Richard. *O Nascimento da Cultura Afro-Americana: uma perspectiva antropológica*. RJ: Pallas/Universidade Cândido Mendes, 2003.

MONTES, Maria Luíca. *As figuras do sagrado: entre o público e o privado na religiosidade brasileira*. São Paulo: Claro Enigma, 2012.

MOTTA, Márcia. *Brecha negra em livro branco: artigo 68, remanescentes de quilombo e grilagens no Brasil*. In: Usos do passado – XII Encontro Regional de História – ANPUH – RJ, 2006.

MOTT, Luiz. "O calundu angola de Luzia Pinta: Sabará, 1739": in Revista IAC, Ouro Preto, v. 2, n. 11 e 2/1994.

NEQUETE, Lenine. "Estudos sobre a vigência da lei de 7 de novembro de 1831". In: Escravos e Magistrados no 2º Reinado: aplicação da Lei 2040 de 28 de novembro de 1871. Brasília: Fundação Portella, 1988.

O'DWYER, Eliane Cantarino(org.). *O fazer antropológico e o reconhecimento de direitos constitucionais: o caso das terras de quilombo no Estado do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: E-papers, 2012.

OLIVEIRA, Anderson. *Devoção negra: santos pretos e catequese no Brasil colonial*. Rio de Janeiro: Quartet: Faperj. 2008.

OLIVEIRA, Marco Davi. *A religião mais negra do Brasil: por que os negros fazem opção pelo pentecostalismo?* Viçosa, MG: Ultimato, 2015.

ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro: umbanda e sociedade brasileira*. São Paulo: Brasiliense, 2009.

PARÉS, Nicolau. *A formação do candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia*. 2ª. Ed. Campinas, SP: Ed da Unicamp, 2007.

PENTEADO, Wilson Rogério Júnior. *Jongueiros do Tamandaré: devoção, memória e identidade social no ritual do jongo em Guaratinguetá-SP*. São Paulo: Annablume, 2010.

PEREIRA, Amílcar Araújo. "O mundo negro": a formação do movimento negro contemporâneo no Brasil (1970-1995). Tese (Doutorado em História). Niterói: UFF, 2010.

PEREIRA, Walter Luiz; PESSOA, Thiago Campos. *Silêncios atlânticos: sujeitos e lugares praieiros no tráfico ilegal de africanos para o Sudeste brasileiro (c.1830 – c.1860)*. In: Estudos Históricos Rio de Janeiro, vol 32, nº 66, p. 91-100, janeiro-abril, 2019.

PESSOA, Thiago Campos. *Complexo Souza Breves e o tráfico ilegal de africanos no litoral Sul do Rio de Janeiro*. In: Anais do XXVI Simpósio Nacional de História, Anpuh, São Paulo, julho, 2011.

PINHEIRO, Thaís Rosa. *Turismo étnico e a Construção das Fronteiras étnicas: o caso do Quilombo do Campinho da Independência, Paraty, Rio de Janeiro*. Dissertação (Mestrado em Memória Social) Rio de Janeiro: UNIRIO, 2015.

POLLAK, Michael. *Memória e identidade social*. In: Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol. 5, n. 10, 1992.

PRANDI, Reginaldo. *Raça e Religião*. Novos Estudos, nº 42, julho de 1995.

PRANDI, Reginaldo. *O candomblé e o tempo: concepções de tempo, saber e autoridade da África para as religiões afro-brasileiras*. In: Revista Brasileira de Ciências Sociais. Vol. 16, nº47, São Paulo, 2001.

RAMOS, Arthur. *O negro brasileiro: etnografia religiosa e psicanálise*. 3. Ed. São Paulo: Editora Nacional, 1951.

REINA, Morgane Laure. *Pentecostalismo e questão racial no Brasil: desafios e possibilidades do ser negro na igreja evangélica*. In: PLURAL, Revista do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da USP, São Paulo, v.24.2, 2017.

RODRIGUES, Donizete; GUERREIRO, Tânia. *O pentecostalismo na serra da estrela: Conversão, Batismo e Identidade Religiosa na Assembleia de Deus da Covilhã (Portugal)*. In: OBSERVATÓRIO DA RELIGIÃO. E-ISSN 2358-6087. Volume 2, no. 02, Jul.-Dez. 2015.

ROLIM, Francisco. *Pentecostais no Brasil: uma interpretação sócio-religiosa*. Petrópolis: Vozes, 1985.

ROLIM, Francisco. *O que é Pentecostalismo*. São Paulo: Brasiliense. 1987.

Ruiz Correa, O. B. *O Legado Familiar: a tecelagem grupal da transmissão psíquica*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2000.

RUNYON, Theodore. *A Nova Criação: a teologia de João Wesley hoje*. São Bernardo do Campo, Editeo (Editora da Faculdade de Teologia da Igreja Metodista – Unesp), 2002.

SAMPAIO, Gabriela dos Reis. *Pai Quilombo, o chefe das macumbas do Rio de Janeiro imperial*. Revista Tempo/UFF, Rio de Janeiro, vol. 6, nº11, Jan.-Jun., 2001.

SAMPAIO, Gabriela dos Reis. *Juca Rosa: um pai-de-santo na Corte imperial*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2009.

SEPPIR. *Guia de Políticas Públicas para as comunidades quilombolas*. Programa Brasil Quilombola. Brasília, 2012.

SILVA, Gustavo Augusto Fonseca. *Quilombo São José da Serra*. (Coleção Terras de Quilombos). Rio de Janeiro. Belo Horizonte: FAFICH, 2016.

SILVA, José Santana da. *A comissão pastoral da terra como organizadora política dos trabalhadores rurais*. In: ANPUH – XXIII SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA – Londrina, 2005.

SILVA, Tomaz Tadeu. *A produção social da identidade e diferença*. In: SILVA, Tomaz Tadeu. (org.) *Identidade e diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais*. Petrópolis: Editora Vozes, 2000.

SILVA, Vagner. *Neopentecostalismo e religiões afro-brasileiras: Significados do ataque aos símbolos da herança religiosa africana no Brasil contemporâneo*. In: Mana vol.13 no.1 Rio de Janeiro Apr. 2007.

SILVA, Vagner Gonçalves. *Religião e identidade cultural negra: católicos, afrobrasileiros e neopetencostais*. In: Cadernos de Campo, São Paulo, nº 20, 2011.

SILVA, Vagner Gonçalves. *Religião e identidade cultural negra: afro-brasileiros, católicos e evangélicos*. In: Afro-Ásia, n. 56, 2017.

SLENES, Robert W. “*Malungu, ngoma vem!*”: *África coberta e descoberta no Brasil*. Revista USP, São Paulo, nº 12, p. 48-67, dez. 1991-fev 1992.

SLENES, Robert. “*Eu venho de muito longe, eu venho cavando*”: *jongueiros cumba na senzala centro-africana*. In: LARA, Silvia; PACHECO, Gustavo (orgs.) *Memória do jongo: as gravações históricas de Stanley J. Stein*. Vassouras, 1949. Rio de Janeiro: Folha Seca; Campinas, SP: CECULT, 2007.

SOUSA, Aline. *Tia Maria do Jongo: memórias que ressignificam identidades das atuais lideranças jongueiras do Grupo Jongo da Serrinha*. Dissertação (Mestrado em Filosofia). São Paulo: USP, 2015.

SOUZA, Etiane Caloy Bovkalovski. *Os pentecostais: entre a fé e a política*. In: Revista Brasileira de História. Vol. 22, nº 43, São Paulo, 2002.

SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo e a terra de Santa Cruz*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

SOUZA, Laura de Mello e. *Revisitando o calundu*. In: GORENSTEIN, Lina e CARNEIRO, Maria L. Tucci (Org.). *Ensaio sobre a intolerância: Inquisição, Marranismo e Anti-Semitismo*. São Paulo: Humanitas, 2002.

SOUZA, Marina de Mello e. *Reis negros no Brasil escravista: história da festa de coroação do rei congo*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

SOUZA, Miriam Alves de; FARINA, Renata Neder. *Família Sacopã: identidade quilombola e resistência ao racismo e à especulação imobiliária na Lagoa, Rio de Janeiro*. In: O'DWYER, Eliane Cantarino. *O fazer antropológico e o reconhecimento de direitos constitucionais*. Rio de Janeiro: E-papers, 2012.

SOUZA, Sueli Ribeiro M. *Em diálogo com Deus: a construção de “self” entre as mulheres pentecostais*. 2007. 278 f. Tese (Doutorado em Sociologia)-Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2007.

STEIN, Stanley, *Vassouras: um município brasileiro do café, 180-1900*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1990.

SUBRAHMANYAN, Sanjay. *Impérios em concorrência: Histórias conectadas nos séculos XVI e XVII*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2012.

SYNAN, Vinson (org.) *O século do Espírito Santo: cem anos de avivamento pentecostal e carismático*. (Tradução Judson Canto). São Paulo: Vida, 2009.

THOMPSON, E. P. *A Formação da Classe operária Inglesa*, vol.1. A árvore da liberdade. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

THOMPSON, Paul. *A voz do passado: história oral*. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1992.

THOMPSON, Paul. *História Oral e contemporaneidade*. In: Revista História Oral, 5, 2002.

THOMPSON, E. P. *Costumes em comum*. São Paulo, Companhia das Letras, 2008.

VILLAR, D. “Uma abordagem crítica do conceito de ‘etnicidade’ na obra de Fredrik Barth”. *Mana*, 10 (1), pp. 165-192, 2004.

YABETA, Daniela. *A Capital do comendador: a Auditoria Geral da Marinha no julgamento sobre a liberdade dos africanos apreendidos na Ilha da Marambaia (1851)*. UNIRIO: 2009. (Dissertação de mestrado-PPGH)

### Anexo – Imagens



Dona Uia e Ione do Carmo – Quilombo da Rasa (2017)



Ione e Marcia - Quilombo da Rasa (2018)



Ione e Dona Eva – Quilombo da Rasa (2018)



Elizabeth e Ione – Quilombo Baia Formosa (2018)



Ronaldo dos Santos - Rio de Janeiro (2018)



Nazário Aapino – Quilombo da Rasa (2018)



Januário Garcia e Ione do Carmo - Rio de Janeiro (12/01/2019)