

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo  
PUC-SP

José Antonio Boareto

Os Orixás e o Senhor Jesus na Casa da Mãe-De-Santo  
Análise da construção cultural da Religião no Quilombo Brotas em  
Itatiba- SP

Doutorado em Ciência da Religião

SÃO PAULO

2017

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo

PUC-SP

José Antonio Boareto

Os Orixás e o Senhor Jesus na Casa da Mãe-De-Santo

Análise da construção cultural da Religião no Quilombo Brotas em

Itatiba-SP

Doutorado em Ciência da Religião

Tese apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de Doutor em Ciência da Religião, sob orientação do Prof. Dr. Edin Sued Abumanssur.

SÃO PAULO

2017

Banca Examinadora

---

---

---

---

---

Dedicatória

Aos quilombolas, expressão viva da luta contra o preconceito  
racial.

## RESUMO

Analisar a construção cultural da religião no Quilombo Brotas é o objetivo proposto por este estudo. A partir do espectro interdisciplinar da Ciência da Religião oferecemos uma abordagem a partir das disciplinas de História, Antropologia e Sociologia respectivamente. Contextualizando o Quilombo Brotas historicamente consideramos as historiografias oficiais e aquelas produzidas por eles mesmos por meio da tradição oral. Por tratar-se de um quilombo urbano localizado na periferia da cidade de Itatiba propomos uma perspectiva de análise antropológica do quilombola enquanto sujeito periférico. A etnografia descreve o campo a partir da perspectiva do quilombo localizado na periferia. Fundamentado em Clifford Geertz produzimos nossa interpretação cultural da religião e refletimos acerca da produção etnográfica a partir das discussões em teorias raciais e pós-coloniais de Homi Bhabha e Mary Louise Pratt e filosoficamente a partir da reflexão sobre alteridade em Enrique Dussel. Diante da descrição oferecida no campo, analisamos a situação religiosa no quilombo a partir da teoria durkheimiana procurando através do modelo de análise do sistema totêmico compreender o funcionamento dessa sociedade. Para pensar o urbano utilizamos o conceito de periferia enquanto potencialidade em D'Andrea e o pentecostalismo enquanto cultura da periferia em relação à opção dos pobres e negros em Oliveira e o significado político das comunidades quilombolas para o Movimento Negro enquanto maior expressão da resistência negra. A reflexão acerca da situação religiosa no Quilombo Brotas traz um pertinente questionamento e desafio à realidade de racismo e intolerância religiosa entre os quilombolas por causa do branqueamento (demonização) propiciada pelos pentecostais.

**Palavras-chaves:** Quilombo urbano, pentecostalismo, religião afro-brasileira, catolicismo popular e racismo

## ABSTRACT

Analyzing the cultural construction of religion in Quilombo Brotas is the objective proposed by this study. From the interdisciplinary spectrum of the Science of Religion, we offer an approach from the disciplines of History, Anthropology and Sociology respectively. Contextualizing the Quilombo Brotas historically, we consider the official historiographies and those produced by themselves through the oral tradition. Being an urban quilombo located on the outskirts of the city of Itatiba, we propose a perspective of anthropological analysis of the quilombola as a peripheral subject. Ethnography describes the field from the perspective of the quilombo located on the periphery. Based on Clifford Geertz we produced our cultural interpretation of religion and reflected on ethnographic production from the discussions in racial and postcolonial theories of Homi Bhabha and Mary Louse Pratt and philosophically from the reflection on otherness in Enrique Dussel. Given the description offered in the field, we analyze the religious situation in the quilombo from the Durkheimian theory looking through the model of analysis of the totemic system to understand the functioning of that society. To think of the urban, we use the concept of periphery as potentiality in D'Andrea and Pentecostalism as a culture of the periphery in relation to the option of the poor and black in Oliveira and the political significance of the quilombola communities for the Black Movement as a greater expression of the black resistance. The reflection on the religious situation in Quilombo Brotas brings a pertinent questioning and challenge to the reality of racism and religious intolerance among the quilombolas because of the bleaching (demonization) provided by the Pentecostals.

Keywords: Urban quilombo, pentecostalism, afro-brazilian religion, popular catholicism and racism.

## **AGRADECIMENTOS**

À Diocese de Bragança Paulista, na pessoa de Dom Sérgio Aparecido Colombo pelo apoio e incentivo a vida acadêmica. Aos seminaristas do Seminário Maior Imaculada Conceição pela complacência.

Aos quilombolas por esse tempo de convivência e aprendizado. Em especial agradeço a Ana Maria, Daniela, Patrícia, José Roberto, Jaqueline, Marina, Carlos, Alessandro e Tia Aninha.

À Faculdade de Teologia da PUC-CAMPINAS na pessoa do Côn. Pe. José Luis Araújo e a todo corpo docente e discente de toda universidade.

À minha família na pessoa de minha mãe Marinha e meu irmão Jorge que acompanharam o processo destes estudos.

Ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da PUC-SP na pessoa do Prof. Dr. Edin Sued Abumanssur e a todo corpo docente e discente.

Aos amigos e amigas aos quais agradeço por todo apoio e incentivo.

À CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior) pela concessão da taxa que favoreceu o empreendimento destes estudos.

À FUNDASP (Fundação São Paulo) pela oportunidade em ser bolsista.

# SUMÁRIO

|                                                                                     |           |
|-------------------------------------------------------------------------------------|-----------|
| <b>Introdução.....</b>                                                              | <b>16</b> |
| <b>Capítulo I: O Quilombo Brotas.....</b>                                           | <b>31</b> |
| 1.1. Contextualização histórica.....                                                | 31        |
| 1.1.1. A historiografia oficial de Itatiba.....                                     | 32        |
| 1.1.1.1. Doze famílias.....                                                         | 34        |
| 1.1.1.2. O bairro do Atibaia.....                                                   | 35        |
| 1.1.1.3. Freguesia Nossa Senhora do Belém.....                                      | 37        |
| 1.1.1.4. Vila Nossa Senhora do Belém.....                                           | 40        |
| 1.1.2. A história do Sítio das Brotas.....                                          | 42        |
| 1.1.2.1. As guardiãs da História.....                                               | 45        |
| 1.1.2.2. O Clube Sete de Setembro.....                                              | 49        |
| 1.1.2.3. A tenda de umbanda da Tia Lula.....                                        | 51        |
| 1.1.2.4. Pretos em Itatiba.....                                                     | 53        |
| 1.1.2.5. Rua 29 de Abril.....                                                       | 54        |
| 1.1.2.6. O batuque do Brotas.....                                                   | 57        |
| 1.1.2.7. O reconhecimento e a titulação do sítio das Brotas em Quilombo Brotas..... | 59        |
| 1.1.2.8. Identidade no Quilombo Brotas.....                                         | 60        |
| 1.2. Construindo o território no Quilombo Brotas.....                               | 64        |
| 1.2.1. O território quilombola.....                                                 | 66        |
| 1.2.2. O Jardim Santa Filomena.....                                                 | 68        |
| 1.2.3. A Periferia.....                                                             | 73        |
| 1.2.3.1. O Quilombo na periferia de Itatiba.....                                    | 81        |
| 1.2.4. O movimento negro contemporâneo.....                                         | 91        |
| 1.2.4.1. O movimento negro e o mito da democracia racial.....                       | 93        |

|                                                                   |            |
|-------------------------------------------------------------------|------------|
| 1.2.4.2. A resistência negra.....                                 | 99         |
| 1.2.4.3. Racismo e raça.....                                      | 112        |
| <b>Capítulo II: O “estar lá” no Quilombo Brotas.....</b>          | <b>118</b> |
| 2.1. O cenário da escrita.....                                    | 128        |
| 2.1.1. Religião como sistema cultural.....                        | 130        |
| 2.1.2. O cotidiano e as relações no Quilombo.....                 | 132        |
| 2.1.2.1. Narrativas.....                                          | 133        |
| 2.1.2.2. O questionário.....                                      | 142        |
| 2.1.2.3. Rituais e religiosidades.....                            | 152        |
| 2.1.2.4. A conversão de Tia Lula.....                             | 164        |
| 2.1.2.5. A voz dos quilombolas.....                               | 166        |
| 2.1.2.6. Um padre no Quilombo Brotas.....                         | 172        |
| 2.2. O “estar aqui” e a etnografia.....                           | 177        |
| 2.2.1. Abertura a alteridade.....                                 | 181        |
| 2.2.2. Ouvir a palavra do outro.....                              | 183        |
| 2.2.3. Olhar o outro.....                                         | 184        |
| <b>Capítulo III: A situação religiosa no Quilombo Brotas.....</b> | <b>208</b> |
| 3.1. Primeiras impressões.....                                    | 208        |
| 3.1.1. Tia Lula não trancada a chave.....                         | 213        |
| 3.1.2. O gueto Brotas.....                                        | 220        |
| 3.2. Os quilombolas da periferia.....                             | 227        |
| 3.2.1. Congregação Brotas.....                                    | 230        |
| 3.2.2. Os Orixás e o Senhor Jesus na Casa da Mãe-de-Santo.....    | 240        |
| 3.2.3. Quilombo, periferia e cultura negra.....                   | 249        |
| 3.3. A terra é o elo do Quilombo Brotas.....                      | 252        |

|                                                                 |            |
|-----------------------------------------------------------------|------------|
| 3.3.1. Uma leitura do Quilombo em chave durkheimiana.....       | 254        |
| 3.3.1.1. O totem durkheimiano e o território quilombola.....    | 256        |
| 3.3.1.2. A fratria durkheimiana e a Congregação Brotas.....     | 266        |
| 3.4. Tornar-se negro quilombola periférico.....                 | 273        |
| 3.4.1. Racismo e intolerância religiosa no Quilombo Brotas..... | 277        |
| <b>Conclusão.....</b>                                           | <b>284</b> |
| <b>Bibliografia.....</b>                                        | <b>294</b> |

# LISTA DE FIGURAS

## Capítulo I: O Quilombo Brotas

Figura 01: Baú do Quilombo

Fonte: [www.google.com.br/quilombobrotas](http://www.google.com.br/quilombobrotas) Acesso em: 10 maio 2016.

Figura 02: Tenda da Tia Lula

Fonte: [www.google.com.br/quilombobrotas](http://www.google.com.br/quilombobrotas) Acesso em: 10 maio 2016.

Figura 03: Visão área do Google Maps (Localização do Quilombo)

Fonte: [www.google.com.br/quilombobrotas](http://www.google.com.br/quilombobrotas) Acesso em: 10 maio 2016

Figura 04: Portão antigo de entrada

Fonte: [www.grafrilhas.com.br/coletivo](http://www.grafrilhas.com.br/coletivo) Acesso em: 10 maio 2016

Figura 05: Portão atual

Fonte: [www.grafrilhas.com.br/coletivo](http://www.grafrilhas.com.br/coletivo) Acesso em: 10 maio 2016

Figura 06: Homenagem as mulheres

Fonte: [www.grafrilhas.com.br/coletivo](http://www.grafrilhas.com.br/coletivo) Acesso em: 10 maio 2016

Figura 07: Guardiões

Fonte: [www.grafrilhas.com.br/coletivo](http://www.grafrilhas.com.br/coletivo) Acesso em: 10 maio 2016

## Capítulo II: O “estar lá” no Quilombo Brotas

Gráfico 01: Famílias quilombolas

Gráfico 02: Famílias do Quilombo e Questionário

Gráfico 03: Vida religiosa

Gráfico 04: Vida religiosa

Gráfico 05: Mudança de religião

Foto 01: Festa “Amigos do Axé”

Foto 02: Eu e Ana Maria no Quilombo

Foto 03: Bicicleta

Foto 04: Brinquedo

Foto 05: Frente da casa de Tia Lula

Foto 06: Macaca com filhote

Foto 07: Casa protegida pelos guardiões

Foto 08: Manto de Nossa Senhora Aparecida

Foto 09: Passagem de entrada para a tenda da Tia Lula

Foto 10: Frente da tenda da Tia Lula

Foto 11: Bomba d'água

Foto 12: Espaço interno da tenda da Tia Lula

Foto 13: Espaço interno da tenda da Tia Lula

Foto 14: Espaço interno da tenda da Tia Lula

Foto 15: Espaço interno da tenda da Tia Lula

Foto 16: Espaço interno da casa da Tia Lula

Foto 17: Espaço interno da casa da Tia Lula

Foto 18: Espaço interno da casa da Tia Lula

Foto 19: Espaço interno da casa da Tia Lula

Foto 20: Antiga geladeira

Foto 21: Antiga máquina de costura

Foto 22: Espaço interno da casa da Tia Lula

Foto 23: Caminho que leva a tenda da Tia Lula

Foto 24: Casa de família

Foto 25: Entrada do Quilombo

Foto 26: Entrada do Quilombo

Foto 27: Entrada do Quilombo

Foto 28: Entrada do Quilombo

Foto 29: Placa informando a titulação da terra pelo ITESP

Foto 30: Campinho do Quilombo

Foto 31: Congregação Brotas

Foto 32: Espaço interno da Congregação Brotas

Foto 33: Espaço da Associação Cultural Quilombo Brotas

Foto 34: Espaço da Associação Cultural Quilombo Brotas

Foto 35: Cozinha da Vó Amélia

Foto 36: Cozinha da Vó Amélia

Foto 37: Espaço externo da Cozinha da Vó Amélia

Foto 38: Visão parcial do Quilombo

Foto 39: Visão parcial do Quilombo

Foto 40: Visão parcial do Quilombo

Foto 41: Visão parcial do Quilombo

Foto 42: Casas de famílias

Foto 43: Casa de família

Foto 44: Casa de família

### **Capítulo III: A situação religiosa no Quilombo Brotas**

Foto 01: Baú

Foto 02: Portão de entrada

Foto 03: Capa do livro didático da rede municipal de educação de Itatiba-SP.

***(...) Há pessoas que são mais próximas e outras menos. Há pessoas que nem tem noção de um Quilombo em Itatiba. Mas uma coisa que sempre esteve presente é o preconceito.***

**José Roberto Barbosa**

## INTRODUÇÃO

A partir de uma notícia em uma revista, nossa curiosidade foi aguçada e então começamos a procurar maiores informações a respeito do Quilombo Brotas na cidade de Itatiba (SP).

A notícia informava que estava havendo uma situação de conflito no Quilombo. Famílias quilombolas tinham se convertido a religião evangélica e não tinham mais a mesma relação com a religião anterior.

O que antes era o universo de sentido atribuído a esses quilombolas nada representava. Imagens que antes eram formas de entrar em contato com os seus Orixás agora estavam postos em uma caixa de papelão esperando algum destino.

Esta informação nos chamou a atenção para o que estava acontecendo no Quilombo.

Foi então que propusemos como estudo, fazer uma pesquisa de campo, estar lá no Quilombo, ter uma experiência mais próxima, e assim, oferecer uma contribuição a Ciência da Religião e também a própria comunidade a respeito de sua situação religiosa.

A partir da perspectiva da Ciência da Religião em seu espectro interdisciplinar assim dividimos nosso trabalho. O primeiro capítulo com uma fundamentação mais histórica, o segundo capítulo antropológico e o terceiro sociológico.

No primeiro capítulo oferecemos uma contextualização da história do Quilombo Brotas dentro a partir do contexto histórico de Itatiba e de sua relação com a cidade de Jundiáí, como também o Estado de São Paulo e mesmo toda uma perspectiva de uma historiografia pela ótica dos negros.

Anterior a história da compra do sítio, muitas histórias se cruzam, e entre elas a fundação de Itatiba. Existe uma historiografia oficial que reconhece que Itatiba nasceu de alguns fugitivos que vieram de Piracaia e lá começaram o aldeamento.

Outra perspectiva é que foram mesmo fugitivos, mas estes eram negros que fugiram de fazendas oriundas de Campinas ou Jundiáí e que estabelecidos ali na região das Brotas, ali teriam se organizado em quilombo.

A historiografia oficial não fala dos negros, nem considera a possibilidade da existência de um quilombo. Entretanto, não como negar a escravidão como realidade de Itatiba no período colonial.

Itatiba, antes bairro do Atibaia, primeiro capela curada, depois freguesia e por fim consegue o título de Vila se desmembrando da Vila de Jundiahhy e então emancipada torna-se município.

Padre Lima abolicionista colabora com o processo de libertação dos escravos e então através deste movimento favorece-se a alforria de muitos negros antes mesmo da Lei Áurea.

A história do Quilombo Brotas ou antes Sítio das Brotas está relacionada com este contexto mais amplo. Isaac e Emília através de uma rede de relações

quilombolas vêm morar no sítio das Brotas e então entram em acordo com o proprietário de terras para comprar o sítio.

O proprietário aceita e então através do trabalho pesado na roça eles iam conseguindo o dinheiro para comprar o sítio. O que arrecadavam colocavam num baú.

Duas famílias vão morar no sítio. Barbosa e Lima. A cultura africana é comunicada geração após geração via tradição oral. Estas famílias serão responsáveis por algumas iniciativas no município de Itatiba, como o Clube Sete de Setembro que era um Club Social dos Negros.

Praticamente o carnaval em Itatiba começa com as famílias do Sítio das Brotas. Eles trazem para a cidade a escola de samba. Estavam ligados à religião católica através da festa de São Benedito por meio da irmandade dos pretos, essas reuniões aconteciam na Igreja do Rosário.

A música e a dança, como a roda de jongo, eram típicas no sítio, como também o samba de bumbo ou umbigada. O samba rural paulista, assim chamado, nascia no meio da labuta do negro no tempo da escravidão.

A tenda da Tia Lula começou os trabalhos no sítio em 1950, na década de 60 e 70 era conhecida na cidade. Os serviços religiosos prestados eram por meio da umbanda.

Passado o tempo, Tia Lula falece e então são alertados sobre a possibilidade de desapropriação por falta de pagamento de imposto. Ao buscar informações de como proceder, a ONG Pró-Cidadania acaba por se interessar na história do sítio.

Quando buscam reconhecimento como território quilombola conseguem facilmente. O Instituto de Terras de São Paulo, órgão do governo do Estado, reconhece a titulação em 2004.

O ser quilombola configura uma nova identidade. Este processo trouxe um maior reconhecimento da população negra de Itatiba e consequentemente expôs o preconceito racial da cidade.

A identidade territorial quilombola é resistência. Em relação a sua localização espacial e geográfica, ela se encontra ao lado de um bairro de classe média e próxima a média alta.

É um quilombo urbano com toda complexidade que a cidade oferece, isto é, ela encontra-se na periferia da cidade em relação ao centro não somente geograficamente também existencialmente.

Em relação a cidade vive um processo de transculturação, zona de contato, onde as relações são híbridas. E assim precisa reajustar a própria cultura tradicional à nova cultura urbana.

Desde 1970 podemos falar de Movimento Negro enquanto organização social que luta contra o racismo e por melhores condições de vida para a população negra.

Existem movimentos negros desde o período escravista fundados na tradição quilombola e outros no movimento abolicionista como Luis Gama e também no início do século XX através de clubes, irmandades religiosas e associações.

Duas formas de compreender o movimento negro. O primeiro de caráter estrito foi fundado em 1931 através da Frente Negra Brasileira que procura combater o mito da democracia racial, enquanto o segundo de caráter amplo pode ser compreendido a partir da sociedade como um todo que assume a luta da autodefesa da população negra.

Outra característica do Movimento Negro será o de se aproximar da esquerda que se opunham ao regime vigente na década de 1970. Na história de luta contra a escravidão, alguns momentos são importantes.

A Lei Feijó de 1831 com a sua abolição dos negros que chegassem ao Brasil a partir de 07 de novembro de 1831. A Lei Eusébio de Queiroz de 1850 que proibia o comércio de escravos no Brasil.

Em 1871 a “Lei do Ventre Livre” para todos os filhos de escravos nascidos a partir de 28 de setembro. Em 1885 a “Lei dos Sexagenários” que libertava os escravos com mais de sessenta e cinco anos de idade.

Em 1888 a “Lei Áurea” pôs fim ao sofrimento de milhares de negros. Após a abolição o Brasil incentiva a imigração européia, garantindo vantagens, sobretudo a quem viesse se instalar no Sudeste e no Sul.

Esse processo foi chamado de branqueamento, a tentativa de clarear a população brasileira, uma espécie de projeto de eugênico nacional.

A resistência negra precisa ser compreendida como a luta quilombola. Os primeiros registros de resistência são de 1575. A campanha de Palmares como também o movimento abolicionista foram fundamentais para serem aplicadas as leis que vieram a culminar na abolição.

O modelo escravista dá lugar ao modelo capitalista. Neste modelo o Estado Burguês é pensado a partir de classes dominantes sobre o proletariado formado em sua maioria pelos negros.

O Estado regido por leis de mercado provoca desvalorização e perdas dos setores trabalhistas e sociais, afetando não somente a classe burguesa mas principalmente contribui para a divisão e exclusão social dos negros, mulheres, jovens e crianças.

A diferença deste novo modelo econômico para o feudal está em relação aos direitos. A própria comunidade negra se envolve em movimentos em prol das políticas públicas e mesmo combate contra o racismo e discriminação racial.

O presidente Fernando Henrique Cardoso no dia 21 de março de 2003 criou o SEPPIR/PR (Secretaria de Políticas Públicas de Promoção da Igualdade Racial da Presidência da República) órgão criado para coordenar e articular diretrizes e políticas para a promoção da igualdade racial e a proteção de direitos de grupos étnicos-raciais, com ênfase na população negra.

Ao falar de raça é preciso considerar que usamos o termo enquanto conceito na perspectiva do fenômeno social, pois historicamente, a discriminação racial é uma realidade da sociedade brasileira.

A organização do quilombo está ligada ao movimento negro contemporâneo. Hoje lutar por terra quilombola é o maior esforço político do movimento.

Através de encontros, assembléias, congressos, os quilombolas se reúnem para juntos vivenciar um momento para estarem reforçando os laços entre si e fortalecendo a luta quilombola

No segundo capítulo iremos narrar a experiência de estar lá no Quilombo. O cientista da religião não pode perder de vista a totalidade da religião pesquisada. A tarefa é descrever e analisar o fenômeno religioso.

Para melhor descrever o fenômeno e analisá-lo propomos um trabalho etnográfico. O trabalho do etnógrafo é estar lá e escrever, o antropólogo vai a lugares e volta de lá com informações a comunidade especializada através de textos simples e despretensiosos.

Em nossa pesquisa procuramos estudar não uma comunidade quilombola, mas na comunidade quilombola. O conteúdo da análise de um estudo etnográfico está no fluxo, nas conexões de uma comunidade religiosa, do campo, com a realidade, em suas relações com os elementos sociais e culturais.

São ferramentas necessárias para visualizar o campo, fazer perguntas, observar fatos, desde que não fechem a intuição do pesquisador para o novo. Deve estar atento a tudo até mesmo as posturas mais “desprezíveis”, teoria e abertura devem andar juntas.

A intenção do texto etnográfico é o de esclarecer o que acontece no campo, tornar o campo mais compreensível. O texto não tem a intenção de narrar o acontecimento bruto, mas somente de “descrever” o que foi possível através dos informantes e da imersão em campo.

No trabalho de pesquisa e redação do texto, explicação e compreensão não precisam ser vistas como pólos opostos, ao contrário, pois são estágios distintos do conhecimento que se complementam dialeticamente.

No processo dialógico do pesquisador em campo, importa tentar captar as emoções do outro, ainda que sob o limite da alteridade e da impossibilidade de ser o outro e de sentir como o outro.

Buscar explicar e compreender os processos de interculturalidade presentes na comunidade quilombola em questão a partir de pensar a diferença cultural como processo de negociação que implica em reconhecer que impomos ao outro os nossos códigos culturais, característica básica da racionalidade colonizadora.

Narrar o estar lá pede o exercício de elaborar o cenário da escrita, a forma como irá ser apresentado o material recolhido, a “descrição” da etnografia realizada.

A descrição está apresentada a partir da seguinte ordem de recolhimento das informações: o cenário da escrita, religião como sistema cultural, o cotidiano e as relações no Quilombo, Narrativas, O questionário, Rituais e religiosidades, A conversão de Tia Lula, A voz dos quilombolas, Um padre no Quilombo Brotas.

Feito a descrição do “estar lá” no Quilombo captando a construção cultural da religião em relação a toda teia de significados comporta este sistema, oferecemos uma reflexão sobre os desafios que nos são colocados sobre como o nosso olhar captura o outro, através das anotações recolhidas

pretendemos problematizar os desafios de fugir de um modelo de explicação e compreensão da lógica binária colonizador / colonizado.

Nossa intenção foi trazer todas as informações recolhidas durante o “estar lá ‘ no Quilombo para que assim pudesse com todo o risco de fazer uma etnografia, que embora não seja neutra, e traga minha forma de olhar o Quilombo, este olhar não fosse tão imperial.

O “estar lá no Quilombo Brotas e agora o “estar aqui” e ainda “escrever aqui” demonstra que a etnografia foi um convite a abrir-se à alteridade. O estar no campo não tem somente uma implicação objetiva mas também subjetiva. É impossível ser tão neutro.

A alteridade só é possível a partir da liberdade, isto é, o outro só é outro quando consegue fugir do sistema, ao contrário, ele não é livre funcional, não é o outro, mas é profissional, parte de um sistema, de uma estrutura.

O intuito deste capítulo é oferecer uma etnografia que não seja um instrumento de dominação e redução do outro a um objeto do sistema e muito menos ser apenas um objeto de reflexão da Razão.

Procuramos através da pesquisa de campo apresentar uma aproximação do que vimos, ouvimos e experimentamos. Os quilombolas nos convidam a repensar as relações binárias entre colonizador e colonizado e mesmo feitor e escravo.

Olhar o outro é “capturá-lo”, e neste sentido, através do exercício de aproximação e ao mesmo tempo de distanciamento e na tentativa de

reconhecer o outro como outro, fizemos algumas fotografias que revelam nossa maneira de como olhamos o Quilombo nesta interação possibilitada.

Nosso intuito não é impor as categorias de análise mas buscar a contribuição do que a ciência produziu para numa perspectiva de diálogo com a cultura e oferecer pistas para uma reflexão que seja algum contributo junto a comunidade quilombola.

No terceiro capítulo procuramos a partir dos referenciais teóricos, compreender a perspectiva macro as dinâmicas sociais que envolvem o processo da construção cultural da religião no Quilombo Brotas.

Primeiramente fazemos menção a um artigo que produzimos intitulado “Tia Lula trancada a chave”, a partir de uma leitura bastiana, onde afirmávamos que o terreiro trancado desde do falecimento da Tia Lula significa a cultura tradicional que ali foi trancada (tentativa de domesticar o sagrado) e com a conversão da maioria quilombola em pentecostal então havia ali uma disputa.

Entretanto, o campo revelou-nos que a realidade é bem diferente. O terreiro está trancado mas a Tia Lula não. A relação direta da Tenda com a Tia Lula fazia sentido enquanto ela não havia convertido à pentecostal.

O respeito a Tia Lula ligada a tradição oral oferece uma trégua a comunidade quilombola, pois, embora haja atividades religiosas umbandistas não se usa o espaço da tenda.

Localizando o Quilombo na cidade de Itatiba como um bairro periférico em relação ao centro e mesmo diante do seu entorno sendo marginalizado, pensamos o *Quilombo* como um gueto.

Novas perspectivas de análise existem hoje sobre o que significa periferia e sujeito periférico. Antes a periferia estava associada à pobreza e violência, após 1990, além da associação à pobreza e violência também um lugar de potencialidade por meio da cultura e resistência.

O Quilombo Brotas no seu gueto e estando na periferia resiste com sua *potencialidade* às diversas possibilidades que lhe são oferecidas e sendo portadores de potência e força.

Ressaltamos neste processo de construção cultural que é transcultural e híbrido como já afirmamos, e não de modo uniforme mas considerando a própria complexidade que a comporta quilombo e periferia se complementam e se diferenciam fazendo sentir diante das escolhas religiosas dos quilombolas.

Através da situação de cura e conversão de quilombolas a igreja pentecostal adentra o Quilombo e novas conversões ocorrem. O pentecostalismo é uma cultura da periferia e no Quilombo Brotas ele é expressão da sua *potencialidade gospel*.

O *gospel* como cultura periférica revela-se como *potencialidade*. Nos seus cantos podemos reconhecer o quanto a realidade dos pobres e dos negros está aí ressignificada.

O pobres e os negros optaram pelo pentecostalismo pois encontram um espaço de solidariedade e empoderamento que não havia na década de 60 no Brasil.

Contudo a potencialidade da periferia como também a gospel tem um aspecto ambivalente ao mesmo tempo empodera mas também pode ser cooptado pelo mercado e este também pode ser o religioso.

No Quilombo a religião tornou-se um elemento de conflito e entre os quilombolas existe uma relação cordial. A conversão de Tia Lula encerra as possibilidades de que seja a tradição oral quem mantenha uma possível coesão que está mais para cordialidade entre os próprios quilombolas.

Cordialidade que se demonstra como tolerância em relação aos próprios moradores mas que de forma velada alimentam uma intolerância religiosa para os que assumem serem umbandistas e católicos.

Salvaguardando o aspecto próprio da intolerância religiosa que é alimentada através dos cultos e mesmo frentes de evangelização dentro e fora do Quilombo, podemos buscar outros elementos que podem favorecer o que seja mais importante e fundamental defender, na nossa perspectiva, ao que diz respeito à resistência.

A resistência que é potencializada na periferia em que se encontra o quilombola urbano deve encontrar o elo de comunhão e mesmo coesão na própria terra ou mesmo na própria concepção do que pode entender do que seja quilombo.

Durkheim com seu sistema totêmico no seu estudo sobre as formas elementares da vida religiosa pode nos ajudar a compreender que o “totem” desse Quilombo não é a religião e nem mesmo está em torno da Tenda da Tia Lula que poderia se demonstrar como o símbolo do elo desta comunidade

quilombola, mas que não o é mais, desde a conversão ao pentecostalismo pela maioria quilombola inclusive ela.

O território quilombola Brotas é urbano e expressão da resistência cultural manifestado pelo seu caráter periférico e ser da periferia a qual se manifesta como potencialidade, embora em condição ambivalente, e do qual o pentecostalismo oferece sua contribuição fazendo a mediação necessária do mundo rural tradicional para o modo de vida urbana moderna.

Iremos apresentar as concepções da análise do totem em Durkheim e ao mesmo tempo ir aplicando a nossa percepção da terra como religião, ou melhor, o elemento gerador de coesão e comunhão no Quilombo Brotas.

Durkheim também irá nos oferecer uma importante contribuição para pensar o fenômeno religioso encontrado no Quilombo Brotas em chave de sagrado e profano.

A religião na perspectiva do sistema totêmico durkheiminiano é o Quilombo.

Estão unidos por laços familiares através da tradição oral contam as histórias da compra do sítio pelos antepassados. Possui nome e emblema e o seu significado está relacionado com aldeia, união, acampamento, lugar pra morar, enfim, residência familiar.

Quanto sua marca totêmica é a própria tradição oral que também se demonstra como saberes (fazeres) e memória. O baú é a memória oficial celebrativa e também a representação material do quilombo e sob esse aspecto desempenha um papel religioso.

Dentro da perspectiva durkheimiana do sagrado e profano, na perspectiva do clã pentecostal, então umbandistas e católicos são profanos, pois em relação ao totem sagrado (Senhor Jesus) os Orixás são o profano.

O elo promotor de comunhão no Quilombo é o próprio quilombo e que em relação às fratrias existentes, o clã pentecostal formado por laços particulares de fraternidade, estabelece uma relação de subordinação com as fratrias umbandista e católica que são primitivas.

O clã pentecostal se fortalece no território e por isso mesmo resistem mais sem maiores dispersão das próprias forças e com uma moral que aproxima da vida moderna urbana marcando profundamente suas vidas como quilombolas urbanos pentecostais periféricos na periferia.

Ser negro é ser quilombola e periférico, no caso do Quilombo Brotas, pentecostal e comprometido junto ao Movimento Negro. Lutar contra o Racismo que nas falas aparece como “preconceito” é o modo legal de garantir os direitos sociais, acesso como à educação e saúde.

Lutar para tornar-se negro quilombola periférico enfrentando o combate com o branqueamento que se mostra como um mito da democracia racial expresso através do racismo que no Brasil é negado mas que se afirma toda vez que o negro é inferiorizado e desqualificado, ferido na sua dignidade e posto à margem por causa de sua cor.

Finalizando nosso estudo ofereceremos uma contribuição para pensar o pentecostalismo em sua relação com o sagrado e o profano, santificação e demonização, em relação ao racismo no que diz respeito à intolerância religiosa.

Combater o racismo e a intolerância religiosa no Quilombo Brotas não se dará diretamente por meio de uma conscientização a Congregação Brotas de que estão promovendo o que procuram combater, mas através da convocação dos quilombolas para participarem das assembléias para tratarem a respeito do Quilombo.

Fazer coexistir os diversos grupos em prol do projeto comum que é lutar pelo Quilombo é o fundamental. Embora modernos e periféricos podem ainda atualizar a tradição oral e fazer história continuando a luta pela liberdade e resistindo contra o branqueamento em toda forma de tentativa de cooptar a força quilombola da qual o pentecostalismo é uma expressão.

# **CAPÍTULO I**

## **O QUILOMBO BROTAS**

Pretendemos com este capítulo apresentar o processo histórico de reconhecimento do Quilombo Brotas. Abordaremos três aspectos fundamentais: 1. Contextualização histórica. 2. O reconhecimento e a titulação do sítio das Brotas em Quilombo Brotas e 3. O movimento negro contemporâneo

A partir da referência do relatório técnico-científico elaborado pelo ITESP (Instituto de terras de São Paulo) ofereceremos uma interpretação histórica sobre o processo que veio a culminar no reconhecimento do território como quilombola.

Diante da particularidade de tratar-se de um quilombo urbano oferecemos uma leitura a partir da compreensão de estar na periferia em relação ao centro.

Demonstraremos a luta quilombola como expressão política do movimento negro contemporâneo. Conquistar um território é lutar pela terra e ao mesmo tempo uma possibilidade de elaborar sua identidade.

### **1.1 .Contextualização histórica**

A antropóloga Scalli<sup>1</sup> ao elaborar o Relatório Técnico Científico a respeito do Quilombo Brotas, retoma a história dos “fugitivos” de Piracaia. Para ela, o que chamou a atenção ao estar pesquisando sobre a história de Itatiba é que os historiadores concentrem sua atenção à data de fundação do município sem se preocuparem quem eram os tais “fugitivos”, os primeiros moradores. (SCALLI, 2004, p. 23-24)

Ao invés de criminosos de Piracaia ela levanta a hipótese de que possam ser escravos fugidos. E para isto se baseia nos estudos de diversos autores que afirmam a existência de negros aquilombados<sup>2</sup> na região de Jundiaí desde o século XVIII.

Pretendemos apresentar a historiografia oficial como também a história do Sítio Brotas e demonstrar que a hipótese que oferece Scalli deve ser considerada.

#### **1.1.1. A historiografia oficial de Itatiba**

A mais antiga explicação sobre as origens de Itatiba foi dada por Eugênio Joly em 1876, um grande estudioso e interessado pela história da cidade. Naquele ano ele publicou um estudo chamado “Notícia Histórica sobre o município de Bethlém de Jundiahy”.no Almanaque Literário Paulista.

---

<sup>1</sup> Possui graduação em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo(1993) e mestrado em Mestrado em Ciências Sociais: Antropologia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo(1998). Atualmente é Antropóloga do Fundação Instituto de Terras do Estado de São Paulo. Atuando principalmente nos seguintes temas:quilombo, território, praticas discursivas.

<sup>2</sup> Aquilombados: reunidos nos quilombos. Estudos mostram que, além da população negra, outros grupos contrários ao sistema escravista se reuniam nos quilombos, por exemplo, indígenas e brancos.

Ele divulga a versão de que Itatiba teria sido “fundada” por fugitivos da cadeia de Piracaia pelos idos de 1804. Segundo o autor, aqueles criminosos teriam descido o rio Atibaia e aportado em terras que, posteriormente, formariam o futuro município de Itatiba.

Há setenta anos, mais ou menos, que o território do município de Belém, coberto de matas virgens e sombrias florestas, era ainda desconhecido. Segundo antigas tradições, alguns criminosos foragidos de Santo Antonio da Cachoeira, onde eram perseguidos pela justiça, foram os primeiros que penetraram nessas matas, e estabeleceram a primeira arranhação. (JOLY, 1875).

Segundo o historiador Luis Soares de Camargo<sup>3</sup> esta informação não se sustenta, pois neste ano Piracaia ainda não existia. Novos estudos foram necessários serem feitos e que se aproximam mais da realidade dos fatos.

Itatiba foi fundada no território que pertencia a Jundiaí, nos limites deste município com as antigas Vilas de Atibaia, Bragança e Campinas. Em meados do século XVIII (por volta de 1750 e 1760), esta área ainda não era muito ocupada pelo homem, embora a conheciã.

O rio Atibaia servia para a navegação desde 1700. O Sertão de Jundiaí já estava nos mapas, assim como o Sertão da Manducaia, que hoje abriga os municípios de Morungaba, Bragança e Amparo dentre outros.

A Vila de Jundiaí foi fundada em 1655, Atibaia em 1669, Bragança em 1765 e Campinas em 1772. Os povos de Atibaia e Bragança muito utilizavam os rios Atibaia e Jaguari para deslocar pessoas e mercadorias até Campinas, e adiante até o Tietê através do rio Piracicaba.

---

<sup>3</sup> Estas informações foram fornecidas pelo Museu Histórico Municipal Padre Francisco de Paula Lima.

#### **1.1.1.1. Doze famílias**

Algumas famílias providas de Atibaia e Bragança chegaram ao território onde Itatiba seria fundada. Posteriormente, vieram outras famílias de Jundiaí. O documento mais antigo fala sobre a chegada dos primeiros moradores em 1786.

Naquele ano foi realizado um recenseamento na Vila de Jundiaí, época em que foi constatada a existência de 12 famílias pioneiras que começavam a abrir seus sítios e iniciavam o plantio em suas terras. Conforme este documento que hoje se encontra no Arquivo do Estado de São Paulo, as famílias eram as seguintes:

1. Cabo João Rodrigues da Cunha, 41 anos; sua esposa Joana Alves Correa, 39 e os filhos Jacinto, 21; Custódia, 16; Úrsula, 14; Antonio, 12; Clara, 11; João, 8; José, 5; Maria, 2 e Gertrudes com 1 de vida.
2. Antonio Garcia, 30 anos; sua esposa Tereza Lopes, 32; e os filhos Ignácio, 13 anos (mudo); os gêmeos Joana e Salvador com 10 anos, José 6, Antonio 2 e João, com poucos meses de vida, nascido no mesmo ano de 1786.
3. Antonio Joaquim Pereira, 22 anos; sua esposa Joana Pedrosa, 21 e os filhos Joaquim, 3 anos, e José com 1 ano de idade.
4. Antonio Rodrigues Barbosa, 22 anos; sua esposa Antonia Maria, 22 anos e a filha Ana com 1 ano de vida. Esta família trouxe consigo o escravo José, com 45 anos de idade.

5. Antonio de Souza de Almeida, 65 anos; sua esposa Agueda Cardoso, 59 e os filhos Cristina, 23; Gonçalo, 18 e Miguel com 13 anos.
6. Francisco Antonio, 25 anos; sua esposa Ana Garcia, 22; e o filho João, com 1 ano.
7. Francisco Ignácio de Aguiar, 78 anos, viúvo; e o filho João com 28 anos.
8. Ignácio Monteiro, 56 anos; sua esposa Margarida Antunes, 34 e os filhos José, 13 anos, Joaquim, 11; Ignácio, 6; Feliciano, 3 e Manoel, 1.
9. Ignácio Pereira, 27 anos; sua esposa Maria de S. José, 25; e os filhos Maria, 6 anos; Joaquina, 3 e Ana com 1 ano de vida.
10. João Antunes, 36 anos; sua esposa Maria da Mota, 40, e os filhos Ana, 16 anos, Lourenço, 13; Rita, 6 e Gertudres com 4 anos.
11. João Pereira de Almeida, 30 anos; sua esposa Maria Vaz de Lima, 27; e os filhos Luzia, 8 anos e Floriano com 6.
12. Salvador José dos Reis, 60 anos; sua esposa Clara de Souza, 54; e os filhos Ignácio, 20 e Maria, com 12 anos.

#### **1.1.1.2. O bairro do Atibaia**

Estas famílias deram início a um núcleo rural denominado bairro do Atibaia. Bairro rural era o nome dado ao conjunto de sítios e fazendas distantes

dos núcleos urbanos (não havia o que chamamos de cidade). Entretanto as reuniões dessas comunidades rurais eram legitimamente reconhecida pelo governo.

E como um bairro rural da Vila de Jundiaí, Itatiba permaneceu por aproximadamente 44 anos, ou até a sua elevação a condição de Freguesia, em 1830. Nesse período, existiam pequenos sítios e fazendas. A produção estava cada vez mais voltada para o plantio de arroz, feijão, milho e a criação de porcos.

Pouco havia de excedente para a venda no mercado em Campinas, Jundiaí e São Paulo. Era uma agricultura ou economia de subsistência. Esta situação alterou-se.

Nos anos que seguiram a 1786, mais moradores vieram para abrir suas pequenas propriedades. Em 1789, por exemplo, constavam 23 famílias que residiam. Este número aumenta para 42 em 1792.

A fertilidade do solo era algo notável que começou a gerar cobiça. Em 1788, o poderoso Alferes Joaquim da Silva Prado, residente em Jundiaí, pediu as terras do Bairro do Atibaia através de uma sesmaria.

O pedido não foi aceito, disseram os vereadores de Jundiaí:

Sobre a petição do Alferes Joaquim da Silva Prado, para lhe conceder a título de Sesmarias umas terras no bairro do Atibaia, informamos que não é possível atender esse pedido em virtude das terras em causa se acharem ocupadas e cultivadas por vários moradores, onde se encontram arranchados.

Os moradores estavam arranchados, isto é, abrindo os seus sítios e residindo em moradias provisórias, chamadas de ranchos. Em 1792 chega à Itatiba o jundiaiense Antonio Rodrigues da Silva, mais conhecido como Sargentão.

Veio acompanhado da esposa, D. Isidora Maria, mineira, e também seus oito filhos, dois agregados e mais três escravos. E o apelido Sargentão bem lhe cabia, pois era sargento da 6ª Companhia do 1º Regimento de Infantaria e Milícias de Jundiaí.

A importância dele para a história de Itatiba reside no fato dele ter sido o introdutor do culto à Nossa Senhora do Belém, cuja imagem ele havia trazido provavelmente de Minas Gerais.

Instalado no seu sítio no atual bairro do Cruzeiro, o Sargentão construiu uma pequena Capela para a Santa que, a partir de então, passou a ser o centro religioso e social da antiga comunidade do Bairro do Atibaia.

Em 1799 residiam no Bairro do Atibaia 104 famílias. A fama da terra fértil se constatava. O próprio Sargentão, por exemplo, colheu em 1802 cerca de 100 alqueires de milho, seis de feijão, treze de arroz e mais três arrobas de algodão. Além disso, criava porcos e gados que vendia em Jundiaí e São Paulo.

#### **1.1.1.3. Freguesia Nossa Senhora do Belém**

Tempos depois os moradores decidiram construir outra Capela para Nossa Senhora do Belém. Em 1822, uniram-se a Antonio Rodrigues da Silva (o Sargentão) e Raimundo Cardoso de Oliveira que, em conjunto, adquiriram uma grande área onde deveria ser construída uma nova cidade.

No dia 06 de agosto de 1823, a escritura dessas terras era registrada no Cartório de Jundiaí e, foram doadas como Patrimônio da Capela do Belém. E foi nesta área que, a partir de então, foram abertas as primeiras ruas da cidade de Itatiba.

A intenção principal dos moradores era a de transformar o antigo Bairro do Atibaia em Freguesia. Quando um bairro se desenvolvia e ganhava população, os seus moradores podiam pedir a elevação para a categoria de Freguesia.

Para conseguir a elevação precisavam cumprir regras, por exemplo, construir uma igreja e destinar um grande terreno para a constituição da área urbana (ou da cidade propriamente dita).

As freguesias não possuíam autonomia política, uma vez que eram administradas pelas autoridades das Vilas que foram fundadas. Mas, de qualquer forma, as Freguesias estavam numa posição superior à dos bairros, já que eram reconhecidos pelo governo civil e pela Igreja, possuíam limites determinados e uma área urbana (a cidade).

Os antigos itatibenses estavam dispostos a construir a cidade, logo iniciaram a edificação de uma segunda Capela, e agora não mais no bairro do Cruzeiro, mas no largo do Rosário.

Nem esperaram terminar essas obras, em 1825, solicitaram diretamente ao Imperador D. Pedro I que ele transformasse a comunidade em Freguesia. Ele não atendeu rapidamente o pedido dos itatibenses.

D. Pedro I buscou informações a respeito da nova comunidade no bispado de São Paulo. Um dos problemas era a questão dos limites territoriais

que precisavam ser fixados. As cidades e paróquias vizinhas como Atibaia, Bragança, Campinas e mesmo Jundiaí precisavam ser consultadas.

No dia 26 de fevereiro de 1829, o então bispo de São Paulo, D. Manoel Joaquim Gonçalves de Andrade, reconheceu a Capela de Belém e lhe deu provimento como Capela Curada, estabelecendo também os seus limites com as Vilas circunvizinhas<sup>4</sup>.

Ainda não era Freguesia e sim Capela Curada, mas já reconhecida e assim no dia 28 de maio de 1829 ocorreu o primeiro batismo de uma criança na nova Capela.

No dia 09 de dezembro de 1830, o Imperador D. Pedro I finalmente reconhecia a nova comunidade ao assinar o Decreto que criava a Freguesia Nossa Senhora do Belém, no distrito da então Vila de Jundiaí:

#### **Decreto Imperial de 9 de Dezembro de 1830**

Art. 1º Criar-se-hão Freguesias as Capelas de S. João do Rio Claro e N. Sra. das Dores de Tatuíbi, na Vila da Constituição; de Cabreúva e Indaiatuba, na Vila de Itú; de Nossa Senhora do Belém, na Vila de Jundiaí; no bairro dos Silveiras na Vila de Lorena e a de Iporanga na Vila de Apiaí

Art. 2º O governo marcará a cada uma o componente Distrito.

Palácio do Rio de Janeiro em 9 de Dezembro de 1830, 9º da Independência e do Império.

---

<sup>4</sup> Para obter o título de Capela Curada, fundamental para o desenvolvimento das aglomerações urbanas no interior fazia-se necessário que houvesse uma capela onde nela o pároco realizasse regularmente celebrações. Com o aumento do povoado podiam solicitar a Assembléia Provincial a criação de uma Freguesia. Tal condição no século XIX e início do XX demonstram como Governo e Igreja estavam atrelados ao poder.

Com a rubrica de Sua Majestade Imperial

A situação de Freguesia subordinada a Jundiaí permaneceria por mais 27 anos. A relação entre Itatiba e Jundiaí começa a desgastar a partir de 1850, época em que o café é introduzido na cidade. A partir daí aumenta a arrecadação de impostos cujo montante era enviado para Jundiaí.

Os itatibenses não concordavam com esta centralização até porque Jundiaí não fazia retornar a parcela do dinheiro necessário. E Itatiba crescia cada vez mais. A dependência em relação a Jundiaí começa a ser questionada.

#### **1.1.1.4. Vila Nossa Senhora do Belém**

Em 1856 os itatibenses elaboraram um abaixo-assinado e solicitaram que a Freguesia fosse transformada em Vila. O documento foi enviado para a Assembléia Legislativa em São Paulo e foi lida pelos deputados em 18 de abril de 1856.

Quase um ano depois, exatamente no dia 06 de fevereiro de 1857, o deputado Antonio de Queiroz Telles, o Barão de Jundiaí, pressionado pelos itatibenses, dirigiu-se à tribuna da Assembléia e disse:

Senhor Presidente, os habitantes da Freguesia do Belém de Jundiaí representaram no ano passado pedindo que aquela freguesia fosse elevada a Vila. Ora, eu creio que isso não é muito vantajoso a eles; mas como tenho sempre auxiliado aquela localidade, pedindo verbas para a igreja, para as estradas, ect., vou concordar com a vontade de seus habitantes, e por isso apresento este projeto elevando à Vila a Freguesia de Belém: Art. 1º - Fica erecta em Villa a freguesia de N.

Senhora do Bethlém do município de Jundiahy, conservando a mesma denominação e divisas que atualmente tem.

Assinaram esta proposta o próprio Barão de Jundiaí e, também, Antonio de Queiroz Telles Júnior, filho do Barão e futuro Conde de Parnaíba. Este projeto seria definitivamente aprovado alguns dias depois, dando origem à Lei nº 553 de 20 de fevereiro de 1857 que criava a Vila do Belém de Jundiaí:

### **Lei nº 533 de 20 de Fevereiro de 1857**

Art. 1º Fica erecta em Vila a Freguesia de Nossa Senhora do Belém do município de Jundiaí, conservando a mesma denominação e divisas que atualmente tem.

Art. 2º Ficam os seus habitantes obrigados a construir cadeia e casa de câmara à sua custa, para ter lugar o que fica disposto no artigo 1º.

No século XIX uma Villa era o mesmo que Município. A Vila era um município forte, com bastante população e independência política e administrativa, pois tinha direito a ter sua própria Câmara Municipal e vereadores. No território de uma Vila poderiam existir diversos bairros ou freguesias. Em outras palavras, as Vilas eram unidades territoriais que se subdividiam em Bairros e Freguesias.

A partir de 20 de fevereiro, os itatibenses já podiam eleger sua primeira Câmara Municipal, mas o pleito não ocorreu imediatamente, pois antes era preciso escolher os candidatos, como também não existia um prédio para abrigar a Câmara. A escolha dos primeiros vereadores ocorreu somente no dia 07 de Setembro de 1857.

Nessa eleição saíram vereadores os seguintes cidadãos: Francisco de Assis Passos, João Batista Lacerda, Antonio Soares Muniz, Francisco Antonio

de Paula Viana, Eugênio Joly, Antonio Franco de Godoy Pompeu e José Pires de Godoy.

A cerimônia de posse da primeira Câmara ocorreu no consistório da Igreja Matriz no dia 1º de novembro de 1857. O protocolo foi simples: reunidos na igreja, os vereadores recém-eleitos receberam o presidente da Câmara de Jundiáí, Manoel Nóbrega de Oliveira, que viera para dar posse aos eleitos. Em seguida todos prestaram seu juramento.

No dia seguinte, 2 de novembro, ocorreu a primeira reunião de trabalho na nova Câmara Municipal, ocasião em que o presidente pronunciou o seguinte discurso:

Senhores Vereadores, nós não devemos trazer em vista opiniões públicas, mas sim a imparcialidade, a boa ordem, a execução das Leis e a prosperidade do nosso País; e [queira os] céus que o bafo pestífero da discórdia jamais faça sua sede neste recinto.

E assim Itatiba separava-se político-administrativamente de Jundiáí e tornava-se um novo município na antiga Província de São Paulo<sup>5</sup>.

### **1.1.2. A história do sítio das Brotas**

<sup>5</sup> Importante ressaltar que a compreensão de político-administrativo na Província de São Paulo está relacionado a cultura canavieira e a expansão cafeeira. Segundo Maria Thereza Schorer PETRONE (...) "Sem ter atingido então a importância que assumiu no Nordeste, por exemplo, ou no Rio de Janeiro, a economia açucareira foi a responsável na área paulista, pelo início de um autêntico processo revolucionário, estabelecendo-se ali, pela primeira vez em escala considerável, uma lavoura de cunho comercial sustentada no trabalho escravo. Com isso, não só se firmará a estrutura agrária, que passa depois a sustentar por longo tempo a produção cafeeira, mas se formarão e consolidarão os cabedais necessários à exploração da nova e mais pujante fonte de riqueza. Não há pois exagero em dizer que a dinâmica de toda a economia paulista, a partir do século XIX e indiretamente a da economia brasileira, se torna mais inteligível com o conhecimento prévio desse fator, que a alentou de modo decisivo". (PETRONE, Maria Thereza Schorer. *A lavoura canavieira em São Paulo*, p. 21-22, 1968). E Suely Robles Reis de QUEIROZ informa-nos que (...) "Excessivamente lucrativo, o café progride. Desde 1854 já estaria instalado em quase toda a região central, com maior concentração em Campinas, Itú, Jundiáí e Bragança. Com o decorrer do tempo, outras regiões, não só mais antigas como Atibaia mas aquelas que até a década de 50 eram sertão, são invadidas pelo café. É o caso das zonas que posteriormente seriam conhecidas como Mogiana e Paulista. A produção do café nessas duas zonas foram insignificantes, até meados do século XIX, como o demonstram as estatísticas de 1836 e 1854. Já em 1886 ela era considerável, abrangendo respectivamente 23,69 e 21,81 da produção total de café da Província. O café seria então a força econômica da Província e daí para a frente, em marcha crescente, continuamente incorporaria novas regiões ao seu cultivo, na fome voraz de terras virgens. Os dados demográficos indicam que o elemento escravo continuava a aumentar progressivamente. Em 1854 as fontes acusam uma população livre de 294.612 habitantes e 117.238 escravos". (QUEIROZ, Suely Robles Reis. *Escravidão negra em São Paulo*, p. 25, 1977).

Um casal de escravos, Emília e Isaac Lima, depois de alforriados, pensando em ter um lugar para morar, começou a juntar o dinheiro que conseguiam em pequenos trabalhos, como na venda de doces pelas ruas.

A aquisição de terras, ao que se sabe, ocorreu em 1879 e, depois da abolição da escravidão, em 1888, tornou-se moradia para os negros que tinham para onde ir.

A história de ocupação destas terras se confunde com a do município de Itatiba e é cercada de polêmicas que envolvem os historiadores da cidade. Geralmente os debates giram em torno da data de sua fundação, sobre quando os primeiros colonizadores chegaram à região. (GALVÃO, 2010, p. 12).

Vários autores relatam a existência de negros aquilombados<sup>6</sup> na região de Jundiá desde o século XVIII. Os escravos que se revoltavam contra o regime opressor e fugiam formavam os quilombos.

Aqueles que sobreviveram ao ataque da escolta enviada para capturá-los embrenharam-se na mata e, guiados por Salvador Lopes, formaram um núcleo residencial que se chamou de bairro dos Lopes. (GALVÃO, 2010, p. 12).

Nos maços de população<sup>7</sup> de 1786 boa parte dos moradores do bairro Atibaia (atual Itatiba) eram pardos e negros, muitos desses libertos. Os moradores do quilombo contam que quando os antepassados chegaram ao

---

<sup>7</sup> Maços de população: é como eram chamados os recenseamentos antigos. Estes foram levantados anualmente, durante muitos anos, desde 1765. Pesquisar os maços de população é importante, pois o questionário era abrangente: incluem nomes e idades de todas as pessoas vivendo na casa, o valor das propriedades, profissões e renda, informam se alguém era doente, etc. Estes registros estão micro-filmados e disponíveis para consulta no Arquivo Público do Estado de São Paulo.

Sítio das Brotas encontraram lá um rancho que pode ter sido construído pelos escravos que ali viviam.

Essa hipótese é reforçada pelo fato de que onde está localizado o Quilombo Brotas pertencia ao que, antigamente, teria sido o bairro dos Lopes. (GALVÃO, 2010, p. 12).

O bairro dos Lopes compreendia uma vasta extensão de terras que corresponde hoje a diversos bairros do município de Itatiba, entre eles o bairro Jardim Santa Filomena.

Diloca Ferraz Sangiorgi<sup>8</sup> conta que este bairro era conhecido como Brotas e nele existiu uma índia, Rita Rodrigues, e um negro, conhecido como “Brotas”, que ajudavam os escravos fugitivos das fazendas da região.

Em 1900 o Brotas morava nesse agrupamento de pretos onde Rita Rodrigues mandara construir perto de sua casa uma capelinha. Chegaram a haver nela batizados e casamentos. Ao redor da capela foram construídas novas residências e formou-se então o Bairro do Brotas. (GALVÃO, 2010, P. 13).

Segundo os moradores do Quilombo Brotas seus antepassados tinham por tradição receber em seu sítio todas as pessoas com problemas financeiros e sem um lugar para morar. D. Maria – neta de Amélia – conta que sua avó costumava ter casinhas de barrote vazias, mas sempre bem cuidadas, que ela emprestava para quem precisasse morar: “As pessoas ficavam morando aqui,

---

<sup>8</sup> Autora do livro “Conheça sua cidade” (1969), Maria Ferraz Sangiorgi, a D. Diloca, era professora em Itatiba e lançou-se numa pesquisa em busca das origens de sua cidade, oferecendo um amplo material de consulta sobre Itatiba e região. A obra fala de pessoas e lugares importantes na história da cidade, dentre eles Rita Rodrigues e o “Negro Brotas”, além de conter relatos sobre a existência de um possível ajuntamento de negros no bairro onde hoje se localiza o Quilombo Brotas.

um tempo depois que ajeitavam suas vidas eram embora”. (GALVÃO, 2010, P. 13).

#### **1.1.2.1. As guardiãs da História**

A história do Quilombo Brotas cruza com as linhas narrativas que compõem outras histórias, como a formação da cidade de Itatiba e a história das mulheres quilombolas, que ao longo do tempo, lutaram para manter esse território, lugar de abrigo a todos que dele precisaram. (GALVÃO, 2010, p. 14).

A saga das mulheres do Quilombo Brotas começa com Maria Emília Modesto e sua filha Emília Gomes, escravas em uma fazenda no Rio de Janeiro. Lá, foram vendidas e vieram para o mercado de escravos na cidade de Santos, onde um fazendeiro comprou Maria Emília, mas não quis levar sua filha, que acabou separada da mãe. Algum tempo depois, Emília foi vendida para um fazendeiro de Itatiba. (GALVÃO, 2010, p. 14).

Provavelmente Emília conheceu seu marido Isaac de Lima na fazenda São Benedito, onde trabalhavam como escravos, aproximadamente pelos anos de 1850. Tiveram vários filhos, dentre eles Amélia de Lima, que não era mais escrava ao nascer, já beneficiada pela lei do Ventre Livre<sup>9</sup>.

---

<sup>9</sup> A Lei do Ventre Livre também conhecida como “Lei Rio Branco” foi uma lei abolicionista, promulgada em 28 de setembro de 1871 (assinada pela Princesa Isabel). Esta lei considerava livres todos os filhos de mulher escravas nascidos a partir da data da lei. Como seus pais continuariam escravos (a abolição total da escravidão só ocorreu em 1888 com a Lei Áurea), a lei estabelecia duas possibilidades para as crianças que nasciam livres. Poderiam ficar aos cuidados dos senhores até os 21 anos de idade ou entregues ao governo. O primeiro caso foi o mais comum e beneficiaria os senhores que poderiam usar a mão-de-obra destes “livres” até os 21 anos de idade. A Lei do Ventre Livre tinha por objetivo principal possibilitar a transição, lenta e gradual, no Brasil do sistema de escravidão para o de mão-de-obra livre. Vale lembrar que o Brasil, desde meados do século XIX, vinha sofrendo fortes pressões da Inglaterra para abolir a escravidão.

Com a morte do dono da fazenda, Emília e Isaac ganharam a liberdade, pois como era costume, alguns fazendeiros deixavam em seu testamento orientações para a família dar a liberdade a determinados escravos.

Libertos, Emília e Isaac saem à procura de um lugar para morar, trabalhar e criar seus filhos, buscando refúgio no Bairro dos Lopes. Tudo indica que em Itatiba havia uma rede de relações que envolviam os quilombolas e outros grupos sociais.

Os quilombolas mantinham redes de comércio, relações de trabalho, amizade e parentesco, envolvendo escravizados que ainda viviam nas senzalas, negros livres e libertos, comerciantes mestiços e brancos. Essas redes eram utilizadas para facilitar a fuga de escravos.

As mulheres quilombolas é quem detém o poder. Atuantes em diferentes espaços: desde as relações familiares, na definição das normas internas do grupo e chamado à discussão sobre a questão das terras. É devido à força das mulheres que o Sítio das Brotas conseguiu resistir ao longo do tempo. (GALVÃO, 2010, p. 14).

Pelos relatos dos descendentes de Emília e Isaac, o casal fazia parte dessa rede de relações e, graças à ajuda de alguns membros, conseguiram ir morar no sítio das Brotas. Por meio de um acordo com o proprietário das terras, trabalharam e juntaram dinheiro para comprar o sítio.

A compra destas terras não foi fácil, segundo Ana Tereza, neta de Amélia, o pai trabalhava o dia todo na roça e tinham somente uma muda de roupa e, quando chovia na roça, ficavam molhados e não tendo outra roupa seca para vestir, seu pai Isaac tentava consolá-la dizendo: “Tenha paciência,

minha filha. Isso daí é prá nós pagar o lugar pra gente morar. Pra pertencer pra tudo mundo. Pra tudo que tiver meu sangue ter um lugar pra morar”. (GALVÃO, 2010, p. 15).

Figura 01



(Baú que o casal usou para guardar o dinheiro para comprar as terras do sítio)

Alguns filhos de Emília e Isaac saíram destas terras e foram para a cidade, como Felipe e Pedro, que foram morar na Rua Campos Sales, na época chamada Rua Alegre.

Amélia de Lima permaneceu na terra trabalhando ao lado de seus pais. Era uma jovem com ideais muito avançadas para sua época. Ela não queria casar e seu grande sonho era se tornar uma modista, desenhar e costurar roupas finas. Com o tempo cedeu à vontade do pai e casou-se com um amigo da família.

Ela costurou seu vestido de casamento e, contrariando a tradição da cidade de Itatiba, pela qual negro não usava calçados, ela casou-se com sapatos.

Com o falecimento de Isaac permaneceram no território apenas Emília, sua filha Amélia de Lima e o marido Fabiano Barbosa. Amélia e Fabiano tiveram nove filhos dos quais descendem os atuais moradores do Quilombo Brotas. Assim se formaram dois grupos familiares: os Barbosa e os Lima. (GALVÃO, 2010, p. 15).

Com a morte do marido no começo do século XX, Amélia teve que trabalhar sozinha para sustentar seus filhos sem abandonar suas terras.

No quilombo, Tia Lula se iniciava na umbanda, importante religião de matriz africana no país. Devido à desinformação, não registraram as terras que haviam comprado, o que provocou sérios problemas à família.

O que se sabe é que por volta do ano de 1969 foi feito o inventário de Isaac e Emília, ocorrendo o primeiro registro em cartório dessas terras.

Até 1970 viveram de economia de subsistência. O excedente era trocado na cidade por itens não produzidos no sítio, como o sal. Eles

plantavam feijão, mandioca, batata doce, milho, cana-de-açúcar, arroz, café e amendoim.

Tinham um pomar com diversas frutas. Além disso, criavam cabras, galinhas e porcos. Com o passar do tempo os filhos e netos de Amélia saíram das terras para procurar trabalho na indústria, principalmente em Jundiaí e São Paulo. (GALVÃO, 2010, p. 17).

Nas últimas décadas esse grupo viveu uma grande mudança no espaço em torno de seu território, o surgimento do loteamento “Nova Itatiba” e, conseqüentemente, a destruição da área da mata nativa, o que provocou o deslocamento de parte da fauna para o Quilombo, último refúgio de mata e fonte de água para estes animais.

Um dos problemas desencadeados por essas mudanças, e que teve início com a construção do loteamento vizinho ao Quilombo Brotas, foi o assoreamento do córrego, o que tem provocado o desaparecimento de peixes e crustáceos.

A ameaça de destruição do entorno do território, somada às diversas ameaças de perder as terras, fez com que o grupo tomasse consciência de seus direitos como comunidade remanescente de quilombo, levando-a buscar na preservação do patrimônio cultural e ambiental, assim como o respeito da sociedade local em relação ao seu modo de ser e viver dentro do seu território. (GALVÃO, 2010, p. 17).

#### **1.1.2.2. O Clube Sete de Setembro**

O Clube Sete de Setembro pode ser considerado um braço do Quilombo Brotas no centro da cidade de Itatiba. Seus membros integrantes realizavam festas importantes que fazem parte da memória da cidade, como a Festa de Nossa Senhora do Rosário e a Lavagem de São João na Biquinha, além de terem fundado o bloco carnavalesco Unidos da Campos Salles.

A origem dos clubes sociais negros é anterior à abolição da escravidão em 1888. Eles surgiram como um contraponto à ordem social vigente, além de se constituírem num local de sociabilidade e de lazer para a população negra, impedida de frequentar os tradicionais “clubes sociais brancos”.

Tinham como objetivo angariar fundos para o pagamento da liberdade dos trabalhadores negros escravizados, auxiliar nas despesas com funeral e na educação de seus associados, atuando de forma incisiva na luta contra a escravidão e a discriminação racial.

A maior parte desses espaços, que se proliferaram pelo país como demarcadores de “fronteiras étnicas”, é encontrada em Santa Catarina, Minas Gerais, Rio de Janeiro e São Paulo. (VARGAS, 2009).

Conforme a pesquisa de Escobar (2010) os clubes sociais negros constituíram um local de sociabilidade e de lazer para a população negra que era impedida de frequentar os tradicionais “clubes sociais brancos”.

Além disso, tinham como objetivo angariar fundos para o pagamento da liberdade de trabalhadores escravizados, auxiliar na despesa com funeral,

defesa de direitos e na educação de seus associados, atuando de forma incisiva na luta contra a escravidão e a discriminação racial.

Muitos deles cumpriam o papel que hoje cabe à Previdência Social, ou seja, dar assistência àqueles que em caso de velhice, doença ou morte estiverem incapazes para o trabalho.

No “Clube dos Escravos do Brasil”, criado em 1881 no município de Bragança Paulista em São Paulo foi fundada a “Associação Club dos Escravos”<sup>10</sup>, que entre as principais atividades mantidas “destacaram-se a criação de uma escola primária para escravos, trabalhos para a extinção da escravatura em todo o Brasil e facilitação das fugas nas fazendas”. (VARGAS, 2010, p. 58-59).

#### **1.1.2.3. A tenda de umbanda da Tia Lula**

A partir da década de 1950, Maria Emília Barbosa, Tia Lula, passou a realizar trabalhos de assistência espiritual no Quilombo Brotas. Nas décadas de 1960 e 1970, principalmente, a Tenda da Lula ficou conhecida em toda a cidade de Itatiba. Conta-se que trabalhos eram realizados na mata e no rio dentro do Quilombo.

---

<sup>10</sup> Vale lembrar que a região de Bragança Paulista era uma importante área produtora de alimentos de subsistência (milho, feijão e criação de porcos) e que somente no último quartel do século XIX o café alcança o status de primeiro produto da economia local. Talvez, por essa razão, a região Bragantina era naquele período caracterizada pelo predomínio de pequenos e médios plantéis de escravos. A cidade de Bragança Paulista possui ainda outra peculiaridade – o Club dos Escravos – uma associação constituída por escravos que inclusive contava com uma escola para alfabetizar os sócios cativos.

A umbanda tem sido reiteradamente identificada com a religião brasileira por excelência, pois, nascida no Brasil, ela resulta do encontro de tradições africanas, espíritas e católicas.

Como religião universal, isto é, dirigida a todos, a umbanda sempre procurou legitimar-se pelo apagamento de feições herdadas do candomblé, sua matriz negra, especialmente os traços referidos a modelos de comportamento e mentalidade que denotam a origem tribal e depois escrava, mantendo, contudo, estas marcas na constituição do panteão.

Os espíritos de caboclos e preto-velhos manifestam-se nos corpos dos iniciados durante as cerimônias de transe para dançar e, sobretudo orientar e curar aqueles que procuram por ajuda religiosa para a solução de seus males.

A umbanda absorveu do kardecismo algo de seu apego às virtudes da caridade e do altruísmo, assim fazendo-se mais ocidental que as demais religiões do espectro afro-brasileiro, mas nunca completou este processo de ocidentalização, ficando a meio caminho entre ser religião ética, preocupada com a orientação moral da conduta, e religião mágica, voltada para a estrita manipulação do mundo. (PRANDI, 1996).

Figura 02



(Tenda da Tia Lula – terreiro de umbanda dentro do Quilombo Brotas)

#### 1.1.2.4. Pretos em Itatiba

No ano de 1786, de acordo com as pesquisas do historiador Luis Soares de Camargo, registra-se a existência de um bairro de Atibaia, próximo ao caminho entre os municípios de Jundiaí e Campinas.

De acordo com o registro, as categorias encontradas no Bairro de Atibaia eram: pretos, pardos e brancos. Das famílias “registradas” naquele antigo censo, 51 (66,38%) tinham seus membros classificados como pardos, 26 (33,33%) como brancos e 1 (0,01%) como pretos.

Esta família cujos membros foram classificados como “pretos” pertencia a João de Assunção. Nessa época, muitas vezes negros livres ou alforriados eram classificados como pardos como uma forma de diferenciá-los dos que eram escravos. (GALVÃO, 2010, p. 32).

A maior parte da população ainda vivia em sítios e fazendas. Foi na segunda metade do século XVIII que a cultura do café em São Paulo expandiu da região do Vale do Paraíba para o Oeste-Paulista.

A necessidade de mão-de-obra nas fazendas fez com que aumentasse consideravelmente a população escravizada. Em 1870, numa população de 6 mil pessoas, 4052 eram livres (incluindo “ex-escravizados”) e 1948 eram escravas.

Na província de São Paulo, a Vila de Belém de Jundiaí, futura Itatiba, era a 14º em quantidade de escravos.

#### **1.1.2.5. Rua 29 de Abril**

A data celebra o dia em que a Câmara Municipal proclamou a emancipação de Itatiba com relação à monarquia. Historiadores locais afirmam que, em decorrência da independência, estava abolida a escravidão, como era o desejo dos abolicionistas e republicanos que atuavam na região.

Para estudiosos que interpretaram o tema, o engajamento antimonárquico dos republicanos itatibenses tinha limites.

Maria Isaura Pereira de Queiroz destacou o movimento das Câmaras Municipais ocorrido no final do século XIX (do qual a ação da Câmara Municipal de Itatiba foi expressão) como uma forma de perpetuação do poder oligárquico sob a máscara republicana. (GALVÃO, 2010, p. 35).

O movimento das Câmaras Municipais paulistas era uma estratégia do baronato do café para fazer valer os seus poderes e não para aperfeiçoar a democracia participativa.

Em Itatiba existiram pelo menos duas organizações pró-abolicionistas, o “Clube Abolicionista” e o “Clube Philantrópico”. Eram grupos compostos por políticos e intelectuais que, além de conscientizar a população sobre os benefícios do fim da escravidão, também organizavam campanhas para a arrecadação de fundos para a compra de cartas de alforria.

Francisco de Paula Lima, o “Padre Lima”. Negro, nasceu escravo em 1844 no município de Itu, chegando a ser exposto na casa de Francisca Rosa Lima, onde ganhou o sobrenome.

Conseguiu sua liberdade, entrou para o seminário e formou-se padre, chegando, por fim a ser eleito vereador em Itatiba. Foi líder do Clube

Philantrópico<sup>11</sup>, uma das organizações que se dedicavam à causa abolicionista. Seu nome foi dado a um museu em Itatiba.

A apologia que se faz sobre a adesão de Itatiba ao movimento das Câmaras Municipais, bem como as saudações prestadas e permanentemente reproduzidas sobre o pioneirismo na libertação dos escravos, apresenta duplo sentido.

Por um lado, é importante porque institui o devido lugar que os protagonistas locais ocupam na história da abolição e da proclamação. Lugar este quase sempre esquecido pelos estudos que privilegiam o enfoque nacional ou dos grandes centros urbanos e econômicos como eixo.

Por outro, investigadas com um pouco mais de atenção, as palavras fixam as lembranças, mas também promovem o esquecimento. (GALVÃO, 2010, p. 35).

A proclamação da República e a abolição da escravidão não implicaram em garantia dos direitos e deveres cívicos a todos os cidadãos. Nem tampouco

---

<sup>11</sup> Sabe-se que o Clube Philantrópico do qual Pe. Lima freqüentava era em prol da libertação dos escravos. O documento "Por uma história do negro no Brasil" da Biblioteca Nacional que contém o registro de diversos documentos do período do tráfico negreiro como também do movimento abolicionista diz: (...) "Com a extinção do tráfico negreiro, a escravidão sofria no Brasil um forte golpe, mas o arsenal de argumentos esgrimidos pelas elites escravocratas, como estes que foram reunidos pelo jornal Gazeta da Tarde, de José do Patrocínio, revela que a abolição não ocorreria sem a tenaz e engenhosa resistência da classe senhorial. (...) As idéias abolicionistas continuavam restritas aos grupos de negros e mestiços mais conscientes de sua situação e aos liberais-radicais, como Cipriano Barata, que nos anos 30 e 40 contestaram o poder centralizador do Estado Imperial. O mais notável representante da campanha abolicionista foi José Bonifácio, contudo a luta antiescravista ficou por um tempo limitada praticamente aos atos de resistência dos próprios negros. Em 1860 o imperador temendo uma Guerra Civil no país propõe um programa moderado de extinção da escravidão. Seu autor foi Pimenta Bueno, o Marquês de São Vicente. No dia 28 de setembro de 1871, depois de intensa campanha junto à opinião pública, era aprovada, durante o gabinete presidido pelo conservador José Maria da Silva Paranhos, a Lei Rio Branco (ver nota n.8). Apesar do cunho moderado da Lei do Ventre Livre, ela recebeu oposição dos senhores do café, eles consideraram um desrespeito ao direito de propriedade, entretanto, a lei não funcionou tão bem assim, de 400 mil crianças registradas até 1885 apenas 118 haviam sido confiadas ao governo e só 9 mil tinham passado a condição de completa liberdade. A Lei do Ventre Livre estimula o debate abolicionista e neste período são criadas a Sociedade Emancipatória do Elemento Servil no Rio de Janeiro e Sociedade Redentora da Criança Escrava em São Paulo. No Parlamento, políticos abolicionistas como Joaquim Nabuco propunha a extinção absoluta da escravatura. Luis Gama e Antonio Bento de Sousa e Castro lideravam os Caifazes, o principal grupo responsável pelas fugas na Província de São Paulo. Em 25 de outubro de 1887 o Marechal Deodoro da Fonseca, presidente do Clube Militar, solicita à Princesa Isabel que poupe o Exército da "humilhante tarefa" de perseguir os escravos. Sem condições para evitar fugas, os fazendeiros do Oeste Velho paulista, a região em torno de Campinas, passaram a libertar os escravos, exigindo em troca a prestação remunerada de serviços. (...) Com a conversão abolicionista da maior parte dos fazendeiros paulistas, a defesa da escravidão ficava apenas com os fazendeiros do Vale do Paraíba – área cuja lavoura estava toda apoiada no trabalho escravo.

as lutas que justificaram a construção do dia 29 de Abril foram capazes de anular o preconceito racial herdado do período da escravidão<sup>12</sup>.

#### **1.1.2.6. O batuque do Brotas**

A cultura afro-brasileira presente no Quilombo Brotas é marca da presença africana, seja nos versos dos sambas de terreiro cantados por Tia Aninha ou na religiosidade presente no sítio pela Tenda de Umbanda da Tia Lula.

A partir da década de 1870, as plantações de café das serras fluminenses e Vale do Paraíba começam a cair e, com isso, outros territórios são ocupados.

A partir de Itu e Campinas, a zona cafeeira passa a se expandir na região conhecida como Oeste Paulista, onde se situam as cidades de Limeira, Piracicaba, Rio Claro, Araras, Ribeirão Preto e Itatiba.

No final do século XIX, no Oeste Paulista, produzia-se o melhor e a maior quantidade de café para exportação do Brasil.

De maneira semelhante ao que ocorreu no Vale do Paraíba desenvolve-se, com a chegada da mão-de-obra negra nas fazendas de café, um vasto repertório de expressões culturais afro-brasileiras.

---

<sup>12</sup> No país, além de julgarem que a abolição deveria ser imediata, muitos abolicionistas entendiam que somente a libertação dos escravizados não era o bastante. Era preciso que houvesse inserção destes. Uma das formas encontradas para isso era a concessão de terra aos ex-escravizados. Essa ideia logo evoluiu para um modelo de reforma que André Rebouças batizou de Democracia Rural, que visava romper com o modelo colonial de Plantation (latifúndios-escravistas-monoculturais) para uma proposta voltada a pequenas propriedades que beneficiaria não apenas os ex-escravizados, mas a população pobre como um todo.

Jongos, sambas rurais, batuques e festas de santos negros (São Benedito e Nossa Senhora do Rosário) tornam-se presentes até hoje. É possível afirmar que a cultura do café – através da mão-de-obra escravizada foi responsável por disseminar e perpetuar grande parte dos chamados “batuques de terreiro” que atualmente são encontrados em plena atividade. (GALVÃO, 2010, p. 38).

O samba paulista<sup>13</sup> é um samba de bumbo, samba rural, samba caipira são algumas denominações para essa expressão afro-caipira que se constituiu em toda região do interior paulista, Vale do Paraíba ao Oeste Paulista.

A maior reunião de grupos que praticavam este tipo de samba aconteceu em Pirapora, entre 1900 e 1950, sempre no mês de agosto, época da festa do Bom Jesus. Os grupos vinham de Botucatu, Rio Claro, São Simão, Itapira, Sorocaba e Tietê, dentre outras cidades do interior paulista.

As romarias em devoção ao Bom Jesus atraíam muitas famílias, negras em sua maioria, que rezavam ao Bom Jesus durante o dia, e à noite se reuniam para fazer o samba, encontros musicais que aconteciam nos barracões construídos pela igreja para abrigar os romeiros que não tinham como pagar hospedagem. (MANZATTI, 2005).

Ao longo dos anos, a festa foi crescendo e a igreja acabou com os barrocões para não permitir mais o samba, assim a festa foi se tornando decadente e os sambas rurais foram desaparecendo.

---

<sup>13</sup> O samba como todos sabem, tem sua origem mais remota em África. Em Angola há até hoje, uma dança originária da área de Luanda na qual, ao som dos tambores, se dá a umbigada. A palavra samba na língua quimbondo significa umbigada. Na língua umbundo, samba significa estar animado, excitado. No luba ou outras línguas bantas, samba significa pular e saltar de alegria.

Os batuques de terreiro hoje dançados por todo o Brasil tem suas raízes nos eventos com dança e música que promoviam os escravos fixados na zona rural principalmente – fazendas, engenhos, garimpos – mas também em algumas áreas urbanas, realizadas nos poucos momentos de lazer que dispunham.

Os batuques marcam a presença da cultura banto, trazida pelos africanos vindos de Angola, do Congo e de Moçambique para diferentes rincões do Brasil.

São formas vivas dos Batuques o Carimbó paraense: O Tambor de Crioula do Maranhão, o Zambê do Rio Grande do Norte e o Samba de Aboio sergipano: em Minas, celebra-se o Candombe, no Vale do Paraíba paulista, mineiro e fluminense, o Jongo ou Caxambu: na região do Tietê, em São Paulo, dança-se o Batuque de Umbigada, entre muitas outras manifestações.

#### **1.1.2.7. O reconhecimento e a titulação do sítio das Brotas em Quilombo Brotas**

Buscar uma definição para o que pode ser compreendido como quilombo em relação a este em específico faz-se necessário conhecer o que foi assumido pelo ITESP (Instituto de terras de São Paulo) que elaborou um R.T.C. (Relatório técnico científico). Lemos no Relatório:

“A Constituição Federal de 1988 no seu Ato das Disposições Constitucionais Transitórias no Art. 68: “Aos remanescentes das Comunidades

dos Quilombolas que estejam ocupando terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado, emitir-lhes os respectivos títulos”. (SCALLI, 2004, p. 05).

A partir deste termo pode-se afirmar a compreensão da identidade quilombola e ou mesmo reconhecer o que seja ser quilombola. Neste sentido lemos ainda no relatório:

O ato de nomeação oficial de um determinado seguimento social como *quilombo* desencadeou um processo de criação de um novo sujeito político. Esse processo tem início depois da tomada de conhecimento por parte desses grupos negros dos novos direitos adquiridos pelo Art. 68. Passando a cobrar o Estado que a lei constitucional seja cumprida. Esse é o caso do Estado de São Paulo onde comunidades negras rurais se organizam para garantir seu direito a propriedade das terras que ocupam e reivindicam, lutando contra a especulação imobiliária e a pressão dos fazendeiros ou contra o remanejamento de suas comunidades em função de grandes empreendimentos, como as polêmicas barragens do Rio Ribeira do Iguape, no Vale do Ribeira, em São Paulo, assim, essas comunidades se assumem como remanescentes de quilombos e exigem o respeito que lhes é devido. (SCALLI, 2004, p. 05).

Ser quilombola, portanto, é ser esse novo sujeito político que além de produtor cultural é aquele que reivindica e luta para garantir seu direito de propriedade das terras que ocupa.

#### **1.1.2.8. Identidade no Quilombo Brotas**

Um interessante artigo de Márcia Lúcia Anacleto de Souza e Neusa Maria Mendes de Gusmão sobre a identidade quilombola urbana nos ajuda a compreender o processo de construção da identidade no Quilombo Brotas.

Primeiramente menciona a localização do quilombo, demonstrando que ele se situa na região metropolitana de Campinas, uma área de importância social, política e econômica do Estado de São Paulo.

Outro aspecto interessante é o da nomenclatura da comunidade, que de “Sítio das Brotas” ou mesmo “Sítio da Lula” passa a chamar-se “Quilombo Brotas”.

Procura neste artigo discutir o que como cada morador do quilombo compreende o que seja quilombola e quais os processos educativos que são realizados neste sentido.

Ao estudar a construção da identidade, considera a característica específica de urbanidade própria deste quilombo e passa a descrevê-lo:

O Quilombo Brotas era constituído por 32 famílias negras e atualmente são 42 famílias. A maioria descendente de Amélia, filha de Isaac e Emília, um casal de ex-escravos que comprou as terras por volta de 1888.

Amélia é uma das três filhas do casal, e a única a permanecer nas terras dos pais, onde formou sua família e teve dez filhos, dos quais descendem os moradores atuais. Ela é a grande referência histórica e ancestral dos moradores. (Cf. SOUZA & GUSMÃO, 2011, p. 75).

Sobre o sentido de ser quilombola e do próprio quilombo Brotas:

À história da conquista da terra e da própria terra como um antigo quilombo une-se o fato de nela residirem famílias negras, uma comunidade negra, como relatam os moradores. E dessa relação os moradores reconstroem o sentido do quilombo, dizendo que o Sítio “virou” um quilombo porque nele residem famílias negras descendentes de escravos (Isaac e Emília) e que por isso possuem uma ancestralidade africana. A partir de noções preexistentes em seus imaginários, dadas por aprendizagens anteriores e concomitantes ao

processo jurídico-institucional de identificação, os moradores do Sítio redefinem o que seja um quilombo a fim de se autoatribuírem quilombolas. Buscam na relação negro-escravo-África a razão de sua identificação atual, movidos pela necessidade de defesa das terras herdadas. Com isso, a identificação como quilombolas está inserida também num movimento de reconstrução e valorização da identidade negra e do significado da escravidão. A afirmação da identidade quilombola implicou uma releitura da trajetória do negro no Brasil, que já não é visto apenas sob o viés da subalternidade, e, sim, como sujeito que buscou formas de resistir à opressão e ainda luta pelo fim da desigualdade racial, do preconceito e da discriminação. Ser negro, neste sentido, é estar na dianteira do processo de protagonização, denunciando abusos, participando na própria definição de si. A releitura da trajetória do negro, no Quilombo Brotas, envolveu a descoberta de formas de resistir à escravidão, na desconstrução do escravo submisso. Com isso, ser quilombola ganha novos contornos, perpassando a idéia de resistência no passado e no presente, expressa na luta pela terra diante do município e dos interesses imobiliários que servem à população rica da cidade. (SOUZA & GUSMÃO, 2011, p. 84).

Esse processo de desconstrução do escravo submisso para o sujeito que busca formas de resistir à opressão e a luta contra a desigualdade social leva a novas compreensões, tornando-se necessário entender o que seja a idéia de resistência no passado e no presente, como diz as autoras: “expressa na luta pela terra diante do município e dos interesses imobiliários que servem à população rica da cidade”.

Paralelamente à construção da relação entre a história do Sítio e a identificação como um quilombo, os moradores descobriram um novo significado para a identidade quilombola, ligado à possibilidade de acesso a políticas públicas específicas para remanescentes de quilombo.

Dizem: “Com isso, encontraram na nova identidade étnica não só a defesa de suas terras, relacionadas à história e contemporaneidade de sua existência, mas também um caminho para a melhoria das condições de vida”. (SOUZA & GUSMÃO, 2011, p. 85).

Esse caminho de melhoria das condições de vida verifica-se com a chegada do programa Luz para todos em 2005 no Quilombo Brotas, como explicam as autoras:

Na qualidade de quilombolas, em 2005, eles obtiveram o Programa Luz Para Todos, do governo federal, e a instalação de luz elétrica em todas as residências, com relógios medidores individuais. Após o reconhecimento também foram implantadas várias oficinas profissionalizantes e artesanais no território, uma biblioteca, computadores ligados à Internet e, recentemente, uma rádio comunitária. (SOUZA & GUSMÃO, 2011, p. 85).

No quilombo os próprios quilombolas se perguntam sobre sua identidade, entretanto algumas questões estão resolvidas. Lutar por políticas públicas que propõe melhores condições de vida, ganhar visibilidade no Estado (pois esse tem a obrigação de proteger) e obter a valorização da história do Sítio e de seus moradores.

Embora reconheçam que são membros de uma comunidade negra, notam que são diferentes por estarem dentro da cidade. Esta diferença está em vista da construção do imaginário de quilombo isolado e na existência de manifestações culturais e religiosas mantidas no tempo e no espaço.

A visão do quilombo como lugar de fuga está desconstruída, contudo permanece a visão de produto cultural.

Os quilombolas dos Brotas se perguntam sobre o que seja um quilombo, pois não se vestem da mesma forma, não vivem isolados e nem dançam ou cantam, numa manifestação cultural existente em outras comunidades quilombolas, entretanto, são desenvolvidos no território projetos culturais que inserem a comunidade na construção de instrumentos musicais, como

tambores, ou na aprendizagem de manifestações culturais como formas de “resgatar a cultura”. Dizem as autoras:

Os efeitos são percebidos quando a comunidade, a fim de se dizer quilombola, afirma que resgata sua cultura pela realização de atividades culturais, como rodas de jongo. Entretanto, tais atividades não passam de produtos da cultura, desprovidos de significado e de compreensão por seus executores. Desta forma, a própria manifestação cultural torna-se uma “roupagem” para dizer sobre a comunidade, enquanto outros elementos do próprio grupo, que falam de sua trajetória até o reconhecimento como um quilombo, deixam de ser evidenciados e valorizados. Com isso, a construção da identidade quilombola e do território como um quilombo, de acordo com as demandas jurídicas e políticas atuais, envolve, ao mesmo tempo, a valorização do que existe em cada grupo e a criação de culturas, bem como novos processos de territorialização em razão da ação do Estado e da sociedade civil. Coloca em xeque a diversidade cultural de cada comunidade quilombola, do modo como ela é entendida e confrontada com as expectativas da sociedade mais ampla, considerando que o catalisador e principal foco de ação dos quilombolas é a luta em defesa de suas terras. (SOUZA & GUSMÃO, 2011, p. 85).

## **1.2. Construindo o território no Quilombo Brotas**

Diante do que estamos expondo temos demonstrado que fizemos uma opção por não assumir uma postura “historicista” da comunidade quilombola dos Brotas, pois como nos foi apresentado o “catalisador e principal foco de ação dos quilombolas é a luta em defesa de suas terras”.

Queremos partir em nossa construção sobre o que seja o quilombo Brotas a partir da história de luta pelo reconhecimento dos direitos sobre a propriedade das terras e de como compreender o que seja “lutar pelas terras” atualmente.

No final de 2002, os moradores do Sítio das Brotas, organizados em busca de melhorias para suas famílias, resolveram montar uma organização formal que pudesse representá-los diante do poder público municipal. Como não sabiam ao certo como fazê-lo, em 2003 eles procuraram uma organização não governamental, a ONG Pró-Cidadania, existente na cidade, a fim de obter ajuda para formalizarem uma associação de bairro.

Após contarem sobre a aquisição do Sítio, foram surpreendidos sobre a possibilidade de montarem uma Associação Quilombola. Os moradores sabiam que seus avôs e avós compraram o sítio dos antigos proprietários e que ele tinha sido parte de um quilombo de fuga de escravos, mas não sabiam que podiam ser chamados de quilombo e que podiam lutar para regularizar suas terras perante o município a partir da identificação como um quilombo.

Não foram poucas as lutas no começo para a regularização das terras, lemos no artigo:

Naquele período de descoberta da condição remanescente de quilombo, os moradores enfrentavam algumas ameaças em relação ao território, patrocinadas pelo próprio poder público municipal, que almejava interferir na gestão do Sítio com a construção de ruas. Outra ameaça era a expansão dos condomínios residenciais de alto padrão, que já pressionavam o Sítio pela criação do loteamento Nova Itatiba II, ao lado. Neste momento, o loteamento já estava afetando o território por meio da poluição do córrego nele existente, onde Tia Lula realizava os rituais de umbanda. As obras iniciais de divisão, asfaltamento e iluminação do loteamento assorearam parte do córrego, e foram responsáveis, inclusive, pelo desaparecimento de peixes. Por esta razão, como parte do processo de identificação e reconhecimento do território como remanescente de quilombo, as obras do loteamento foram embargadas. (SOUZA & GUSMÃO, 2011, p. 81).

A descoberta do quilombo significou para os moradores o fim de uma difícil luta jurídica pela regularização das terras compradas durante a abolição da escravidão.

Após a compra das terras, Amélia e seus filhos não conseguiram registrá-las nos cartórios, o que significava um risco constante de perda. Em meados do século passado, uma das ameaças de perda do Sítio se deu pela cobrança de impostos atrasados e a ausência de regularização.

Buscaram regularizar e começaram a pagar a dívida, mas em 2003 ainda estavam com muita dificuldade, foi então que surgiu a possibilidade de reivindicar o direito de propriedade sobre as terras como quilombo. (Cf. SOUZA & GUSMÃO, 2011, p. 81-82).

Por intermédio da ONG Pró-Cidadania, os moradores do então Sítio das Brotas obtiveram informações preliminares sobre a legislação concernente ao processo de identificação e reconhecimento jurídico-institucional como um quilombo.

Por meio dos representantes daquela organização, os moradores ingressaram junto ao Instituto de Terras do Estado de São Paulo (Itesp) com o pedido de reconhecimento das terras como quilombolas, e se inseriram num longo e árduo movimento social, do qual participam outras comunidades remanescentes de quilombos no Brasil. (Cf. SOUZA & GUSMÃO, 2011, p. 82).

#### **1.2.1. O território quilombola**

Reconhecemos a importância do artigo 68, pois ao reconhecer a propriedade definitiva dos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras, além de garantir tal direito, ela promoveu estudos sobre territorialidades e identidades quilombolas promovendo o reconhecimento dos moradores enquanto quilombolas.

Um território antes de ser uma fronteira é um conjunto de lugares hierárquicos, conectados por uma rede de itinerários. No interior deste espaço-território os grupos e as etnias vivem uma ligação com o enraizamento.

A territorialidade se situa na junção destas duas atitudes: ela engloba ao mesmo tempo o que é fixação e o que é mobilidade ou, falando de outra forma, os itinerários e as formas, ou seja, assim como a perspectiva de lugar, o território é repleto de subjetividades, simbolismos e culturas.

Ou ainda, o território ganha simbolismo a partir de seu uso, o “território usado” nas palavras de Milton Santos (1994). Para além das perspectivas material e do poder da categoria território, a identidade, o simbolismo e a cultura são dimensões essenciais para sua compreensão. (Cf. SANTOS, 1996)

A relação entre identidade e território é tão forte que toda identidade implica numa territorialização, assim como a territorialização permite a permanência identitária.

Uma questão é posta, portanto, uma vez que o simbolismo do que seja quilombola está dado de outro modo, embora o sentido da “resistência” seja o mesmo, isto é, os quilombos rurais e urbanos lutam em vista da mesma

perspectiva: “a defesa da terra”. Entretanto, como vimos a identidade implica territorialização e vice-versa.

Buscaremos então a partir desta conceituação necessária localizar o quilombo Brotas a partir desta compreensão.

### **1.2.2. O Jardim Santa Filomena**

Chegando em Itatiba-SP seguindo pela saída Vinhedo/Valinhos até a Rua Filomena Zupardo no Bairro Jardim Santa Filomena. No final dessa rua está a entrada principal do Quilombo, de frente para ela do lado direito existem 28 casas que fazem divisas com o lado Norte do Quilombo.

Do lado esquerdo existe uma casa e uma área da Prefeitura localizada a margem do Córrego das Brotas denominada: Sistema de Lazer da Prefeitura de Itatiba.

Do lado Leste e Oeste do Quilombo faz divisa a empresa Jofege Pavimentação e Construção Ltda que parte do terreno de sua propriedade construiu um loteamento denominado Nova Itatiba II. O quilombo está cercado por casas e um loteamento. (Cf. SCALLI, 2004, P. 34).

A situação da moradia dos moradores quilombolas é precária enquanto os vizinhos têm acesso a toda infra-estrutura que o município oferece. Diz Scalli:

Enquanto isso seus vizinhos têm acesso a toda infra-estrutura que o Município pode oferecer. Como, por exemplo, o loteamento Nova Itatiba

Il que apesar de não ter moradores residindo no local já possui luz elétrica, rede de água e esgoto, ruas asfaltadas e um parque (Sistema de Lazer da Prefeitura de Itatiba). Esse modelo de desenvolvimento urbano acaba por gerar uma territorialidade seletiva onde um grupo social tem acesso a uma série de bens e serviços enquanto que para os vizinhos negros e pobres nada está disponível reforçando, assim, a segregação racial. (SCALLI, 2004, P. 35).

Figura 03



(Visão área do Google Maps da localização do Quilombo Brotas em Itatiba-SP)

O trabalho de Mariete Gonçalves de Oliveira Matos oferece-nos dados recolhidos sobre os quilombolas. Segundo ela “Residem no quilombo

atualmente 34 famílias, sendo que para a realização desta pesquisa foi delimitado o número de entrevistados num total de 30%, que representaram a comunidade nesse processo”. (MATOS, 2013, p. 39).

Os dados por ela coletados dizem respeito à idade, sexo, escolaridade, ocupação, como também quantas famílias participam ou não de programas sociais ofertadas pelo governo.

A pesquisa mostrará os dados qualitativos “que trará informações que dizem respeito às subjetividades das pessoas e assim possibilitar uma visão mais ampliada da população que reside no Quilombo Brotas”. (MATOS, 2013, p. 39).

Nossa intenção ao utilizar sua pesquisa é em vista desta perspectiva apontado de “possibilitar uma visão mais ampliada da população que reside no Quilombo Brotas”.

Não se pode esquecer que estamos diante de um fenômeno de um quilombo urbano que traz características exclusivas desta comunidade quilombola e que na pesquisa realizada por Mariete aparece como coleta dos dados sobre escolaridade e ocupação.

Outros dados devem ser considerados: idade: 46% têm mais de 50 anos, ou seja, o quilombo mantém em sua maioria pessoas que possuem uma ligação maior com a história de luta pelo reconhecimento da terra como quilombola.

Em sua pesquisa ela oferece outros três modos de divisão de idade: 20 a 29; 30 a 39 e 40 e 49, em ambos os casos cada divisão alcançou 18% das respostas.

Totalizando as respostas poderíamos afirmar que 50% do quilombo têm mais de 50 anos e outros 50% menos de 50 anos. (Cf. MATOS, 2013, p. 39-40).

Quanto ao sexo, segundo a autora “62% dos entrevistados são do sexo feminino, enquanto que 38% dos entrevistados são do sexo masculino”. E isto ocorre porque “foi possível ter maior contato com as mulheres do quilombo, pois as mesmas possuem uma flexibilidade no horário de trabalho o que contribuiu para a entrevista”. (Cf. MATOS, 2013, p. 40).

Quando lemos os dados da escolaridade, segundo a pesquisa de Mariete podemos observar que “64% entrevistados concluíram o ensino médio”.

Sobre a questão da educação afirma: “(...) haja vista a comunidade quilombola estar situada em território urbano, o que facilita o acesso das famílias aos departamentos públicos”. (MATOS, 2013, p. 41).

Quanto aos que possuem mais de 50 anos comenta: “(...) podemos dizer que a idade também está relacionada à falta de escolarização, pois as pessoas com mais de 50 anos tiveram maiores dificuldades para ir à escola, se relacionarmos ainda com a cultura da época, onde as mulheres eram educadas apenas para educar os filhos, cuidar de seu marido, como também cuidar da casa”. (MATOS, 2013, p. 41).

Como observamos nos dados acima, aqueles que terminaram o ensino médio estão dentro da porcentagem dos que tem menos de 50 anos e que freqüentou a escola na cidade.

É o que lemos quando diz “(...) a comunidade quilombola estar situada em território urbano, o que facilita o acesso das famílias aos departamentos públicos”.

A localização geográfica do Quilombo Brotas é próxima ao centro, portanto, não estão isolados na mata como “culturalmente”<sup>14</sup> é compreendido o quilombo, o Brotas neste sentido, em relação ao centro está na periferia da cidade.

Em relação aos dados que trazem a questão da ocupação observamos que de fato estamos diante de uma associação cultural denominada quilombola que traz características específicas.

Uma compreensão maior de sua territorialidade enquanto urbana muito se parece com o que pode ser compreendido enquanto realidade do sujeito político que mora na “cidade-dormitório”<sup>15</sup>.

Segundo Matos em relação à ocupação dos entrevistados, constatou:

---

<sup>14</sup> A compreensão do que seja culturalmente diz respeito a uma definição de identidade quilombola entendida a partir da perspectiva da cultura tradicional, daquilo que se cunhou chamar de cultura quilombola e que diante do fenômeno urbano encontra-se diante de nova realidade complexa e diversa, pois a característica de uma comunidade tradicional dá lugar a uma comunidade segundo as características do urbano, isto é, feito da constituição do indivíduo, sujeito de direitos e deveres, em vista da realização dos seus interesses e não de uma proposta ética de responsabilidade e mesmo da perspectiva comunitária. A comunidade quilombola se vê diante da complexidade que faz repensar a própria identidade diante da realidade da cidade que experimenta enquanto marginalização, ou seja, enquanto em relação ao centro é referida como periferia.

<sup>15</sup> O que chamamos de “cidade-dormitório” diz respeito a compreensão que temos da realidade sócio-político-econômico-cultural dos habitantes das cidades da Grande São Paulo. A realidade de muitos trabalhadores e trabalhadoras é esta: acordar cedo de madrugada, pegar o trem, ir para São Paulo, trabalhar o dia inteiro, chegar a noite, nem quase dormir e acordar novamente. Esta perspectiva de vida e ou rotina, ou ainda de cotidiano, produz uma perspectiva de vida que torna-se sobrevida, dividida entre um emprego e outro, sem garantir tanta estabilidade, devido à exigência do mercado de trabalho, conseguindo serviço em sua maioria de diarista e um outro emprego dentro de uma fábrica, sem contar a realidade daqueles que mesmo tendo escolaridade não encontram uma porta aberta. E neste sentido, a realidade de construir uma possibilidade de afirmação do ser, enquanto pessoa, pode ser encontrada em possibilidades de sentido como por exemplo o próprio pentecostalismo e ou mesmo em espaços de guetos e ou grupos e associações diversas onde diante do anonimato que a cidade lhe impõe faz com que se organize de modo tribal e assim possa reencontrar a identidade fragmentada.

(...) 55% dos entrevistados tem sua ocupação como diarista, já os outros entrevistados estão divididos em grupos de 9%, ou seja, 01 entrevistado trabalha em um programa denominado Frente de Trabalho, que faz parte da Secretaria de Ação Social do município de Itatiba, 01 entrevistado é estudante, 01 entrevistado trabalha em uma escola como merendeira, 01 entrevistado trabalha em um setor de malharia de uma empresa privada e apenas um dos entrevistados é aposentado(a). (MATOS, 2013, p. 42).

Como diz Matos: “Os dados demonstram às desigualdades no acesso a ocupação e as disparidades nas condições de trabalho”. (MATOS, 2013, p. 42). Estes dados sinalizam as particularidades de um quilombo urbano e sua complexidade.

### **1.2.3. A Periferia**

A discussão em torno da idéia de periferia urbana remete-se a clássica organização das cidades clássicas gregas. Havia paridade e harmonia entre setor agrário e urbano.

Nas cidades pensadas por arquitetos gregos, a dinâmica socioespacial tendia a manter o cidadão como agente tanto da periferia quanto do centro, a partir da posse de um lote ao centro e de outro à periferia.

A fragilidade de tal harmonia entre centro e periferia reside no fato de que se excluíam todos aqueles que não eram considerados cidadãos (escravos, mulheres, crianças) e que, de alguma forma, participavam dessa dinâmica espacial. (Cf. ANJOS & CHAVEIRO, 2007, p. 183).

Diante disso podemos falar em distância espacial e distância social. A distância social sobrepõe à distância física. Há uma relação de proximidade entre o espaço e o sujeito social que nele se insere.

Como diz os autores: “Sendo assim a periferia possui um cotidiano específico, bem como uma modalidade de tempo social que define a vida dos sujeitos. Poder-ser-ia dizer que é um lugar específico de dramas sociais, de problemas e vicissitudes humanas”.(ANJOS & CHAVEIRO, 2007, p. 183). Em relação à distância social comentam:

Tal distância tem um cunho ontológico-existencial, já que é constituída através da vivência do sujeito no lugar, ligada a experiências biopsicossomáticas que o manterão arraigado ao meio socioespacial que participou mais intensamente de suas experiências. (ANJOS & CHAVEIRO, 2007, p. 183).

A busca por uma compreensão histórica da periferia quem nos oferece é Levefbre (1991, 03-26 p.) ao falar do novo agente social, o habitante da periferia urbano-industrial.

Para o autor a era industrial trouxe consigo uma transformação econômico-cultural da relação entre espaço e valor, decorrente da monetarização das ações no meio urbano, gerador de uma burguesia industrial. (Cf. ANJOS & CHAVEIRO, 2007, p. 184).

Interessante o que diz Levefbre: Na Idade Média, havia uma grande riqueza a serem desfrutadas no espaço urbano sem a mediação da compra. Esse espaço abriga principalmente conhecimentos, técnicas e obras.

A própria cidade figura como obra, até que a industrialização a transforme em produto, o que era valor de uso, torna-se valor de troca. (Cf. ANJOS & CHAVEIRO, 2007, p. 184).

Ainda segundo Levefbre (1991, 17 p.), no caso francês a intervenção do Barão Haussmann leva a uma normatização do centro urbano e à criação do subúrbio. Posteriormente, na III República, o grupo político dominante conceberá uma nova noção de *habitat*.

Se antes habitar era participar de uma vida social, de uma comunidade, aldeia ou cidade, agora não é mais que se isolar. Há uma redução do habitar ao habitat:

Os subúrbios sem dúvida foram criados sob a pressão das circunstâncias a fim de responder ao impulso cego (ainda que motivado e orientado) da industrialização, responder à chegada maciça dos camponeses levados para os centros urbanos pelo “êxodo rural”. Nem por isso o processo deixou de ser orientado por uma estratégia.

[...] Com a criação do subúrbio começa na França um pensamento urbanístico encarniçado contra a Cidade. [...] Em redor da cidade instala-se uma periferia desurbanizada e no entanto dependente da cidade. Com efeito, os “suburbanos”, os dos “pavilhões” residenciais, não deixam de ser urbanos mesmo que percam a consciência disso. (Cf. ANJOS & CHAVEIRO, 2007, p. 184).

Em relação ao Brasil, a história de construção da periferia não pode ser compreendida sem entender a “era colonial geradora do mundo latino-americano”.

Milton Santos faz distinções entre os diversos grupos sócios-espaciais, os quais podem se confundir com os continentes: há uma realidade geradora do espaço para o grupo anglo-americano; outro para a Ásia; África e; América Latina que se distinguem enquanto realidade urbana atlântica e pacífica, com os Andes interferindo na dinâmica socioespacial. (Cf. ANJOS & CHAVEIRO, 2007, p. 186).

Em relação ao Brasil e sua segregação urbana, explicam:

Para o Brasil a concentração litorânea se mostrou geradora de grandes aglomerações. Apesar de importantes para a própria vida econômica colonial e estratégia de conquista, a concentração demográfica propiciou, assim que chegaram os tempos de monetarização do espaço, uma segregação urbana a partir da segunda metade do século XIX. (Cf. ANJOS & CHAVEIRO, 2007, p. 186).

De qualquer forma, a indústria aparece também no caso brasileiro como a grande transformadora socioespacial, o que é válido para as totalidades das metrópoles industriais modernas.

Para o caso brasileiro, Vilhaça (2001, p. 226) faz alusão as afirmações de Freire ao que diz respeito ao enfraquecimento da estrutura escravista e o surgimento dos subúrbios: “Terminado o período de patriarcalismo rural [...] e iniciado o período industrial das grandes usinas e das fazendas e até estâncias exploradas por firmas comerciais das cidades, mais do que pelas famílias [...] as senzalas foram diminuindo; e engrossando a população das palhoças, das cafuas ou dos mucambos: trabalhadores livres quase sem remédio, sem assistência e sem o amparo das casas-grandes”. (FREIRE, 1968, p. 153).

É preciso distinguir entre o momento de metropolização (e consequente periferização) brasileira e a precoce contração urbana do Rio de Janeiro e São Paulo.

O Rio de Janeiro por volta da década de 1910 – quando o interesse do centro é intensificado, passa a concentrar o maior número de pobres no subúrbio carioca, sendo que desde a segunda metade do século XIX essa massa proletária foi sistemática e gradualmente retirada do centro.

A corrida higienista – o argumento das epidemias (que eram reais) fez com que os pobres fossem expulsos do centro, atendendo aos interesses econômicos e políticos do momento.

Pesquisas de 1947 e 1968 mostram que houve um violento processo de expulsão das camadas de baixa renda do centro, e das suas vizinhanças em São Paulo, restando no centro desta metrópole seus abundantes cortiços. (Cf. ANJOS & CHAVEIRO, 2007, p. 187).

Nas décadas de 1930 a 1940 temos o alargamento da classe assalariada citadina (maioria de estrangeiros em São Paulo e Rio de Janeiro) empregados na indústria pesada e cafeeira.

Os pobres habitam os locais desprezados pela classe média e média alta. Até a década de 1950 às camadas de alta renda mantém grande solicitação por habitações nos centros urbanos.

A partir de 1960 ocorre uma evasão dos centros, devido a violência e à presença de miseráveis, com aumento de sub-habitações centrais, com forte

concentração de cortiços, embora não fosse a maioria, em vista do processo de favelização.

Na década de 1970, em consequência das chamadas “invasões” – ocupação de localizações sem se pagar pelo uso – transformará sensivelmente a acessibilidade da massa pobre das metrópoles brasileiras. (Cf. ANJOS & CHAVEIRO, 2007, p. 188).

Podemos inferir uma relação direta deste programa com o processo de favelização brasileira, pois no Brasil colonial não era a propriedade da terra que era ainda a base da estratificação social – fato que foi modificado com a Lei de Terras (imbricada à Lei Áurea), a qual provocou a restrição ao uso dos solos e da coação econômica baseada na necessidade de expansão devido ao crescimento da massa trabalhadora urbana.

Nas décadas de 1920 a 1930, a estratégia básica dos governos e dos industriais eram as chamadas *vilas operárias*, como diz Costa (1998, p. 10), dava-se início ao *terrorismo da habitação planejada*.

Essa dinâmica ocorria mais nos emergentes centros industriais brasileiros – São Paulo e Rio de Janeiro.

Na década de 1960 o governo militar cria o BNH – Banco Nacional de Habitação, com recursos do FGTS e cadernetas de poupança. O Estado viabilizava grandes lucros por parte dos agentes imobiliários, uma vez que arcava com as despesas de infra-estrutura dos conjuntos habitacionais.

A maioria das obras incluiu desde apartamentos de luxo, mansões e até obras faraônicas. E desta forma, tal programa não conseguiu conter o processo de favelas e cortiços nas cidades brasileiras.

Os autores ao analisarem as peculiaridades históricas no caso brasileiro sobre a formação da periferia afirmam:

No que se refere às metodologias para estudo da periferia, também quando se trata do caso brasileiro é necessário observar suas peculiaridades históricas. Nesse sentido Vilhaça (2001, p.142), ao notar que há, nas metrópoles brasileiras, segregações as mais diversas, principalmente de classes ou etnias ou nacionalidades, afirma que: [...] a segregação das classes sociais [é] aquela que domina a estruturação das nossas metrópoles. [...] a segregação é um processo segundo o qual diferentes classes ou camadas sociais tendem a se concentrar cada vez mais em regiões gerais ou conjuntos de bairros da metrópole. Essa tese é importante no sentido de revelar que a estrutura do espaço urbano é forjada no bojo das desigualdades sociais. Além disso, na metrópole atual, pode haver um regime de hibridiz de classes em toda a estrutura do espaço urbano. [...] a alta renda também ocupa terra barata na periferia [...] não é rigorosamente verdadeiro que o preço da terra determina a distribuição espacial das classes sociais [...] os terrenos mais caros são ocupados pelas camadas de alta renda, pois na periferia de metro quadrado barato ocupa terrenos grandes ou, em se tratando de condomínios verticais, grandes quotas ideais de terreno [...] a classe média também ocupa terra cara no que se refere ao preço do metro quadrado de terreno, consumindo pouca terra per capita ou por família [...] A separação entre zonas de moradia de alta e baixa renda e a formação das zonas industriais são “as principais forças atuantes sobre a estruturação do espaço metropolitano no Brasil”. (Cf. ANJOS & CHAVEIRO, 2007, p. 192-193).

Para nos ajudar a compreender o modo como olhar para o quilombo Brotas nesta perspectiva de estarmos na periferia, ou melhor, dentro do processo de urbanização da cidade de Itatiba: onde era o Sítio das Brotas, num espaço que era rural, hoje devido à expansão da própria cidade, foi como que “engolida” pelo processo de urbanização, experimentando uma condição real de exclusão dentro do próprio bairro.

Ao seu entorno, encontram-se casas com água, luz e asfalto e que economicamente dizem ser da classe média alta, como observamos.

O que estamos dizendo leva-nos a repensar o quilombo enquanto espaço existencial periférico uma vez que dentro do espaço urbano e por isso mesmo faz-se necessário compreender a partir de uma perspectiva multifocal como hoje são os estudos sobre a periferia.

As análises sobre a periferia atualmente englobam novas modalidades como estudo da percepção, representação, do cotidiano, do imaginário, da imagem, de narrativas.

Essas modalidades partem de um pressuposto: O real é produzido também pelo modo de estabelecimento de significados. O sujeito e o objeto se aglutinam, e no processo de significação o espaço se liga à vida.

O sentido de ser periférico é sempre relativo, uma situação de inclusão gera uma situação de exclusão. Maricato (1996) destaca como o simples reconhecimento institucional (leis) tem impacto no cotidiano vivido pelos habitantes da periferia, principalmente das favelas, em que se vive numa quase total indigência jurídica.

Ao enfatizar esse aspecto, discrimina duas faces do quadro socioespacial metropolitano: cidade real x cidade legal; cidade do direito x cidade do fato; cidade formal x cidade clandestina; urbano real x urbano virtual.

A segregação residencial como segregação ambiental: espaços disponíveis para o consumo possuem padrões de qualidade e quantidade discrepantes.

Uma observação a ser feita é que se os habitantes dos lugares luminosos são alienados em sua interação com estes, os que habitam os lugares lentos são também atingidos por uma cultura de massa que pode tirá-los da percepção real.

#### **1.2.3.1. O Quilombo na periferia de Itatiba**

No relatório técnico científico elaborado pela Scalli para o reconhecimento das terras do Quilombo Brotas a questão sobre a urbanidade foi posta, lemos:

Considerando urbanização como “incremento de alocação de equipamentos urbanos”, ou seja, concentração em certos espaços de recursos técnico-científicos gerados e geridos segundo a expansão da racionalidade tecno-científica (Frochlich & Monteiro, 2004) fica difícil simplesmente “classificar” esse grupo como urbano ou rural, pois o que está em jogo são as relações sociais definidas no interior do campo político (Gusmão, 1995: 40). Segundo Margarida M. Moura no artigo “Camponeses” da série Princípios de 1988 “a perspectiva urbana reforça enganosamente a idéia de que a divisão física/geográfica/de espaços – rural e urbano – seja também uma divisão definitiva na natureza das relações sociais dos grupos que habitam, trabalham, vivem nesses espaços distintos, não é a cidade que por oposição define o campo e seus habitantes, mas sim o Estado”. Dessa forma, compreendemos que o fato do território do Quilombo Brotas estar dentro do perímetro urbano da Cidade de Itatiba deve-se ao crescimento desordenado da Cidade com o surgimento de novas casas e loteamentos na região. (SCALLI, 2004, P. 36).

Diante do modo como estamos compreendendo o campo que estamos construindo para analisar a construção cultural da religião, a idéia de que não é a cidade que por oposição define o campo e seus habitantes, mas sim o Estado é legítimo desde que considere a realidade produzida pelo mesmo ao transformar sócio-espacialmente a cidade por meio da industrialização.

Também queremos considerar que o ser periférico é sempre relativo. A periferia é um modo existencial de ser, pois seu impacto se percebe no cotidiano como um espaço não só geográfico, mas antropológico, onde a pessoa ressignifica a própria existência.

Propomos uma abordagem para olhar para este ser periférico que elabora possibilidades de sentido e de ser compreendendo o quilombola urbano, que como estamos insistindo, difere-se de uma maneira de ser em sua identidade de um quilombola rural, pois urbano, traz para seu cotidiano essa percepção que estamos afirmando.

É a partir desta condição de ser periférico e da periferia que podemos então compreender melhor no campo religioso a ser estudado a presença do pentecostalismo que conflita agora com a religião tradicional umbandista que tenta encontrar novamente seu espaço e que muitas vezes o consegue de forma marginal<sup>16</sup>.

O catolicismo está presente mais de forma cultural e ou mesmo folclore, com algumas devoções e costumes desligados de um comprometimento maior com a própria religião.

Com este olhar de uma percepção maior que estamos diante de um sistema cultural como ensina Geertz, pretendemos analisar os processos de desenvolvimento na formação dos significados atribuídos ao aspecto religioso que conflitam com outros significados, como também com as próprias

---

<sup>16</sup> Existem várias razões para compreender o crescimento do Pentecostalismo nas periferias, mas entre eles, (...) “o caráter de associativismo religioso é o predominante. As redes evangélicas trabalham em favor da pessoa e das relações pessoais, gerando aumento de auto-estima e impulso empreendedor no indivíduo, mas também fomentam a ajuda mútua por meios de laços de confiança e fidelidade. Nos templos há circuitos de trocas que envolvem dinheiro, alimentos, utensílios, informações, recomendações de trabalho etc”. (ALMEIDA E D'ANDRÉA, 2004, p. 103).

compreensões que envolvem a percepção e representação do que seja ser quilombola no território urbano.

Em meados de outubro de 2015 o Quilombo Brotas fez parceria com um grupo chamado Grafftrilhas, um coletivo formado em meados de 2013 que busca associar dois olhares distintos e convergentes: o olhar do viajante e o olhar do grafiteiro; através dos quais é possível sair da zona de conforto, despertando novas percepções e significados acerca dos diversos locais com que nos deparam ao longo da caminhada. Explicam:

“Nossas ferramentas são a troca de idéias e as tintas. Capazes não só de revelar as características de cada comunidade, mas também de criar diálogos que transformam os espaços e as relações neles presentes”.  
(Disponível em: [www.grafftrilhas.com.br/coletivo/](http://www.grafftrilhas.com.br/coletivo/) . Acesso em: 10/05/2016).

Figura 04



(Antigo portão e entrada do Quilombo Brotas)

Figura 05



(Nova entrada do Quilombo Brotas, feita pela comunidade quilombola juntamente com o grupo Grafftrilhas. Observe no detalhe a pintura do baú que Isaac guardou o dinheiro para comprar a terra).

O grafite é uma forma de expressão artística da cidade e que ao ser trazido para dentro do quilombo só reforça a nossa constatação de estamos na periferia. O trabalho feito em parceria favoreceu um resgate da memória e história do quilombo. Como pode ser observado nas imagens abaixo:

Figura 06



(Homenagem as mulheres do quilombo, sobretudo, Amélia, Emília, Aninha e tantas outras que são as zeladoras pela transmissão dos conhecimentos, pela organização hierárquica da estrutura social e pela perpetuação de uma visão de mundo africana).

Figura07



(Uma imagem para dizer que o Quilombo está sempre bem guardado e protegido e quem souber valorizá-lo será bem-vindo).

Podemos dizer na perspectiva de Mary Louise Pratt que estamos diante de um processo de transculturação. Mary Pratt fala de zona de contato que se dá nesse processo transcultural.

Quem primeiro elaborou a idéia de transculturação foi Fernando Ortiz. Na sua obra “Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar” ele analisa no capítulo adicional a transculturação do tabaco e o início do açúcar e a escravidão dos negros na América.

Para Ortiz a transculturação é um fenômeno social. Assim explica ele essa definição:

Por aculturación se quiere significar el proceso de tránsito de una cultura a otra y sus repercusiones sociales de todo genero. Pero transculturación es vocablo más apropiado. Hemos escogido el vocablo transculturación para expresar os variadisimos fenómenos que se originan en Cuba por las complejissimas transmutaciones de culturas que aqui se verifican, sin conocer las cuales es imposible entender la evolución del pueblo cubano, asi en lo económico como en lo institucional, jurídico, ético, religioso, artístico, lingüístico, psicológico, sexual en los demás aspectos de su vida. (ORTIZ, 1983, p. 87).

Para Ortiz a história de Cuba é “La verdadera historia de Cuba es la historia de sus intrincadissimas transculturaciones”. Primeiro a transculturação do paleolítico ao neolítico e o desaparecimento deste por não se adaptar ao impacto da nova cultura castelhana.

Depois a transculturação dos brancos, espanhóis de distintas culturas, ou seja, um sincretismo de culturas. Ao mesmo tempo, uma transculturação provinda dos negros africanos de razões e culturas diferentes, provindas de vários lugares da África, Senegal, Guinéa, Congo e Angola.

Para Ortiz é importante compreender que no processo de transculturação, os povos sofrem no processo de ajuste e reajuste da cultura na nova cultura uma desculturação, exculturação e ao mesmo tempo aculturação e inculturação, ou seja, transculturação.

É preciso considerar que no processo de transculturação além do fenômeno social da evolução histórica que é proporcionada por este sincretismo de culturas, o fenômeno econômico acaba sendo, para dizer com Mary Pratt, a imposição do Império.

O olhar do colonizador se afirma sobre o colonizado por causa do fenômeno econômico. Ortiz alerta para isto em seu texto, demonstrando o quanto a economia do açúcar imposta pela cultura espanhola realizou a “destrucción de las Indias”.

En todos los pueblos la evolución histórica significa siempre un tránsito vital de culturas a ritmo más o menos reposado o veloz; pero en Cuba han sido tantas y tan diversas en posiciones de espacio y categorías estructurales las culturas que han influido en la formación de su pueblo, que esse inmenso amestizamiento de razas y culturas sobrepuja em transcendencia a todo otro fenómeno histórico. Los mismos fenómenos económicos, los más básicos de la vida social, en Cuba se confunden casi siempre con las expresiones de las diversas culturas. (ORTIZ, 1983, p. 87).

É neste movimento que Pratt afirma em sua obra “Os olhos do Império”, obra na qual ela examina as diversas maneiras em que os relatos das viagens (dos colonizadores da América) favoreceram a construção do imaginário imperial europeu e hoje revelam que a força de imposição do colonialismo e imperialismo favoreceu a criação do mundo moderno.

Ela procura investigar a construção do sentido imperial. Afirma ela em relação aos pesquisadores e etnógrafos:

Si estudiamos solamente lo que los europeos vieron y dijeron, no haremos más que reproducir el monopolio del conocimiento y de la interpretación que la empresa imperial pretendía tener. Esto constituye una distorsión enorme porque, desde luego, tal monopolio no existe ni existió nunca. La gente que se encontraba en el extremo receptor del imperialismo europeo construyó su propio conocimiento y elaboró su propia interpretación usando a veces – como Guamán Poma – las propias herramientas de los europeos. Es por eso que el término “transculturación” figura en título de este libro. Los etnógrafos han utilizado esta palabra para describir cómo los grupos marginales o subordinados seleccionan e inventan a partir de los materiales que les son transmitidos por una cultura dominante o metropolitana. (PRATT, 2010, p.32).

No capítulo seguinte onde iremos tratar do estar no campo iremos oferecer nesta perspectiva uma possibilidade de demonstrar a “zona de contato” e ou mesmo como tem se dado o processo de “transculturação” na comunidade quilombola Brotas.

Para Pratt, zona de contato, trata-se do espaço de encontro coloniais, isto é, o espaço em que pessoas separadas geográfica e historicamente entram em contato entre si engajando-se em relações duradouras, que geralmente implicam condições de coerção, radical iniquidade e conflito intolerante. Diz Pratt:

(...) “zonas de contacto”, espacios sociales donde culturas dispares se encuentran, chocan y se enfrentan, a menudo dentro de relaciones altamente asimétricas de dominación y subordinación, tales como el colonialismo, la esclavitud, o sus consecuencias como se viven en el mundo de hoy. (PRATT, 2010, p. 31).

Colonizado e colonizador, periferia e centro, através desta conceituação de Mary Louise Pratt iremos procurar oferecer uma interpretação que trate das relações entre colonizadores e colonizados, brancos e negros, a sociedade

itatibense e o quilombo Brotas não em termos de separação, mas em termos de presença simultânea, de interação, de concepções e práticas entrelaçadas.

#### **1.2.4. O movimento negro contemporâneo**

Quando falamos de movimento negro contemporâneo faz-se necessário diferenciá-lo dos outros movimentos negros existentes em períodos anteriores a década de 1970 no Brasil e, também analisar a importância das lutas de libertação nos países africanos e dos movimentos pelos direitos civis nos Estados Unidos para a constituição do movimento negro brasileiro a partir dos anos de 1970. Segundo Almicar Araujo Pereira:

Entendo por movimento negro o conjunto de entidades, organizações e indivíduos que lutam contra o racismo e por melhores condições de vida para a população negra, seja através de práticas culturais, de estratégias políticas, de iniciativas educacionais etc., fazendo diversidade e pluralidade características desse movimento social. (PEREIRA, 2007, p. 235).

Existiram movimentos negros no Brasil desde os primeiros seres humanos escravizados na África chegaram à costa brasileira. Estes movimentos foram fundados na tradição de luta quilombola e atravessaram todo período colonial e imperial sacudindo a economia escravista.

E na militância abolicionista protagonizada por figuras como Luiz Gama<sup>17</sup> e outros, a atividade afro-brasileira se exprime ainda de outras formas, sobretudo, nas primeiras décadas do século XX, na forma de organização de clubes, irmandades religiosas e associações recreativas. (Cf. PEREIRA, 2007, p. 236).

Partindo da afirmação de que “movimento negro” é, antes de tudo, aquilo que seus protagonistas dizem que é movimento negro, Joel Rufino dos Santos<sup>18</sup> verificava nos discursos das lideranças do movimento da época duas definições existentes para o termo “movimento negro”.

O que ele chama de “no sentido estrito” e diz ser “excludente”, considerava, “movimento negro exclusivamente o conjunto de entidades e ações dos últimos 50 anos, consagrados explicitamente à luta contra o racismo”.

A segunda definição de movimento negro no “sentido amplo” considera que todas as entidades, de qualquer natureza, e todas as ações, de qualquer

---

<sup>17</sup> Luiz Gonzaga Pinto da Gama (Salvador, 1830 – São Paulo, 1882) é um dos raros intelectuais negros brasileiros do século XIX, autodidata e único a ter passado pela experiência da escravidão. Vive em cativeiro dos dez aos dezessete anos, quando começa a se alfabetizar. Pouco depois realiza uma façanha – para a época, notável – ao conseguir reverter sua condição e provar ter nascido livre. Doze anos depois de começar a ler e a escrever, escapando do silêncio e da ignorância, Luiz Gama entrou para o mundo das letras com a publicação das “Primeiras Trovas Burlescas” (1859, 1861), mundo até então exclusivo de brancos. O autor de sátiras sociais e poemas românticos, o redator de periódicos políticos e popular conferencista, o combativo e paradigmático republicano, o defensor dos escravos e do Direito daria provas de singular eloquência, tanto por meio da palavra falada, quanto da palavra escrita, razão pela qual se distinguiria como exímio comunicador, com audiência sempre garantida e de ampla tessitura, dirigindo-se do escravo ao Imperador. No entanto, as várias facetas deste homem plural foram de certa forma ofuscadas por uma história de vida que se teceu, perpetuando-se no tempo, numa intrincada construção polifônica. O poeta e escritor encontrou-se em posição de desequilíbrio frente à estática figura do lendário abolicionista, ficando em segundo plano o principal legado: seus textos poéticos, jornalísticos e epistolares. Lê-se em um de seus poemas: “Se de um quadrado / Fizer um ovo / Nisso dou provas / De escritor novo” (L.Gama, “Prótase”) e ou mesmo seu pronunciamento perante um juiz: “Consinta o imponente juiz (...) que eu lhe dê uma proveitosa lição de direito (...)” (L.Gama, “Foro da Capital”). (Cf. FERREIRA, Lígia Fonseca. “Com a palavra, Luiz Gama”, 2011).

<sup>18</sup> Professor, escritor, jornalista e historiador. Nasceu em 1941 na Cascadura, subúrbio do Rio de Janeiro. Curso História na Faculdade de Filosofia da Universidade do Brasil, onde começou a dar aulas. Por conta do golpe militar em 1964, deixou o Brasil e foi morar na Bolívia e no Chile. Voltando ao Brasil é preso por causa da perseguição política. Recebeu o Prêmio Jabuti em 1979 e em 2008 com as obras “Uma estranha aventura em Talalai” e “O Barbeiro e o judeu da prestação contra o Sargento da Motocicleta”. Considerado grande estudioso da cultura africana, como historiador, pesquisa as origens do movimento negro brasileiro. Faleceu no dia 04/09/2015 por complicações numa cirurgia cardíaca. Era diretor geral de comunicação e difusão do conhecimento do Tribunal de Justiça do Estado do Rio de Janeiro.

tempo (aí compreendidas mesmo aquelas que visam à autodefesa física e cultural do negro), fundadas e promovidas por pretos e negros. Diz Santos:

Entidades religiosas, assistenciais, 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. (PEREIRA, 2007, p. 236)

O movimento negro “no sentido estrito” teria nascido em 1931, com a fundação da Frente Negra Brasileira e teria sido uma resposta, em condições históricas dadas, ao mito da democracia racial. Mito este que ganhou força na sociedade brasileira especialmente após a publicação do livro *Casa grande & Senzala*, de Gilberto Freyre.

#### **1.2.4.1. O movimento negro e o mito da democracia racial**

A primeira das características do movimento negro contemporâneo foi à constante denúncia do mito da democracia racial. Entretanto, as próprias lideranças estavam absortas pela visão do mito da democracia racial, tanto que compreendiam o preconceito como estranho à índole brasileira.

O preconceito anti-negro era encontrado quando o negro vencesse seu “complexo de inferioridade”; e através do estudo e da autodisciplina, neutralizasse o atraso causado pela escravidão.

Nesta perspectiva, a miscigenação (que marcou o quadro brasileiro) nos livraria da segregação e do conflito (o quadro norte-americano), contudo, nos

anos setenta o movimento negro brasileiro irá se posicionar contestando o preconceito negado.

A segunda característica pode ser percebida numa ruptura a esse tipo de visão presente em movimentos anteriores à década de 1970. Não somente no que tange à denúncia do mito da democracia racial, mas também com relação à transformação da própria sociedade como um todo, o que demonstra uma guinada de visão política e uma conseqüente aproximação com grupos de esquerda que se opunham ao regime vigente. (Cf. PEREIRA, 2007, p. 240)

Os portugueses chegaram a estas terras e encontraram os indígenas. Com o objetivo de conquistar terras para fim de exploração comercial escravizaram os indígenas, os quais procuraram resistir lutando e assim começaram a serem exterminados pelos portugueses.

Além do conflito o que contribuiu para o extermínio indígena foi à proliferação de doenças trazidas pelos europeus como a gripe e a sífilis. Após tanto embates, conseguiram conquistar as terras tão almejadas e formaram os primeiros povoados dentro do território brasileiro: as Vilas de São Vicente e Piratininga (atual cidade de São Paulo), trazendo para cá o cultivo da cana de açúcar.

Diante da luta os indígenas, os portugueses trazem para o Brasil outra mão-de-obra escrava, os negros africanos, um empreendimento que crescia juntamente com os engenhos de cana de açúcar. (cf. MATOS, 2013, p. 16)

O Brasil foi o país que importou mais escravos africanos. Entre os séculos XVI e meados do XIX, vieram cerca de 4 milhões de homens, mulheres e crianças, o equivalente a mais de um terço de todo comércio negreiro,

segundo os dados do IBGE. Um estudo intitulado “O rosto negro da América Latina” oferece os seguintes dados:

A presença negra na América Latina e no Caribe é de tal proporção e relevância que não se pode omitir esta realidade étnica ao tratar questões culturais relativas ao continente. Há, inclusive, entre os estudiosos quem afirma que a presença negra na América Latina precede o período colonial. Os resquícios da arte, artefatos e a arqueologia pré-colombianos, segundo tais autores, atestam os sinais da África na América, mesmo séculos antes que os europeus a conquistassem. Entretanto foi durante os quase quatro séculos de escravidão que se constituiu e se efetivou o grande contingente populacional de negros transportados da África para as Américas. No período Colonial foi da ordem de 9,5 milhões. Há autores que apresentam cifras maiores chegando mesmo a dobrar esses números apresentados por Philip Curtin. O Brasil é o país que condensa a maior população negra na América. Cerca de 42,8% dos mais de 150 milhões de brasileiros, são negros segundo dados oficiais. Para a militância do Movimento Negro no Brasil, este percentual atinge a 50%. De qualquer forma não há menos de 70 milhões de negros brasileiros atualmente. Isto significa que o Brasil reúne a segunda maior população negra mundial, superado apenas pela Nigéria. Na América Latina e no Caribe, a população negra destaca-se também na Colômbia, no Peru, na Venezuela, no Panamá, no Equador, em Cuba, em Santo Domingo e sobretudo no Haiti, onde quase a totalidade da população é negra. (SILVA, 1995, p. 47-48).

O processo de abolição foi ocorrendo de forma gradual, como também regulamentada por legislação específica. O Brasil foi um dos últimos países a abolir a escravidão. Em 13 de maio de 1888 a Rainha Isabel assinou a famosa Lei Áurea, entretanto, a escravidão não acabou.

A partir desta lei o trabalho escravo era ilegal “reduzir alguém a condição análoga à de escravo...” era considerado crime. Os argumentos anti-abolicionistas eram que a economia da colônia não sobreviveria sem a mão-de-obra escrava para o trabalho braçal.

Os Estados Unidos e a Inglaterra em 1833 já haviam abolido a escravidão e tinham passado a utilizar o trabalho assalariado. Em 1865 começam a pressionar os países para abolirem a escravidão.

Os ingleses estavam no processo de industrialização e viram na mão-de-obra assalariada uma oportunidade de aumentar o seu mercado consumidor.

A primeira lei para coibir a escravidão foi a “Lei Feijó” que proibia o tráfico de escravos e considerava livre todos os africanos que chegassem ao Brasil a partir do dia 07 de novembro de 1831 também conhecida como lei “para inglês ver” pois este dispositivo legal não foi nada efetivo.

A Lei Feijó foi praticamente ignorada por traficantes escravistas e mesmo pelo Estado, até que a Lei Eusébio de Queiroz, promulgada em 1850 determinou o que proibia o comércio de escravos no Brasil.

Estudos comprovam que a Lei Feijó não foi somente “para inglês ver”, segundo o pesquisador Luiz Gustavo Santos Cota, sobretudo na década de 1880, foi um dos mais incisivos instrumentos legais de combate à escravidão, em meio à campanha abolicionista.

Damásio, também resolveu estender suas atividades para além das salas de aula e Além de Manoel Joaquim de Lemos, outros conhecidos abolicionistas que também escolheram a via da Justiça como forma de colocar em prática seus ideais de liberdade, como Leônidas Damásio e Thomaz da Silva Brandão. O bacharel Manoel de Lemos trabalhou em 03 de processos, tendo atuado como curador em dois deles, contando com o caso do africano Joaquim. Já o “provector” preparador de física e química da Escola de Minas e membro da *Sociedade Libertadora Mineira*, Leônidas Botelho das comportadas reuniões e festas promovidas pela sociedade abolicionista. (...) Diz José, congo (conhecido por José Carreiro), escravizado dos herdeiros de D. Maria Thereza [Sovam] Monteiro de Barros, há pouco falecida, que tendo sido importado para o Brasil depois da lei de 7 de novembro de 1831, como o prova a sua idade declarada na certidão junta, quer tratar de reaver a

sua liberdade, e, para isto, precisa que V.Sa. Se digne de nomear-lhe depositário e um curador que possa promover a competente ação. P. deferimento. E.R.M. Ouro Preto, 23 de julho de 1886. A rogo do suple. Leônidas Botelho Damásio. (COTA, 2011, P. 84-85).

Em 1871 é aprovada a “Lei do Ventre Livre” segundo a qual todos os filhos de escravos nascidos a partir de 28 de setembro. Os filhos que nasciam ficavam sobre a tutela dos senhores até 21 anos completos.

Essa lei não representou uma atitude altruísta em relação à população negra, mas uma resposta a pressão inglesa que desde o início do século XIX queria fazer o Brasil abolir a escravidão de todas as formas, para vender seus produtos industrializados aos trabalhadores negros.

Em 1880 Joaquim Nabuco, deputado pernambucano, cria um projeto de lei que prevê a abolição da escravidão com indenização até 1890 e, no mesmo ano, funda o jornal “O Abolicionista” que é publicado pela primeira vez em 1833. Em 1884 a escravidão é abolida no Ceará, em Porto Alegre e no Amazonas.

Em 1885 é criada a “Lei dos Sexagenários” ou “Lei Saraiva-Cotegipe” que concedia a liberdade aos escravos de mais de sessenta e cinco de anos de idade.

Em 1888 a “Lei Áurea” pôs fim ao sofrimento de centenas de seres humanos e coroou o êxito da luta de diversos heróis que habitaram o Quilombo dos Palmares de 1630 a 1965, ou os escravos que se rebelaram na Bahia em 1809 e 1810, ou os cearenses do quilombo de Catucá em 1817, seus conterrâneos em 1854, novamente os baianos em 1857 e as diversas

associações, fundações e sociedades que visam emancipar o maior número de escravos com recursos próprios.

Após a abolição o Brasil incentivou a imigração européia, concedendo vantagens aos migrantes que fixarem em território brasileiro, mais especificamente na região Sul e Sudeste.

Os portugueses colonizadores e os imigrantes europeus trouxeram para cá a visão etnocêntrica e eurocêntrica sobre a África, isto é, o ideal de “branquidade”, o conceito de raça que se dá através das características biológicas e culturais entre uma população e outra, como também de sua superioridade.

O ideal de “branquidade” surge nas primeiras décadas do regime publicano do Brasil, que passou por um processo de sanitarismo e eugenia, onde médicos, políticos e intelectuais acreditavam que o indivíduo miscigenado não se desenvolveria racial e moralmente.

Os imigrantes principalmente os europeus eram avaliados como grupos capazes de aperfeiçoar a raça brasileira, branqueando-a, conferindo-lhe caracteres hereditários superiores.

Esse conceito atravessa gerações e está tão arraigada a população negra no país que trazem até os dias atuais as desvantagens que culminam nas desigualdades sociais.

Desigualdades que se fazem sentir no mundo do trabalho, como podemos observar nesta pesquisa realizada pelo DIEESE sobre a situação do emprego e do trabalho na Região Metropolitana de São Paulo:

Maioria entre a população brasileira (50,7%, segundo o Censo Demográfico 2010), os negros ainda são discriminados na sociedade e, por conseguinte, no mercado de trabalho. Este estudo pretende colaborar para a identificação de alguns aspectos dessas desigualdades na Região Metropolitana de São Paulo – RMSPP e para a indicação de possibilidades de atuação de políticas públicas que contribuam para a redução das disparidades existentes no mercado de trabalho. O crescimento econômico da última década, apesar de registrar reduções nas diferenças tanto por sexo como por raça/cor, não foi suficiente para redimir significativamente desigualdades históricas, como mostram vários estudos produzidos pela Fundação Seade e Dieese, como por outras instituições que se debruçam sobre o tema. Nesse sentido, a recente expansão econômica contribuiu para a diminuição dos diferenciais entre as taxas de desemprego total de negros e não negros ao longo do período. Entretanto, entre 2012 e 2013, tal situação não se deu com a mesma intensidade, já que as taxas de desemprego total de negros apresentou redução menor (-3,2%) que a dos não negros (-6%). A desigual intensidade desses movimentos fez com que a diferença de suas respectivas taxas passasse de 2,4 para 2,6 pontos percentuais, no período. O rendimento médio por hora de negros (R\$ 7,98) representava 65,3% daquele recebido por não negros (R\$ 12,22), em 2013. Apesar de ainda mostrar grande desigualdade, esse diferencial vem se reduzindo ao longo dos últimos anos: em 2002, os rendimentos dos negros equivaliam a 54,6% dos não negros, passando para 61,6% em 2011, e para 63,4 %, em 2012. (DIEESE, 2015)

Esses dados evidenciam que o racismo histórico, também pode ser considerado como fator preponderante ao preconceito e a discriminação racial que estão arraigados a esse processo.

Embora o preconceito tenha como base as idéias preconcebidas de determinados fatos que não se conhece, a discriminação racial, está mais especificamente relacionada às atitudes das pessoas.

#### **1.2.4.2. A resistência negra**

Os primeiros registros de resistência negra são do ano de 1575, quando se registraram fugas de negros na então capitania da Bahia. No início os

negros se refugiavam nos mocambos, ou seja, uma espécie de acampamento, logo após essas mesmas camadas de fugitivos foram chamadas de quilombos e o mais conhecido deles o foi o quilombo dos Palmares.

A campanha nos Palmares, a resistência negra ao trabalho servil e a campanha realizada pelo movimento abolicionista pelo fim da escravidão no fim do século XIX, foi fundamental para a luta contra a escravidão, o que levou a promulgação de leis que foram resultantes no processo de abolição da escravidão.

Edison Carneiro, historiador conhecido pelo seu estudo sobre o quilombo dos Palmares comenta sobre a campanha afirmando que os negros encontraram em Palmares um lugar acolhedor para ser um refúgio para milhares de negros que escapavam dos canaviais, dos engenhos de açúcar, dos currais de gado, das senzalas das vilas do litoral, em busca da liberdade e da segurança, embora conscientes dos riscos que implicavam uma fuga e mesmo diante da perspectiva da guerra contra os holandeses.

Diz Carneiro: “Os negros fugiam na calada da noite, embrenhando-se no mato, mas, com o tempo, desciam novamente para as “cabeceiras” dos povoados, a fim de induzir outros escravos a acompanhá-los e raptar negras e moleques para os Palmares”. (CARNEIRO, 1966, p. 1).

Para Carneiro a peculiaridade de Palmares, entre os muitos quilombos do Brasil, está em ter vivido por quase todo um século, não obstante as dezenas de expedições que os brancos enviaram para reduzi-lo, afirma: “O quilombo dos Palmares foi um Estado negro à semelhança dos muitos que existiram na África, no século XVII – Um Estado baseado na eletividade do

chefe “mais hábil ou mais sagaz”, “de maior prestígio e felicidade na guerra ou no mando”, como queria Nina Rodrigues”. (CARNEIRO, 1966, p. 2).

O quilombo era um constante chamamento, um estímulo, uma bandeira para os negros escravos das vizinhanças – um constante apelo a rebelião, à fuga para o mato, à luta pela liberdade.

As guerras nos Palmares e as façanhas dos quilombolas assumiram caráter de lenda. Os negros de fora do quilombo consideravam “imortal” o chefe Zumbi – a flama da resistência contra as incursões dos brancos. Afirma Carneiro:

Os Palmares constituíram-se no “inimigo de portas adentro” de que falava um documento contemporâneo, de tal maneira que o governador Fernão Coutinho podia escrever ao rei (1671): “Não está menos perigoso este Estado com o atrevimento destes negros do que esteve com os holandeses, porque os moradores, nas suas mesmas casas, e engenhos, têm os inimigos que os podem conquistar...” (CARNEIRO, 1966, p. 5).

É evidente que Palmares não teria podido resistir durante quase cem anos a cerca de vinte expedições, se os seus defensores não tivessem adotado, de início, o princípio da mobilidade, do combate curto, da rápida mudança de posição, do recuo tático após alguns minutos de refrega, cansando e desnorteando o inimigo.

As leis que foram promulgadas contrárias a escravidão dos negros embora não tendo grandes efeitos práticos, foram de tal importância para o fim da escravatura no país que através da Lei Áurea de 13 de maio de 1888 favoreceu a libertação dos escravos que dependiam dos senhores de engenho e da elite cafeeira.

Durante o processo de abolição no Brasil ocorre uma mudança no modelo econômico. O modelo escravista dá lugar ao modelo capitalista. Este modelo já estava sendo implementado nos países onde a libertação dos escravos já havia ocorrido, o caso mais específico, a Grã-Bretanha.

O processo de mudança do modelo econômico ocorre no Brasil quando emergem os primeiros indícios da formação do Estado Burguês no Brasil, definido como uma passagem que ocorre quando as relações sociais e de trabalho vivenciam mudanças, ou seja, o escravismo, ou no feudalismo as relações ocorrem de maneira que o produtor direto (escravo) e o produtor não direto (proprietário) extorquem do primeiro o sobre-trabalho, que segundo Marx, é a capacidade viva de trabalho que está incluída entre as condições objetivas de trabalho e como tais apropriadas.

No capitalismo este processo de extorsão ocorre de forma diferenciada, ou seja, na compra e venda da força de trabalho, onde o trabalhador direto recebe um salário do proprietário.

A força de trabalho torna-se uma mercadoria que é vendida por um valor menor, pois o salário pago ao produtor direto é relativamente menor ao valor de troca produzido.

O Estado Burguês faz com que o modelo capitalista se reproduza, pois as relações de produção que emergem, somente podem ser reguladas por um Estado que crie condições ideológicas, onde se preconize a individualidade, coletivizando sem que haja uma classe social, neste sentido a coletividade se define como o interesse comum que abrange todos os agentes de produção (produtores diretos e proprietários dos meios de produção), sendo estes

sujeitos iguais que comungam de uma mesma condição de habitantes de um mesmo território.

O Estado Burguês não se distingue de outros modelos de Estado (escravista e feudal), no que diz respeito ao processo de extorsão e na dominação de uma classe explorada por uma classe exploradora, porém a diferença se dá no âmbito dos direitos quando são criadas normas e organizações materiais que façam cumprir essas normas, atribuindo a todos a condição de sujeitos de direitos.

Também um Estado burocrático organizado segundo os princípios formalizados da não proibição de acesso e da hierarquização das tarefas do Estado segundo a competência.

A abolição do trabalho escravo para o Estado Burguês demonstra que não houve significativas mudanças no que diz respeito à forma de organização de produção e distribuição de renda, sendo esta medida de caráter político e não econômico propriamente dito.

No novo modelo econômico a classe social é pensada a partir uma subdivisão, ou seja, classe nacional, associada, industrial entre outros. De qualquer modo a classe burguesa estava dividida numa dessas classes de poder e como classe dominante agia conforme seus interesses setoriais burgueses que ensejavam diante da política do Estado a formação de grupos diferenciados que perseguiram no processo político, objetivos práticos. (Cf. FURTADO, 1961, p. 32).

Esse modelo econômico tanto em sua fase inicial como, modelo reformista desenvolvimentista, e no modelo da ditadura militar contribuíram

para um novo modelo de desenvolvimento capitalista chamado neoliberal que pode ser definido como um contraste comparado aos modelos anteriores, pois o crescimento econômico cai, o papel do Estado como empresário e provedor de serviços declina, os direitos sociais e de trabalho sofrem um processo de redução entre outros.

Neste sentido, o Estado neoliberal mercadoriza seus serviços, reduz os gastos sociais e ainda atende a pressão do capital que acaba por se apropriar do orçamento público. (Cf. JUNIOR, 2007, p. 60).

O Estado regido pelas leis de mercado provoca desvalorização e perdas dos setores trabalhistas e sociais, afetando não somente a classe burguesa, mas principalmente contribui para a divisão e a exclusão social dos negros, mulheres, jovens e crianças.

Se a diferença deste novo modelo econômico para com o escravista e o feudal está em relação aos direitos, constata-se que aquilo que reconhece a Declaração Universal dos Direitos Humanos, instituída no ano de 1948 na Assembléia Geral das Nações Unidas tem conseguido ser um dispositivo legal mas porque tem encontrado força através de outras leis e mesmo a organização da comunidade negra em movimentos em prol das políticas públicas e mesmo combate contra o racismo e discriminação racial, como também a formação de uma consciência histórica contra o mito da democracia racial.

Lemos na Declaração Universal dos Direitos Humanos em seu artigo II:

Toda pessoa tem capacidade de gozar os direitos e as liberdades estabelecidos nesta Declaração, sem distinção de qualquer espécie, seja de raça, cor, sexo, língua, religião, opinião política ou de outra

natureza, origem nacional ou social, riqueza, nascimento, ou qualquer outra condição. (ONU, 1948).

No Brasil, foi em 03 de julho de 1951, que a comunidade negra vivencia a criação da primeira lei que incrimina a discriminação racial e o preconceito no Brasil, pelo então jurista e deputado federal pelo Estado de Minas Gerais, Afonso Arinos de Melo Franco, tornando-se conhecida como “Lei Afonso Arinos”.

A partir da resolução da lei, ficou caracterizada como contravenção penal, qualquer prática de preconceito de raça e cor da pele. A lei foi aprovada sob o número de 1390/51 e defende a igualdade de tratamento e direito comum independente da cor a pele.

Em 1989, foi criada a Lei nº 7.716/1989, conhecida como “Lei Caó”, pois o relator foi o parlamentar da Câmara dos Deputados Carlos Alberto Caó, lei conhecida também como “Lei Anti-discriminação”, ou “Lei Anti-preconceito”, sendo que a Lei “Afonso Arinos” é derogada, pois não representava fielmente a realidade. A “Lei Caó” define crimes resultantes de preconceito de raça ou de cor e não apenas como contravenção penal.

Entretanto, esta nova lei também não representaria a realidade, somente quando foram realizadas alterações que se deram através das leis 8.808/90, 8.882/94 e 9.457/97 sendo que esta última representou a modificação mais importante, pois deu nova redação ao artigo 1º da Lei Caó, passando este a ter conduta criminosa não apenas os atos praticados por discriminação e preconceito por raça ou cor, mas também aqueles advindos de discriminação e preconceito por etnia, religião ou procedência nacional (xenofobia).

Em 1995 é instituída a lei 9.125/1995 que homenageia um dos grandes líderes da resistência a escravidão “Zumbi dos Palmares”, em comemoração ao tricentenário de sua morte. Em todo o território nacional o dia 20 de novembro, é lembrado e comemorado o dia da consciência negra.

A lei 9.459/1997 altera os artigos 1º e 20º da lei de 7.716, de 05 de janeiro de 1989, que define os crimes resultantes de preconceito de raça e de cor e acrescenta parágrafo ao artigo 140 do Decreto lei 2.848, de 07 de dezembro de 1940. A Constituição Federal de 1988, em seu artigo 5º declara:

Todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade, nos termos seguintes:

XXL – A prática do racismo constitui crime inafiançável e imprescritível, sujeito à pena de reclusão, nos termos da lei.

O presidente Fernando Henrique Cardoso assume na III Conferência Mundial contra o Racismo, Discriminação racial, xenofobia e intolerância correlata, em Durban, em 2001, que existe um problema racial no Brasil e reconheceu a interlocução política do Movimento Negro brasileiro.

O Brasil assumiu o compromisso efetivo de implementar políticas de Estado de combate ao racismo e de redução das desigualdades raciais, com a adoção de novas iniciativas.

Em 21 de março de 2003, foi criada a Secretaria de políticas de promoção da igualdade racial, da Presidência da República (Seppir/PR), dentre as suas finalidades está a formulação, coordenação e articulação de diretrizes

e políticas para a promoção da igualdade racial e a proteção de direitos de grupos étnicos-raciais, com ênfase na população negra.

Logo após foi criado o Conselho Nacional de Promoção da Igualdade Racial (CNPIR), e tem como missão propor políticas de combate ao racismo, ao preconceito e a discriminação e de promoção à igualdade racial. Em 2003 a Seppir/PR lançou a Política Nacional de Promoção da Igualdade Racial (PNPIR), tendo objetivo primordial à redução das desigualdades raciais. Fazem parte destas ações afirmativas:

- Na área da educação: Programa Institucional de Iniciação Científica nas Ações Afirmativas; Programa de Extensão Universitária; Selo Educação para a Igualdade Racial; Projeto A Cor da Cultura; Curso Gênero e Diversidade na Escola; Curso de Gestão de Políticas Públicas em Gênero e Raça.

- Na área do trabalho: Plano Setorial de Qualificação – Trabalho Doméstico Cidadão; Plano Nacional de Comércio e Serviços para Profissionais Afrodescendentes; Programa Trabalho Doméstico Cidadão; Agenda Nacional do Trabalho Decente.

- Na área da Cooperação Internacional: Programa Interagencial de Promoção da Igualdade de Gênero, Raça e Etnia para Jornalistas; Acervo virtual da CASOTECA; Consultoria “Participação Política das Mulheres Negras”; Plano de Ação Conjunto entre o Governo Brasileiro e o Governo dos Estados Unidos da América para a Eliminação da Discriminação Étnico-Racial e a Promoção da Igualdade.

Em 20/07/2010, o presidente da República, Luiz Inácio Lula da Silva sanciona a Lei nº 12.228 e institui o Estatuto da Igualdade Racial alterando a lei

nº 7.716 de 05 de janeiro de 1989; lei nº 9.029 de 13 de abril de 1995; lei nº 7.347 de 24 de julho de 1985 e a lei nº 10.778 de 24 de novembro de 2003.

Lemos no Estatuto:

O PRESIDENTE DA REPÚBLICA Faço saber que o Congresso Nacional decreta e eu sanciono a seguinte Lei: TÍTULO I. DISPOSIÇÕES PRELIMINARES. Art. 1. Esta Lei institui o Estatuto da Igualdade Racial, destinado a garantir à população negra a efetivação da igualdade de oportunidades, a defesa dos direitos étnicos individuais, coletivos e difusos e o combate à discriminação e às demais formas de intolerância étnica. Parágrafo único. Para efeito desse Estatuto, considera-se: I – discriminação racial ou étnico-racial: toda distinção, exclusão, restrição ou preferência baseada em raça, cor, descendência ou origem nacional ou étnica que tenha por objeto anular ou restrição ou preferência baseada em raça, cor, descendência ou origem nacional ou étnica que tenha por objeto anular ou restringir o reconhecimento, gozo ou exercício, em igualdade de condições, de direitos humanos e liberdades fundamentais nos campos político, econômico, social, cultural ou em qualquer outro campo da vida pública ou privada; II - desigualdade racial: toda situação injustificada de diferenciação de acesso e fruição de bens, serviços e oportunidades, nas esferas pública e privada, em virtude de raça, cor, descendência ou origem nacional ou étnica; III - desigualdade de gênero e raça: assimetria existente no âmbito da sociedade que acentua a distância social entre mulheres negras e os demais segmentos sociais; IV - população negra: o conjunto de pessoas que se autodeclaram pretas e pardas, conforme o quesito cor ou raça usado pela Fundação Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), ou que adotam autodefinição análoga; V - políticas públicas: as ações, iniciativas e programas adotados pelo Estado no cumprimento de suas atribuições institucionais; VI - ações afirmativas: os programas e medidas especiais adotados pelo Estado e pela iniciativa privada para a correção das desigualdades raciais e para a promoção da igualdade de oportunidades. (ESTATUTO DA IGUALDADE RACIAL, 2010)

Esta lei é considerada uma das mais importantes ações afirmativas em prol da comunidade afro-brasileira.

A libertação dos escravos não estava somente ligada à abolição pura e simples, mas sim ao avanço do capitalismo, pois os custos da força de trabalho escravo era um obstáculo ao desenvolvimento econômico do país.

O capitalismo vai se materializando nos negócios ligados a exportação do café e isto faz com que a oligarquia agrária se transforme numa burguesia que estabelece novas relações sociais e muda desde as características do mercado de trabalho até o funcionamento do Estado.

Após a libertação a comunidade negra não encontrou formas de se colocar na sociedade, pois não foram criadas políticas de inclusão para que esta população se adequasse as novas regras do trabalho assalariado, sendo assim, essa população passou a viver nas regiões mais afastadas dos grandes centros.

Devido ao descaso do poder público, da Igreja e de outras instituições, esse processo de exclusão resultou ainda no aumento do racismo, da discriminação racial e do preconceito contra essa população.

Dizemos que o Brasil é uma democracia racial, este termo denota que o país escapou do racismo. Nesta perspectiva estaria a afirmação de que os brasileiros não se vêem através da lente da raça e não abrigam o preconceito racial em relação ao outro.

Enquanto outros fatores são fundamentais na compreensão da mobilidade social dos brasileiros (gênero e classe) a discriminação racial é considerada irrelevante.

A idéia de uma identidade nacional provinda de um hibridismo pode ser compreendida nos estudos realizados por Gilberto Freyre em sua obra clássica “Casa Grande e Senzala”. Ele é o primeiro estudioso a fazer um “elogio a miscigenação”. Comentando sobre a formação da vida colonial brasileira, afirma:

Um processo de equilíbrios de antagonismos. Antagonismos de economia e de cultura. A cultura européia e a indígena. A européia e a africana. A africana e a indígena. A economia agrária e pastoril. A agrária e a mineira. O católico e o herege. O jesuíta e o fazendeiro. O bandeirante e o senhor de engenho. O paulista e o emboaba. O pernambucano e o mascate. O grande proprietário e o pária. O bacharel e o analfabeto. Mas predominante sobre todos os antagonismos, o mais geral e o mais profundo: o senhor e o escravo. (FREYRE, 1992, p.53)

E ainda preconiza a idéia de harmonia em meio aos antagonismos, como lemos:

Híbrida desde do início, a sociedade brasileira é de todas da América a que se constituiu mais harmoniosamente quanto às relações de raça: dentro de um aproveitamento de valores e experiências dos povos atrasados pelo adiantado; no máximo de contemporização da cultura adventícia com a nativa, da do conquistador com a do conquistado. (FREYRE, 1992, p. 91).

Freyre argumentou que vários fatores, incluindo as relações estreitas entre senhores e escravos antes da emancipação legal dada pela Lei Áurea em 1888, e o caráter supostamente benigno do imperialismo Português impediu o surgimento de categorias raciais rígidas.

Freyre também argumentou que a miscigenação continuada entre as três raças (ameríndios, os descendentes de escravos africanos e brancos) levaria a uma "meta-raça".

A teoria se tornou uma fonte de orgulho nacional para o Brasil, que se contrastou favoravelmente com outros países, como os Estados Unidos da América que enfrentava divisões raciais que levaram a significantes atos de violência.

Com o tempo, a democracia racial se tornaria amplamente aceita entre os brasileiros de todas as faixas e entre muitos acadêmicos estrangeiros.

Pesquisadores negros nos Estados Unidos costumavam fazer comparações desfavoráveis entre seu país e o Brasil durante a década de 1960.

O estudioso Luis Carlos Bresser Pereira relendo a obra clássica de Gilberto Freyre “Casa Grande e Senzala” reconhece que infelizmente Freyre quis de fato combater o racismo, mas acabou legitimando a escravidão, afirma:

Em síntese, um grande livro. Um livro que ajudou poderosamente a definir a identidade nacional brasileira. Um livro conservador, mas corajoso. Um livro radicalmente contrário ao racismo, mas legitimador da escravidão. Um livro que nos dá uma visão extraordinária daquilo a que se propôs – a vida social e sexual na Colônia e no Império – mas uma visão equivocada da economia desse período. Que nos informa de um grande êxito que não houve, que ignora que a origem do subdesenvolvimento brasileiro está na Colônia e na primeira metade do século dezanove, ou seja, está na colonização mercantil do Brasil. Freyre conhece a alternativa, chega a citar Varnhagen, que criticou o sistema latifundiário e escravocrata, e defendeu a colonização de povoamento (p.243), mas acaba por ser o grande ideólogo do latifúndio e da escravidão no Brasil, e do senhor de engenho que a comandou. (PEREIRA, 2000)

Os críticos que se opõem a essa teoria/ mito da democracia racial, entre eles Florestan Fernandes para o qual o uso paradoxal da democracia racial obscurece a realidade do racismo é o “preconceito de não ter preconceitos”. Isto é, o Estado ao assumir a ausência de preconceito racial, não consegue fazer cumprir o que existe nas leis para combater a discriminação racial, pois acredita que tais esforços sejam desnecessários.

Segundo o Censo 2010 (IBGE) 97 milhões de pessoas declararam-se negras (pretas ou pardas) e 91 milhões pessoas brancas. Outros 2,5 milhões declararam-se amarelos ou indígenas.

Os brancos ainda são a maioria (47%) da população, mas a quantidade de pessoas que se declaram assim caiu em relação a 2000. Foi a única

categoria que diminuiu de tamanho. A taxa da população negra na última década de foi de 2,5% ao ano e da branca aproximou-se de zero.

A elite brasileira utiliza-se da cultura e das tradições das comunidades negras para passarem uma falsa idéia de democracia racial, que se desmistifica quando se reconhece que o país está em débito com a comunidade negra, pois as contribuições que esta população trouxe para a economia e a cultura brasileira são maiores que meras leis que ainda não resolvem em sua plenitude os problemas enfrentados pela comunidade.

#### **1.2.4.3. Racismo e raça**

A noção de racismo em sentido estrito é importante ser incorporada para uma discussão profícua, mas somente em referência à interação conflitual de categorias diferentes, surgindo um modo de exclusão fundada, ainda que de maneira equivocada, em questões biológicas. Lemos:

Dizemos forma equivocada porque partimos do pressuposto de que não convém tratar raça nos parâmetros biológicos, já que hoje, em especial os avanços do Projeto Genoma Humana, ganha força a teoria de que, biologicamente, só existe uma raça, a humana. Todavia, trata-se aqui de uma realidade social, que faz a crença (portanto sem nenhum respaldo científico) na existência de raças faça vítimas diariamente. Portanto, mesmo com os avanços da biologia, enquanto existir racismo não podemos enfrenta-lo de forma séria se abandonarmos o conceito de raça, o que seria aceitar a atua composição da sociedade e do lugar inferiorizado e excluído dado a pessoas de pele negra no Brasil. (SANTOS, 2005, p. 42).

É a partir do conceito sociológico de raça que estudaremos o racismo, como fenômeno social e histórico complexo. A categoria *discriminação racial* é

conceituada como uma negação de direitos e posições a alguém pelo simples fato de pertencer a um conjunto de indivíduos portadores de uma característica inata que os estigmatiza socialmente.

A idéia está conceituada no artigo 1º, § 1º, da Convenção da ONU sobre Discriminação Racial (ORGANIZAÇÕES DAS NAÇÕES UNIDAS, 1968):

Toda distinção, exclusão, restrição ou preferência baseada em raça, cor, descendência ou origem nacional ou étnica que tenha por objeto ou resultado anular ou restringir o reconhecimento, gozo ou exercício de um mesmo plano (em igualdade de condição) de direitos humanos e liberdades fundamentais nos campos político, econômico, social, cultural ou em qualquer outro campo da vida pública. (SANTOS, 2005, p. 43).

O aspecto central do conceito da Convenção sobre discriminação racial interpreta racismo não simplesmente como um ataque às liberdades individuais, direitos humanos típicos do Estado liberal, mas também incluir os campos econômico, social e cultural.

Esse conceito muito interessa a uma correta concepção da realidade brasileira, em que a exclusão racial, muito mais do que no campo individual, acontece principalmente nos índices socioeconômicos e no imaginário cultural e acadêmico do país.

A discriminação racial assume então duas formas básicas a ser relacionadas: ou se trata de uma discriminação manifesta, em que o dolo é presente e elemento essencial de sua aferição, ou se trata de discriminação presumida, em que dados empíricos já são suficientes para demonstrá-la, sem relacionamento com o dolo efetivo, bastando assim uma disparidade estatística, como afirma Gomes (2001), que explicita o racismo e o machismo presumidos, e os iguala, em nocividade e certeza, aos manifestos.

Assim, a ausência ou a presença meramente simbólica de negros ou mulheres em certas profissões, em certos cargos ou em certos estabelecimentos de ensino, constituirá indicação de discriminação presumida caso o percentual de presença desses grupos em tais atividades e estabelecimentos seja manifestamente incompatível com a representação percentual do respectivo grupo na sociedade.

Finalmente, “Lembre-se que o conceito de discriminação racial inferido na Convenção da ONU será então nomeado racismo, a fim de diferenciá-lo da possibilidade de tratamento discriminatório chancelado pelo direito”.(SANTOS, 2005, p. 45).

Desde os anos 50, após estudos realizados pela Organização das Nações Unidas, num empreendimento mundial desenvolvido por geneticistas, antropólogos, cientistas sociais, biólogos e biofisiologistas, o termo raça é considerado, ao menos sob o prisma científico, inaplicável a seres humanos.

A conclusão destes estudos é de que os seres humanos formam um continuum de variações da aparência, no interior da mesma espécie, sem que estas variações afetem a possibilidade de convivência e reprodução de outros seres humanos.

Este é o entendimento biológico sobre o termo, entretanto, a partícula raça cumpre a função de detectar os grupos que sofrem preconceito e discriminação por serem considerados racialmente inferiores (ou simplesmente raça).

Para caracterizar o racismo (e a raça como sua idéia principal) dá-se por causa de um discurso racializante superficial, verificável do ponto de vista político-histórico e dotado de razoável repercussão social.

Um aspecto particular do preconceito de raça brasileira é a cor da pele.

Como ensina Darcy Ribeiro:

A característica distintiva do racismo brasileiro é que ele não incide sobre a origem racial das pessoas, mas sobre a cor de sua pele. Nessa escala, negro é o negro retinto, o mulato já é o pardo e com tal meio branco, e se a pele é um pouco mais clara, já passa a incorporar a comunidade branca. (RIBEIRO, 2006, p. 225).

A expressão “preconceito de cor” utilizada no senso comum é mais especificamente para designar o dirigido à população afro-descendente, ou seja, como elemento caracterizador de uma manifestação particular do racismo, embora a expressão “preconceito de raça” seja mais abrangente.

Como observamos neste primeiro capítulo ao comentarmos a respeito do Quilombo Brotas, sua história confunde-se com a história da fundação da cidade de Itatiba.

Os historiadores preferem não fazer tal associação embora os fatos evidenciem esta possibilidade. A menção feita a história da cidade considerado somente a data de fundação, demonstra o modo como os negros são tratados na história de Itatiba.

O processo de reconhecimento do sitio das Brotas como Quilombo Brotas se deu graças à iniciativa da Organização Não Governamental Pró-Cidadania.

Embora o processo de reconhecimento e titulação da terra quilombola tenha sido rápido, a não legitimidade das famílias do sítio como legítimos donos da terra e todas as dificuldades que tiveram, desde a escrituração no passado, demonstram o preconceito, a discriminação contra os negros.

O quilombo Brotas procura elaborar sua identidade a partir da memória e isto faz através das líderes femininas. São elas que através da tradição oral de contar histórias faz com que a história permaneça viva.

O caráter de ser um quilombo urbano faz com que Brotas seja diferente dos quilombos rurais. Esta diferenciação se faz sentir espacialmente e geograficamente.

O quilombo encontra-se em Itatiba no bairro periférico Jardim Santa Filomena. Em relação ao centro ele está na periferia. Podemos dizer que excluído também, pois em seu entorno há casas com toda infra-estrutura enquanto que a comunidade negra luta para ter seus direitos.

O quilombo Brotas difere dos quilombos rurais em vários aspectos, por exemplo, a economia e a educação. Eles trabalham nas indústrias, são em sua maioria, operários. As crianças e os adolescentes estudam em escolas próximas ao quilombo e ou outros bairros.

A organização do quilombo está ligada ao movimento negro contemporâneo. Hoje lutar por terra quilombola é o maior esforço político do movimento.

Através de encontros, assembléias, congressos, os quilombolas se reúnem para juntos vivenciar um momento para estarem reforçando os laços entre si e fortalecendo a luta quilombola.

## CAPÍTULO II

### O “ESTAR LÁ” NO QUILOMBO BROTAS

O caráter interdisciplinar das Ciências da Religião ensina que para se conhecer e mesmo compreender melhor um fenômeno religioso a ser pesquisado faz-se pertinente que o cientista da religião não parta somente das implicações epistemológicas, mas também da observação empírica e pesquisa do campo de pesquisa, uma vez que a religião se apresenta na experiência histórica.

É a partir da experiência *in loco*, que torna possível uma personalização da ciência da religião, como afirma:

(...) ela nos obriga a levar a sério também os fiéis de outras religiões e não somente usá-los como instrumentos ou estudá-los de um ponto de vista distante, como o de biólogos que observam um grupo de chimpanzés. Nossas conclusões sobre determinada religiosidade alheia estão corretas? (GRESCHAT, 2005, p. 160).

Neste sentido Greschat nos convida a cultivar a sensibilidade como teórico da religião para “uma compreensão mais autêntica do olhar do fiel da religião em questão”(GRESCHAT, 2005, p. 10). E ou mesmo até a “vivenciar” de modo mais empático a “religião alheia”. Propõe: “ver, ouvir, cheirar, tocar e saborear (...) a totalidade de uma religião alheia” (GRESCHAT, 2005, p. 91).

Diz ainda Greschat que “a curiosidade de um cientista da religião para a solução de um problema intelectual deveria ocupá-lo mais ardentemente do que qualquer interesse cotidiano em alguma coisa, uma vez que seu fervor

científico tem de perdurar semanas ou, até mesmo, meses. (GRESCHAT, 2005, p. 34).

Os cientistas da religião não podem perder de vista a totalidade da religião pesquisada, embora não estejam preocupados em atestar sua verdade ou falsidade, devem examinar não a verdade do discurso, mas a validade do argumento do pesquisador. A tarefa é portanto descrever e analisar o fenômeno religioso.

Desse modo a metodologia utilizada por nós para a pesquisa seguirá as orientações da proposta feita por Greschat de buscarmos “uma compreensão mais autêntica do olhar do fiel da religião em questão” no caso, dos olhares em tensão no quilombo.

Para melhor descrever o fenômeno e mesmo poder analisá-lo com algum instrumental científico, propomos um trabalho etnográfico como podemos ler no livro “Obras e Vidas: o antropólogo como autor” de Clifford Geertz que recai sobre a discussão da etnografia<sup>1</sup>.

O trabalho do etnógrafo é estar lá e escrever, o antropólogo vai a lugares e volta de lá com informações à comunidade especializada através de textos simples e despretensiosos.

Os textos escritos pelos antropólogos convencem justamente por terem estado lá. Para se julgar o trabalho diz Geertz: “A crítica dos escritos antropológicos deve brotar de um engajamento com eles, e não de pré-

---

<sup>1</sup> A etnografia é reconhecida com um método central na antropologia social. Contudo, sua valorização e efetiva incorporação fazem-se notar em outros domínios disciplinares. Martinez-Hernaez ao reconhecer que o método etnográfico tem sido utilizado cada vez mais em outras áreas de conhecimento, além da antropologia, recorda que para empreender estudos com essa metodologia é imprescindível que o pesquisador detenha conhecimento dos fundamentos básicos da antropologia. Convém ainda distinguir a etnografia, enquanto método de pesquisa com bases teóricas específicas, da observação participante, técnica central para a coleta de dados nos estudos etnográficos. (Cf. Leny Alves BOMFIM, 2011, p.627).

concepções sobre como deve ser a antropologia para se qualificar como ciência”. (GEERTZ, 2005, p. 17).

Em nossa pesquisa temos assim que não iremos estudar uma comunidade quilombola, mas na comunidade quilombola, não correndo assim o risco de delinear um perfil de uma totalidade homogênea, ou seja, a partir deste recorte grupal, analisar processos e dinâmicas sociais e religiosas. Estudo este a ser feito durante o triênio 2013-2016.

O conteúdo da análise de um estudo etnográfico está no fluxo, nas conexões de uma comunidade religiosa, do campo, com a realidade, em suas relações com os elementos sociais e culturais. E para conhecer este dinamismo que regulam ou normatizam o campo é preciso “estar lá” em observação participante.

O alvo desta participação deve ser a compreensão e a empatia que leva a sentir o diferente. Diz Roberto Cardoso Oliveira o mesmo assim nos recorda: “A grande vantagem de uma atitude de compreensão, no estar em campo, é a captação de excedente de significação, daquela realidade que nenhum método ou explicação pode dar conta ou domesticar”. (OLIVEIRA, 1998, p. 11).

A primeira tarefa ao estar em campo é a descrição. Descrever os elementos constitutivos do campo, tais como espaço, família, economia. Os detalhes do habitat, das roupas, da estética, das formas, da comida, de todo o universo vivido e realizado pelos “nativos”.

Essa percepção é relevante para a análise do todo. Questões de gênero, classe social, cor, idade são igualmente importantes na percepção do indivíduo enquanto no grupo e suas funções.

Ouvir e perguntar é fundamental neste ato de descrever justamente para se ter uma “apreensão” maior. Não basta ouvir é preciso perceber como que a explicação do “nativo” se articula com o que ele demonstra no ritual e na vida. Como diz Geertz: “observar os comportamentos, através dos quais os fluxos e formas culturais e simbólicas se articulam”. (GEERTZ, 1989, p. 27).

Também se faz necessário não só buscar o discurso do outro, mas o que outro está querendo dizer.

Colher breves relatos biográficos, e observar se as ações do sujeito em questão ao são motivadas pela “liberdade” dos desejos individuais ou pelo sistema de deveres e obrigações resultantes de um grupo normativo.

É preciso problematizar no grupo o que é teatralizado e o que é espontâneo. No sentido simbólico é preciso analisar a força de poder normativo sobre o costume e comportamento dos “nativos” exercido pelos mitos.

Perceber as tensões entre os membros do grupo para verificar que dinâmicas de interesses que movem o grupo e seus indivíduos. Observar a inserção e como respondem ao sistema social em que se encontram, como também, como reagem a uma determinada situação e em outras.

Perceber as teias de relação que possuem com o mundo exterior, e ainda fazer da sociedade circundante, com seus agentes e instituições, também objetos da análise a partir da relação entre ela e o grupo estudado.

As teorias que apresentamos na justificativa são ferramentas necessárias para visualizar o campo, fazer perguntas, observar fatos, desde que não fechem a intuição do pesquisador para o novo. Ou seja, deve estar atento a tudo até mesmo as posturas mais “desprezíveis”, assim teoria e abertura devem andar juntas.

Outro momento da pesquisa etnográfica é o estar aqui. O cientista tem que ter consciência de que por mais que tenha estado lá o que irá informar sobre o que foi pesquisado é uma interpretação de um momento vivido e que o que disser sobre o outro já pressupõe que o objeto de análise, a vida do “nativo”, é previamente alterado pelo olhar do pesquisador.

Assim o que interessa na pesquisa é fazer da escrita uma certeza de que se esteve no mundo pesquisado, que este mundo penetrou o pesquisador e que o pesquisador penetrou nele, para usar os termos de Geertz.

A intenção do texto etnográfico é o de esclarecer o que acontece no campo, tornar o campo mais compreensível. O texto não tem a intenção de narrar o acontecimento bruto, mas somente de “descrever” o que foi possível através dos informantes e da imersão em campo.

Como nos informa Geertz: “a análise cultural é uma adivinhação de significados, uma avaliação de conjeturas, um traçar de conclusões explanatórias a partir das melhores conjeturas e não a descoberta do Continente dos significados e o mapeamento da sua paisagem incorpórea”. (GEERTZ, 1989, p. 30).

O texto através do pesquisador não deve apontar para ele, mas para o campo estudado: “descobrir onde se situar num texto do qual, ao mesmo tempo, espera-se que seja uma visão íntima e uma avaliação fria é quase tão desafiador quanto chegar a essa visão e fazer a avaliação”. (GEERTZ, 2002, p. 30).

O texto etnográfico é um gênero de ensaio – ensaio provisório de aproximação de interpretação cultural e não tratado científico fechado, uma espécie de tratado ou compêndio sistemático sobre o grupo a ser estudado.

A partir desta premissa, outra se deve fazer presente na análise e redação: os pressupostos históricos e culturais são necessários para a aproximação ao campo e compreensão de sua gênese, como também identificar os contextos atuais em que está o grupo e que regem seus falares e agires, emoções e crenças.

É preciso considerar que os modelos de explicações que inferimos no campo nunca deve se fechar sobre um ponto, ao contrário, mais ele cumprirá sua função se a partir dele novos insights corroborarem novas e alternativas perspectivas sobre o assunto. A realidade estará sempre em aberto, pois o ser humano e seus sistemas não se deixam reduzir.

No trabalho de pesquisa e redação do texto explicação e compreensão, não precisam ser vistas como pólos opostos, ao contrário, pois são estágios distintos do conhecimento que se complementam dialeticamente.

Nesse sentido, a explicação terá seu lugar, mas dentro de uma dimensão compreensiva. A verdade não é apreendida pela via única da explicação metódica, mas na interação com um esforço de compreensão. Podemos caminhar em busca, mas nunca chegar a um real absoluto e ou a uma verdade.

O caminho é dois: explicação (momento metódico) e compreensão (não metódico). Uma pode beneficiar a outra, caminhando juntas. (Cf. OLIVEIRA, 1998, p.13-14).

É preciso ainda consciência da complexidade que o campo apresenta com as irregularidades, ambivalências, contradições, idiossincrasias, polissemias. Neste sentido, compreender e interpretar o campo são como ler

um “manuscrito estranho”, e ainda faltando pedaços. (Cf. GEERTZ, 1989, p. 20).

O trabalho portanto consiste em descrever contextos (cultura) que geram comportamentos, acontecimentos, processos, símbolos. (Cf. GEERTZ, 1989, p. 24). E sempre será a interpretação do pesquisador, não necessariamente o do pesquisado. No processo dialógico do pesquisador em campo, importa tentar captar as emoções do outro, ainda que sob o limite da alteridade e da impossibilidade de ser o outro e de sentir como o outro.

Por todos estes aspectos da etnografia, não se pode desconsiderar também uma problemática apresentada por Homi Bhabha que reflete sobre o intuito de nossa pesquisa de buscar explicar e compreender os processos de interculturalidade presentes na comunidade quilombola em questão a partir da possibilidade de pensar a diferença cultural como processo de negociação que implica em reconhecer que impomos ao outro os nossos códigos culturais, característica básica da racionalidade colonizadora.

O estudo da diferença cultural privilegia as relações de poder que produzem os significados sobre as diferenças. Desse modo ele problematiza o conceito de negociação cultural, através do qual é possível descolar as identidades da rigidez suposta ou imposta pela polaridade (nós-outros), construída ao longo da modernidade.

O conceito de negociação cultural implica: sair da lógica binária, para pensarmos o processo de construção das identidades como permanente de negociação. Esta rigidez imposta pela modernidade contribuiu para legitimar o etnocentrismo e reforçar processos de discriminação, diz Bhabha:

Existe uma pressuposição prejudicial e autodestrutiva de que a teoria é necessariamente a linguagem de elite dos que são privilegiados social e culturalmente. Diz-se que o lugar do crítico acadêmico é inevitavelmente dentro dos arquivos eurocêtricos de um ocidente imperialista ou neocolonial. (BHABHA, 2001, p. 43).

Dessa forma está propondo Bhabha que é isto que acontece ao não pensarmos as identidades culturais a partir de processos de hibridismos, corre-se o risco de dois equívocos, tornar o saber europeu puro e cristalizado e ainda continuar a pensar de modo binário, entretanto, nesta sua perspectiva, podemos usar os referenciais europeus, pois não podemos criticar a discriminação discriminando, criticar a fixidez das identidades, fixando as identidades.

O outro assim é indefinível, mas ao mesmo tempo cria sujeitos híbridos. Para ele falar de negociação de identidades reforça o caráter ambíguo, contraditório, antagônico, contingente das identidades sem pretensão de superá-las. As identidades não possuem teleologias e não são transcendentais. Diz Bhabha:

Com a palavra negociação, tento chamar a atenção para a estrutura de interação que embasa os movimentos políticos que tentam articular elementos antagônicos e oposicionais sem a racionalidade redentora da superação dialética da transcendência. (BHABHA, 2001, p. 52).

No processo de negociação cultural, pensar as identidades fora das construções binárias do racionalismo iluminista, só tem sentido se isto implicar num processo de aquisição de poder dos grupos minoritários, daqueles “sem história”, entender que os “limites” epistemológicos daquelas idéias etnocêntricas são também as fronteiras de uma gama de outras vozes e

histórias – mulheres, colonizados, grupos minoritários, os portadores de sexualidades policiadas. (Cf. BHABHA, 2001, p. 24).

Deste modo uma maior compreensão mais representativa da realidade será a de pensar as redes de poder a partir da complexidade, isto é, sem “nenhuma hierarquia fixa de valores e efeitos políticos” (BHABHA, 2001, p. 54). Implicando assim em uma rearticulação destes elementos onde não há centralidade de classe, nem dos outros, mas algo perturbador, interstícios que contestam e questionam a todos.

É uma negociação onde não há vencidos e vencedores, mas fertilização recíproca. Ao propor uma nova articulação política (não mais em torno de classe e nação), demonstra que não se trata de questão ontológica, mas de um processo performativo. Explica Bhabha:

O problema não é de cunho ontológico, em que as diferenças são efeitos de alguma identidade totalizante, transcendente a ser encontrada no passado ou no futuro. As hifenações híbridas enfatizam os elementos incomensuráveis – os pedaços – teimosos – como a base das identificações culturais. O que está em questão é a natureza performativa das identidades diferenciais: a regulação e negociação daqueles espaços que estão continuamente, *contingencialmente*, se abrindo, retração as fronteiras, expondo os limites de qualquer alegação de um signo singular ou autônomo de diferença – seja ele classe, gênero ou raça. (BHABHA, 2001, p. 301).

Bhaba propõe que a epistemologia ocidental precisa questionar e perturbar suas teorias para criar fendas, territórios e fronteiras (lugares de encontro, não de separação) através dos quais possamos negociar as diferenças culturais e não assumir a noção de uma panacéia humanista da qual todos fariamos parte de uma grande cultura da humanidade, pois além de ser uma idéia universal, legitima hierarquias de toda ordem.

E ainda é preciso reconhecer que não conseguimos deslocar totalmente de nossas identidades no encontro com o outro. O que conseguimos é pensar a cultura do outro a partir da negociação, a partir de entre-tempos e entre-lugares, interstícios e fendas culturais (o terceiro espaço) que conferem as culturas sentidos nunca totalmente transparentes.

Este terceiro espaço é o espaço entre nós e os outros, que não é nem nosso, nem dos outros, pode ser um espaço instigante para cultivarmos o “inter”, o espaço privilegiado da negociação cultural. Um espaço gerador de hibridismos culturais que favorece o diálogo intercultural.

Deste modo é preciso reconhecer que a racionalidade etnocêntrica européia como se representava como a mais forte, no encontro com o outro, pisava, esmagava, invadia o espaço que não era nem de um nem de outro.

A questão não é que a racionalidade etnocêntrica (colonizadora) não tenha estabelecido contato com o outro, mas a forma destes contatos, diz Bhabha: “aquela ‘alteridade’ que é ao mesmo tempo um objeto de desejo e escárnio, uma articulação da diferença contida dentro da fantasia da origem e da identidade”. (BHABHA, 2001, p. 106).

Era uma negociação dos antagonismos, não com vistas a preservar os antagonismos, mas a superação dos antagonismos, ou seja, a negociação não era um caminho para a manutenção da diferença.

Outra questão importante ressaltada por Bhabha e que é preciso considerar na metodologia da pesquisa é a dos fantasmas que produzimos em nosso imaginário social e que nos impedem de estabelecer contatos interculturais.

Na racionalidade etnocêntrica européia colonizadora o outro é sempre alguém a ser colonizado e dominado.

Ao entramos em contato com o outro, o que vem a nossa mente é a imagem construída a partir das histórias que nos contaram e que temos muitas dificuldades para nos desfazer.

Portanto, se a racionalidade etnocêntrica descreveu a pele do outro, sua forma física como algo inferior, algo a ser superado ou eliminado, tornando-se uma estratégia de poder eficaz para subjugar-lo, já uma racionalidade intercultural pode ser a descrição do outro enquanto diferente.

Uma estratégia de poder que gere intercâmbio, comunicação, aprendizagem recíproca ao pensarmos as diferenças culturais como processos de negociação.

## **2.1. O cenário da escrita**

O ter penetrado no quilombo, estar lá oferece a possibilidade de ser levado a sério o trabalho e cabe agora convencer que sua fala resulta do fato de ter “estado lá” e aí se descreve o “cenário da escrita”.

Quando fui pela primeira vez no quilombo, tinha apenas uma idéia do que pudesse ser. As informações que tinha a respeito eram apenas o que havia ouvido falar e simplesmente de uma pequena notícia de revista.

Lá chegando, orientaram-me para ir conversar com Dona Ana Maria. Ela era na época a presidente do Quilombo. Uma senhora muito gentil que prontamente acolheu-me convidando para entrar em sua casa.

Sentei no sofá da sala e então ela se acomodou em outro bem à minha frente e começamos a conversar. Fiz uma pequena apresentação. Falei que era padre e que também estava estudando e tinha interesse em pesquisar a situação religiosa do Quilombo.

A reação dela foi de surpresa num primeiro momento, tanto é que ela disse achar interessante um padre querer estudar essas coisas. Contei a ela o que me trazia ali, ela confirmou o que havia dito e me orientou informando que se quisesse começar qualquer pesquisa que fosse ali, precisava antes entregar uma carta assinada pela faculdade para ela mostrar para a diretoria e ter a aprovação.

Despedi-me dela e então antes de sair, procurei a tenda da Lula, o terreiro que está desativado. Encontrei a tenda, estava aberta, e lá estavam duas moças que pareciam querer entrar na tenda para fazer orações.

Perguntei a elas se iriam fazer algum tipo de oração na tenda, responderam que não podiam. Segundo elas as coisas haviam mudado por aí. Demonstraram saudade da Tia Lula e criticaram a diretoria do quilombo, pois como eram em sua maioria evangélicos não permitiam mais a entrada na tenda.

Foi então que fiquei sabendo de algumas famílias que se dizem “espíritas” e fazem suas orações em casa mesmo, de modo escondido muitas vezes.

A partir do que ouvi, comecei a pensar a respeito da situação religiosa no quilombo. Era evidente que estava havendo um conflito religioso entre “espíritas” e “evangélicos”.

Através de visitas mais regulares ao Quilombo pude ir entendendo melhor a situação religiosa e ir percebendo como se constituía a religião ali.

### **2.1.1. Religião como sistema cultural**

Tem sido uma constante em alguns antropólogos a afirmação que vivemos um processo de globalização da cultura. A cultura local é global. Entretanto, também é fato que podemos reconhecer que há por parte de grupos culturais um esforço de resistência junto à globalização para que tenham sua etnia e raça respeitada e reconhecida.

Há um processo de construção permanente da identidade que ocorre no encontro cultural. As identidades são flexíveis e volúveis e estão por se fazer a todo instante.

Neste sentido para se compreender o processo cultural e religioso que se dá no quilombo iremos nos ater ao pensamento de Clifford Geertz para o qual a religião produz uma “visão de mundo” que informa o comportamento humano, seu “ethos”, mas de certa forma é a própria natureza que acaba sendo entendida em chave religiosa. (GEERTZ, 1989, p. 72).

A religião produz um conhecimento original sobre a natureza com uma certa “racionalidade”, no sentido de uma função tanto para o indivíduo, para a sociedade no qual ele está inserido, ou para a utilização da natureza com fins próprios.

Quando uma codificação simbólica qualquer permite aos homens interpretar sua situação no mundo, ela se torna uma “grade interpretativa” que permite ao homem não tornar-se “uma espécie de monstro informe” (GEERTZ,

1989, p. 73): são suas ferramentas para compreender o real. Essas grades interpretativas são apreensíveis, pelo antropólogo, através dos símbolos que produzem e compõem a cultura do grupo. Define cultura como:

Um padrão de significados transmitido historicamente, incorporado em símbolos, um sistema de concepções herdadas expressas em formas simbólicas por meio das quais os homens comunicam, perpetuam e desenvolvem seu conhecimento e suas atividades em relação à vida. (GEERTZ, 1989, p. 66).

Desta forma trabalha a religião, pois nenhuma outra coisa utiliza tão apropriadamente uma simbologia com significados tão marcantes para a vida. Estes símbolos, que “funcionam para sintetizar o ethos de um povo” (GEERTZ, 1989, p. 66), indicam a referência que existe entre este ethos e uma racionalidade que o justifique.

A religião é esse sistema e o símbolo é “qualquer objeto, ato, acontecimento, qualidade ou relação que serve como vínculo a uma concepção”. (GEERTZ, 1989, P. 68).

A religião entendida como sistema cultural, um modo de interpretação da situação humana, produz uma “formulação de conceitos de uma ordem de existência geral” (GEERTZ, 1989, p. 72).

Ao dar-se conta da sua situação no mundo o homem precisa responder à natureza explicando-a e só pode fazer isso de forma simbólica.

De maneira especial, parece ser no rito que a religião formata o cotidiano e a visão de mundo. A dinâmica ritualista em sua fase inicial distancia o indivíduo do cotidiano levando-o as realidades metafísicas e lá modificando

suas relações e na fase final o recoloca novamente no cotidiano agora carregado de (re)significação, de realidade.

Diz Geertz: “num ritual, o mundo vivido e o mundo imaginado fundem-se sob a mediação de um único conjunto de formas simbólicas, tornando-se um mundo único e produzindo aquela transformação idiossincrática no sentido de realidade (...)” (GEERTZ, 1989, p. 82).

Este efeito transformador é também coletivo, pois é no cotidiano que se dão as relações humanas e se constroem as instituições. São as motivações e as disposições que se modificam e conseqüentemente a situação no mundo.

Ao mudar uma situação humana no mundo, especialmente no limite da interpretação, afeta-se também o sistema simbólico, a grade interpretativa.

Quando um sistema religioso é ameaçado, o grupo que o sustenta reage. Esta reação tem um lado na ação e outro no sentido, o que indica mudança da própria grade interpretativa.

Esta mudança pode dar-se tanto em caráter fundamentalista, reafirmando a força na crença, como em uma direção para assumir em termos críticos, através de uma teologia sofisticada, que procure harmonizar as visões de mundo.

### **2.1.2. O cotidiano e as relações no Quilombo**

Descrevemos este sistema cultural que é a religião no Quilombo Brotas utilizando das narrativas de alguns encontros com as famílias que aceitaram

acolher-nos para uma conversa em seus lares, como também apresentaremos um relatório contendo a coleta dos dados recolhidos juntos as famílias no que diz respeito a sua situação religiosa perante a condição quilombola.

#### **2.1.2.1. Narrativas**

Narrativa família 01:

Esposa:

*“Não sou daqui, vim há 25 anos. Cheguei com 8 anos, vim com os pais. A Tia Lula era tia do pai. Sentia muita dificuldade de pagar aluguel. A Tia Lula dizia que quando é parente podia vir morar, escolher o melhor lugar, não construir no brejo. Bira ele construiu por causa da mina de água nascente. Quando chegaram não tinha luz, só tinha lampião. Jantava cedo e dormia cedo.*

*Quando era pequena, tinha muito medo. Quando tinha que subir lá em cima ela dava bolo, era muito generosa, mas dava medo. Vinham pessoas boas de vida para participar dos trabalhos, quase todos participavam da umbanda. Subia com aquelas roupas brancas indo trabalhar no terreiro, na mata.*

*Com o tempo ela fica doente. O pai cuidava dela. Muito tempo sem pagar impostos. Foi deixando. Formou uma dívida muito grande. Elaine veio aqui, ajudava um, ajudava outro. A gente ia perder aqui a terra. A Elaine teve idéia de tombar como patrimônio. A Elaine era candidata a prefeita pelo PT.*

*Tia Lula ficou doente. A maioria é evangélico. Tem uma igreja evangélica da Nazareno. Se ela morresse ninguém deveria continuar os trabalhos.*

*Depois de tombado começaram a vir outros quilombos para visitar e outros que eles foram. Quilombo Cafundó, dentro da casa, tinha um monte de imagens, as mulheres vestidas de branco, como a Tia Lula usava.*

*O Quilombo é onde tem os escravos e tinha que ter os elementos da escravidão e tinha que ter a religião. Lá no Cafundó disseram que iam perder tudo se não manter as origens.*

*O Quilombo é manter as origens, manter a identidade do passado.*

*A mãe batizou quando criança, católica. Fez o catecismo, fez Crisma. Não fez no bairro, fez no Cruzeiro porque gostava muito do Pe. Messias. Manteve-se na Igreja, mas não tinha isso de seguir certinho, não ia tanto na igreja, gosta muito de Nossa Senhora. Cresci, comecei a trabalhar, namorar.*

*Brigava com o pai prá sair. Ia com os amigos para o bar, ver música ao vivo, pagode. Comecei a ficar doente, ia prá Santa Casa, voltava e ficava doente.*

*Tem um centro de umbanda que te ajuda que faz muito bem. A mãe me levou no centro de umbanda, me apresentou ao pai-de-santo. Para conversar congo, ele pediu licença prá três entidades que me estavam acompanhando. A canbone fica ao lado da entidade encorporada e ela auxilia anotando tudo o que a entidade pede prá fazer.*

*Eu tinha três espíritos me acompanhando, eles se chamavam eguns, eles eram espíritos que gostavam de ficar no bar. Como ia de corpo aberto eles encostavam na gente. Tive que fazer um trabalho, se você fizer certo o que*

*estou te pedindo eles não mais me prejudicar. Eu tinha que fazer um trabalho durante sete segundas-feiras, fiz certinho o que ele falou.*

*Ele pediu para eu ir no cemitério e acender uma vela e levar um copo com água e colocar o copo e acender a vela, fazer qualquer oração que conhecesse, pai-nosso, ave-maria, e pedisse prá Deus me proteger e a pessoa que estivesse naquele túmulo mais pobre encontrasse a luz e saísse do cemitério sem olhar para trás.*

*Depois disso melhorou minha saúde, e continuei a ir na religião. Antes era toda quinta, depois ficou toda sexta-feira. Frequentei três anos este centro. Ia quase todos os dias. Pediam pra fazer um banho de descarrego e de firmeza.*

*Conheci o Carlos, ele trabalhava numa funerária e sabia que ele era evangélico. Tinha um pouco, vergonha da religião, porque todo evangélico imagina a umbanda como demônio. Levei o Carlos, ele estava tremendo muito, eu estava trabalhando minha espiritualidade, eu comecei a trabalhar a minha mediunidade.*

*O sítio sempre foi muito carregado. O Carlos deixou a igreja evangélica e começou a ir na umbanda, frequentar a religião. Já que ele vai comigo, vou levar ele junto. Comecei a fazer curso de teologia na umbanda e curso de magia e o Carlos também.*

*Quando a gente começa esses cursos começa a ficar com sua mediunidade aflorada e a gente começa incorporar as entidades que são os espíritos. Eu não sabia como fazia isso. Quando você incorpora no lugar as pessoas te ajudam, quando incorporada na casa, a pessoa que mora com a gente não vai saber te ajudar.*

*Quando começa a mediunidade aflorar você precisa começar a fazer as oferendas. Eu disse prá entidade que não queria isso. Aí fizeram um trabalho prá fechar o corpo. Não queria incorporar mas queria ficar na religião. O Carlos se interessava demais pelas coisas, eu não queria isso, o Carlos vai viver prá isso.*

*Então eu parei, mas ele ia. Daí parei de ir na umbanda. O pai do Carlos ficou doente, ele era de Rondônia. E aí fui conhecer a família dele lá e viajei para Rondônia.*

*Fui para o interior, uma cidade muito pequena. Lá todo mundo conhecia todo mundo. E aí a família do Carlos era todo evangélico. Ele alugou uma casa para ficarmos tranquilos. Não tinha nada na cidade, só uma sorveteria e uma igreja evangélica. Prá mim os evangélicos só louvavam.*

*Eu ficava sozinha, então fui na igreja, eles te abraçavam, beijavam e não vi eles gritarem tanto, e eu acho que eles pregavam como uma missão. Os pastores queriam ganhar eu prá Deus.*

*Não te deixavam sozinha, sempre na sua casa, até que teve um dia que me levaram para um seminário. Várias pessoas, de vários lugares diferentes. Comecei a ir no grupo de oração, ia todo dia, como fiquei com medo, ia direto na igreja. Ela disse que a salvação é individual, como ia batizar se não era casada?*

*Ela explicou o significado do batismo e fui batizada. O batismo era aceitar Jesus e arrepender dos pecados. Voltamos pra Itatiba no sítio. Não fui mais no centro de umbanda. Hoje não frequento igreja evangélica só vou de vez em quando e estou grávida.*

*Prá mim eu acho legal ser quilombola. Acho que a gente merece por tudo o que eles passaram. Somos merecedor do título conquistado. A gente paga uma ajuda mensal para manter onde a gente mora.*

*Eu acho que temos muito o que cuidar. Hoje estamos mais unidos. Se não tivesse tombado como patrimônio não teria condições de comprar um terreno e não teríamos mais a terra porque ninguém teria condições de pagar os impostos, era muito, estava chegando a milhões.*

*Hoje eu agradeço, eu não tenho vergonha de morar aqui. Se não fosse a Elaine do PT que correu atrás de tudo a gente realmente não tinha mais nada. Eu respeito as minhas origens. Eu sou quilombola, eu penso no meu pai, se orgulhar e fazer o que precisar para manter isto. A gente contando esta história, a gente vai passar para os nossos filhos, nossos filhos para os nossos netos e isto nunca acaba com o tempo, porque se não passar simplesmente desaparece.*

Marido: (a esposa é quem narra e em alguns momentos o próprio Carlos é quem responde)

*Morava em Rondônia, aí a sobrinha casou e veio morar em Itatiba, e ligou e pediu para ir morar para cá pois tinha emprego, nisso morou com ela, por três meses e depois foi morar sozinho e conseguiu um emprego numa funerária, onde conheceu Jaqueline.*

*Aí começou a namorar e aí o dono da casa onde morava pediu a casa, aí a Jaqueline pediu para o pai dela deixar eu morar junto com ela na casa e ele aceitou ficar morando na casa dele só até a construir uma casa e foi*

*onde ele veio a morar e começou a conhecer a história e saber que aqui era um quilombo.*

*Nasceu católico batizou na católica sempre foi na católica aí com 11 anos de idade tinha uma professora que era evangélica e aí ela começou a contar a religião e se interessou e começou a freqüentar a igreja.*

*Ai mudou de cidade onde a família toda começou a virar evangélico, morava em Rondônia.*

*Como era pequeno não tinha muita experiência no mundo mais com 16 anos abandonou a igreja e caiu nos males da bebida, se descreiou e com 18 anos se mudou para Itatiba para arrumar um trabalho e aí começou a freqüentar igreja evangélica Assembléia de Deus Elohim porém ainda seguindo mais não tão firme na igreja.*

*E através da namorada conheceu a umbanda. Ele sempre gostou de capoeira mais a mãe nunca deixou participar, lá teve atabaques na umbanda e ele gostava muito e foi aí que começou a ir constante.*

*O dono da casa que se chama Pai-de-santo gostou tanto que me chamou para entrar na corrente e aí a namorada com medo dele ir sempre parou de ir e como mudou de trabalho e viajava e chegava tarde lá no centro tinha horário para entrar, então ele não conseguia mais ir sempre, até que ficou desempregado e seu pai ficou doente até que ele teve que voltar para Rondônia.*

*Chegando em Rondônia a família toda evangélica ele continuou sendo umbandista e chegou um dia colocaram o nome dele num encontro de igreja e ele teve que ir o encontro era 3 dias então durante esses três dias teve uma experiência muito próxima, ele se sentiu mais próximo de Deus e no último dia*

*entregaram uma folha para escrever se valeu tudo aquilo que passou naqueles três dias ou que não aceitara a religião ele aceitou a religião e voltou a ser evangélico.*

*Ficou em Rondônia mais alguns meses teve preparamentos na Igreja Batista, participou de seminários, escola de líderes e voltou para Itatiba e manteve a religião porém hoje em dia sente vontade de voltar para a umbanda mais se mantém na evangélica.*

(Fala do Carlos)

*Ser quilombola é respeitar e ser respeitado. Eu respeito os outros lá de fora e fora do quilombo eu respeito todos e não deixar a cultura perder e mostrar para nossas gerações futuras pra não deixar perder o que teve até hoje.*

Narrativa família 02:

*Não nasceu aqui, veio com quatro anos. Morou na primeira casa na entrada na porteira. Depois foi embora para Tapera Grande, depois voltou para Itapeva e ia para a escola.*

*Os pais vieram morar aqui. A mãe construiu a casa e ela morava com a avó na cidade. A casa pegou fogo e ninguém soube explicar. A mãe juntou dinheiro para comprar a casa, ela não tinha tudo, então ela construiu a casa aqui.*

*Fiquei aqui até doze e treze anos. Voltamos a morar no centro. Em 1978 volta para o sítio, comecei a trabalhar na fábrica com 15 anos, casei com 23*

anos e fazem 37 anos que vivo aqui. O sítio era um lugar de precisão – “precisava tava aqui!”.

Nasci em 1954. Roupas e algumas brincadeiras marcaram. Aqui no sítio tinha duas a quatro crianças. O pai trabalhava na sacaria de café no Paraíso. Quando eu tinha 13/14 anos ele vinha na casa da avó. Todas as reuniões que se fazia eram em torno da fogueira.

Comemoravam muitos dias de festas. A festa de casamento começa uma semana antes. Doce feito caseiro. Tinha almoço, matavam galinha. Na festa de São Gonçalo matavam porco.

Tudo no sítio veio pela Amélia. Algumas coisas ficam no passado, continuam do jeito que era, são quatro famílias. Hoje são 42 casas – no passado se respeitava, hoje não há, “existe uma liberdade” que ta de acordo.

O quilombo tem regras: nem respeita as regras dos avós nem do quilombo. Nem todos vão as festas. Muitos se comprometem.

Os mais velhos tentam trazer a tradição pra não perder mas os mais novos vão quebrando as regras. Voltar ao passado não é ter respeito mas querem direito. Por achar que é descendente tem direito e passa por cima da diretoria e isto faz causar briga.

Descendente co-herdeiro do quilombo precisa respeitar a lei mas não o fazem. Para ter as coisas tem que participar dentro e fora do quilombo. Quando não tinha luz nem água ninguém queria morar aqui depois aqui virou uma mina de ouro.

Nem tudo entra, nem tudo chega. As verbas chegam mas é preciso muito esforço.

*Curso de comida ninguém quis fazer. Se tiver dinheiro quero ganhar, mas não trabalhar. Curso de Horta uma pessoa. Batuque de umbigada não permitiam porque achavam muito sensual e dava cadeia.*

*Quando Pedro Lima tocou um samba de bumbo tinha muita gente. Todo dia 12 de maio fazíamos o samba na Igreja do Rosário (São Benedito). Colocavam as crianças pequenas na porta do Rosário e elas dançavam na festa de São Benedito. E no dia 13 de maio São Benedito saía de branco na procissão, depois da quermesse tinha o jongo.*

*Na procissão as mulheres iam de vestidos brancos e os homens de terno branco pois eram da irmandade de São Benedito.*

*A maioria não entende o que é um quilombo. Pessoas que nasceram aqui mas não querem saber, não quer conversar. Pouco reconhecimento por parte dos próprios quilombolas.*

*Quilombo é o refúgio dos negros onde fugiam para se manter unidos. Tinham uma liberdade vigiada, viviam com medo, qualquer momento eram caçados, mas o povo de hoje tem liberdade mas não tem união.*

*Saía de uma terra fugindo e vinha para outra terra para se esconder. Tocava a vida prá frente. Fazia nova família pois se perdia da família. Chegando em Santos o filho por um lado a mãe por outro.*

*O negro era tratado pior que animal. O negro não entrava na igreja. Ele cultivava a religião dele porque não era senhor. Por causa da cor, o negro era diferente e não reconhecia que era gente.*

*O negro bom era reconhecido por ter todos os dentes na boca e a canela meio firme para colocar a pega caso fugisse. Negro para lavoura, negro em volta da casa.*

*A Vó Amélia dizia: “Na terra deles eles eram reis e aqui era nada, era um objeto para ser vendido”. Negros para a reprodução eram bem tratados mas para reproduzir filhos para o trabalho.*

*Os netos de italianos viviam dentro dos quilombos. Somos livres, o negro pode evoluir, desde que ele seja respeitado e respeite. A liberdade é uma porta aberta. A sociedade de hoje nem todos olham da mesma forma.*

*Eu saí lá fora. Eu conheci muita coisa, fiz visitas, eu cheguei a lugares que outros não chegaram, não porque sou melhor mas porque eu busquei. Conheci lugares.*

*Eu danço, louvo, faço da igreja a minha casa. Quando eu precisei do espiritismo ele não fez nada para mim. A Bíblia fala do holocausto. No espiritismo eles fazem o que está lá. O que faço hoje é mais difícil que no espiritismo.*

*No espiritismo tinha que gastar dinheiro, agora dou dízimo mas no espiritismo que servi há 27 anos não me deu nada a não ser ter que enfiar a mão no bolso pra manter os espíritos.*

*Hoje eu sirvo a Deus. Ele me dá graças. Deus fiel. Ele sustenta a viúva e o órfão. Ele sustenta a minha vida. Hoje tenho paz, peço para Deus que te dá a paz que te de todo entendimento.*

#### **2.1.2.2. O questionário**

Além das famílias que prontamente nos acolheram, procuramos envolver os outros quilombolas por meio de um questionário com questões relacionadas

a proposta do nosso estudo sobre a formação cultural da religião no quilombo.

Lemos na ementa:

Pretendemos recolher através destas perguntas abertas suas estórias com o próprio sítio, saber um pouco sobre sua vida religiosa e por fim entender o que mudou prá você sendo quilombola. Nosso intuito, portanto, é recolher suas experiências que solicitamos que seja narrada por vocês através da resposta a estas perguntas: 1) Sua relação com o sítio das Brotas. Você nasceu aqui ou veio para cá? 2) Comente sobre sua vida religiosa. Você segue alguma religião? Mudou de religião? Como isso aconteceu? Como se relaciona com a religião de antes? 3) Sua relação com o Quilombo. O que é prá você ser quilombola? Você participa das atividades do Quilombo? Você percebe que as coisas mudaram sendo quilombola? E em relação à cidade? Desde já agradecemos a vossa colaboração. Terminada a pesquisa, iremos oferecer uma leitura sobre a situação religiosa no Quilombo atualmente.

De 42 famílias que hoje moram no quilombo 31 famílias responderam ao questionário e 11 famílias não responderam e nem justificaram.

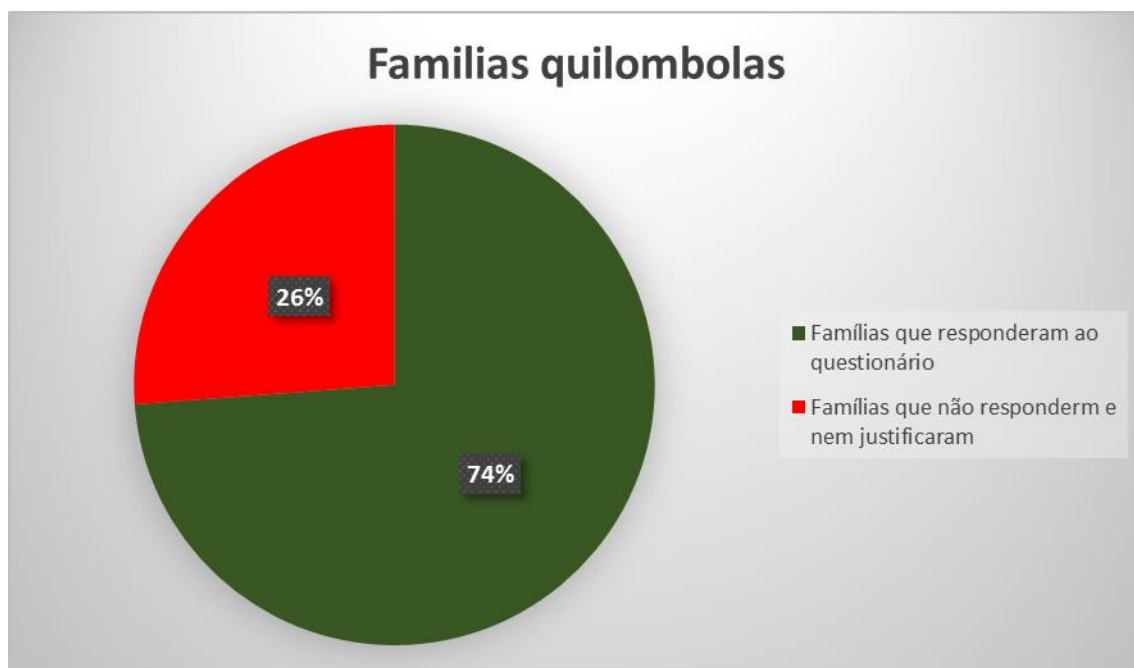


GRÁFICO 01

Totalizando em 42 famílias, além daquelas que não responderam, temos que: 23 famílias vieram de fora e 08 famílias nasceram no próprio quilombo.

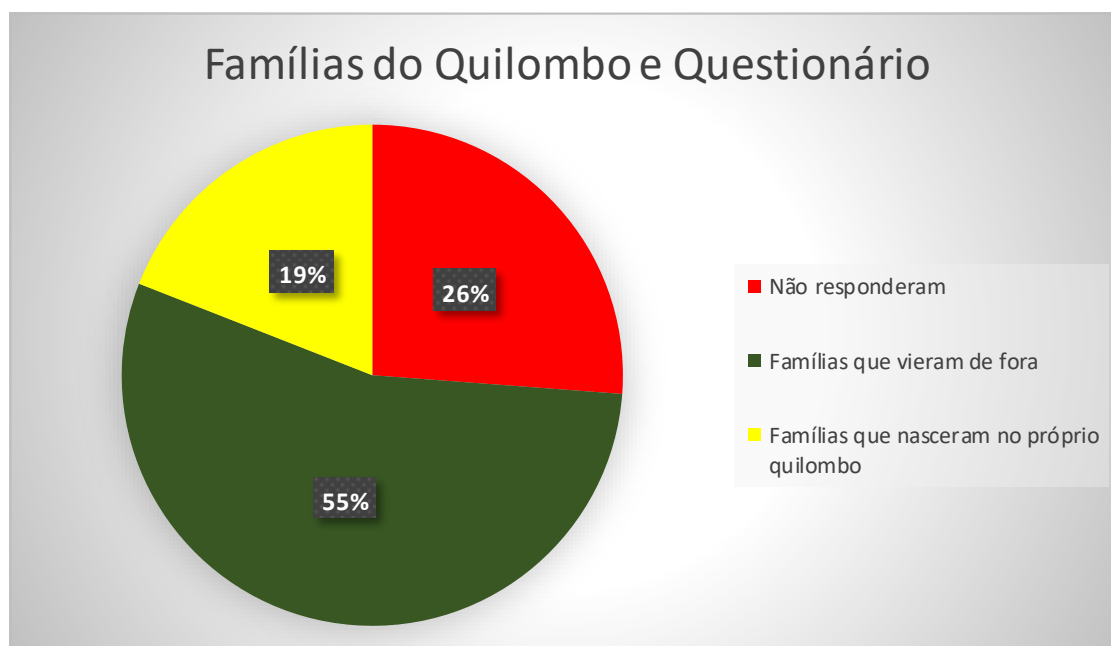


GRÁFICO 02

Os que vieram de fora, os motivos se dividem entre os que vieram com a família (3 famílias), vieram com a família do marido ou da esposa que são quilombolas (3 famílias), e cujo filhos nasceram ali (8 famílias).

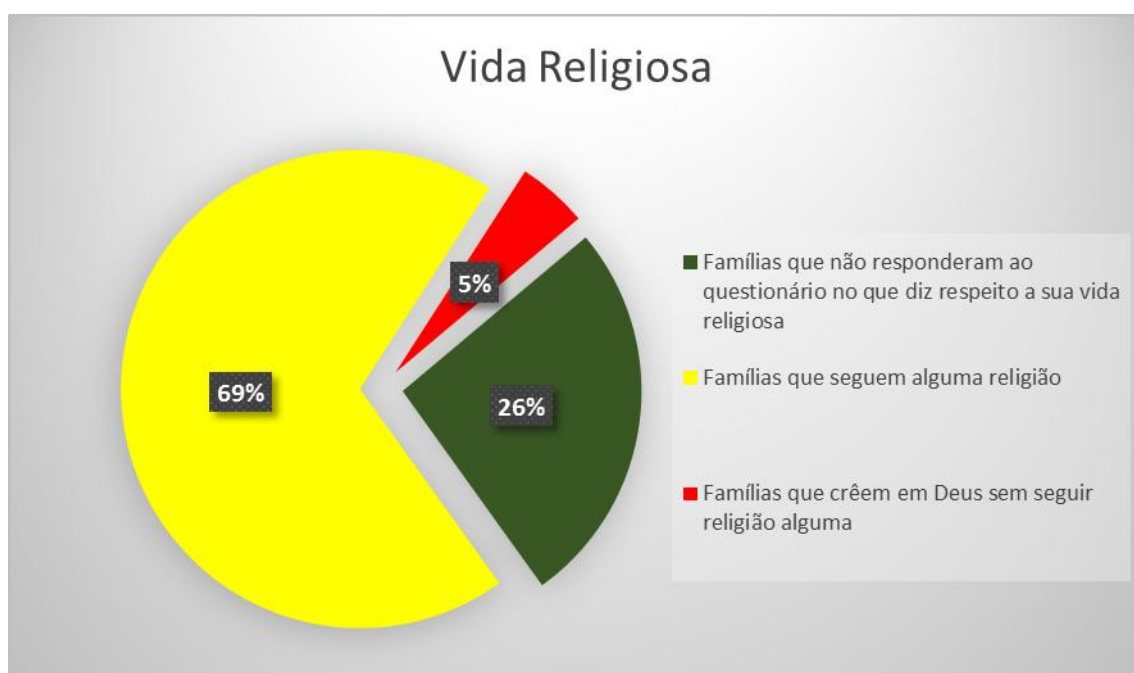


GRÁFICO 03

Totalizando em 42 famílias, além daquelas que não responderam, ao que diz respeito a sua vida religiosa, temos que 29 famílias seguem alguma religião e 2 famílias crêem em Deus sem seguir religião alguma.

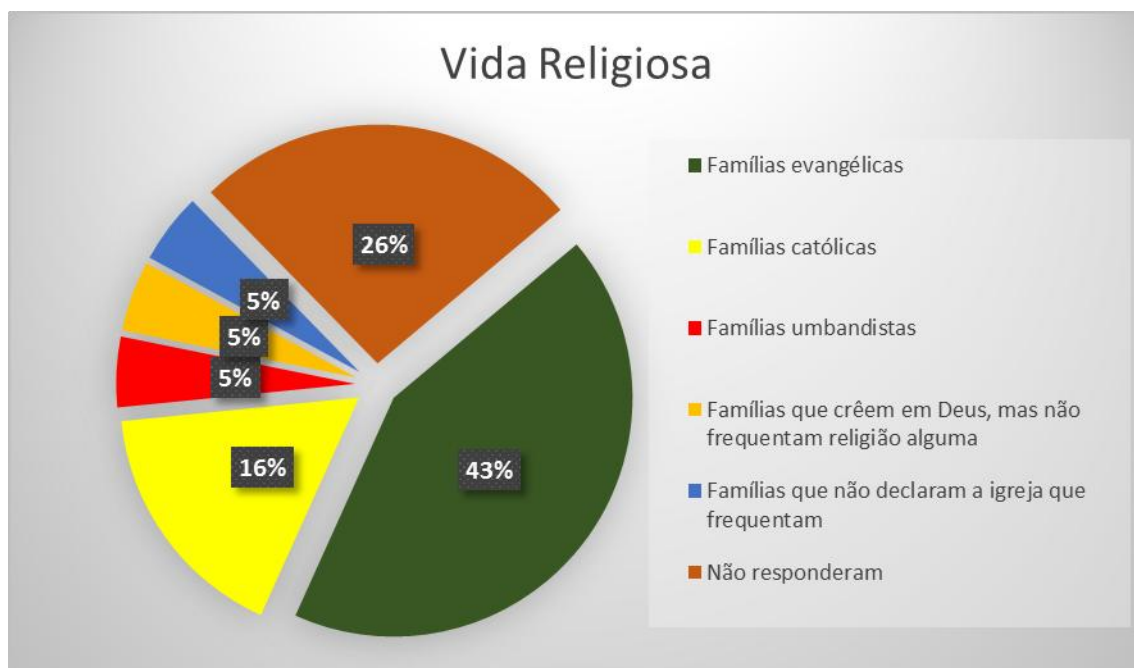


GRÁFICO 04

Totalizando em 42 famílias, além daquelas que não responderam ao questionário no que diz respeito à religião que frequenta, temos que 18 famílias são evangélicas, 7 famílias católicas e 2 famílias umbandistas, 2 famílias crêem em Deus mas não frequentam religião alguma e 2 famílias não declararam a igreja que frequentam.

## Mudança de Religião

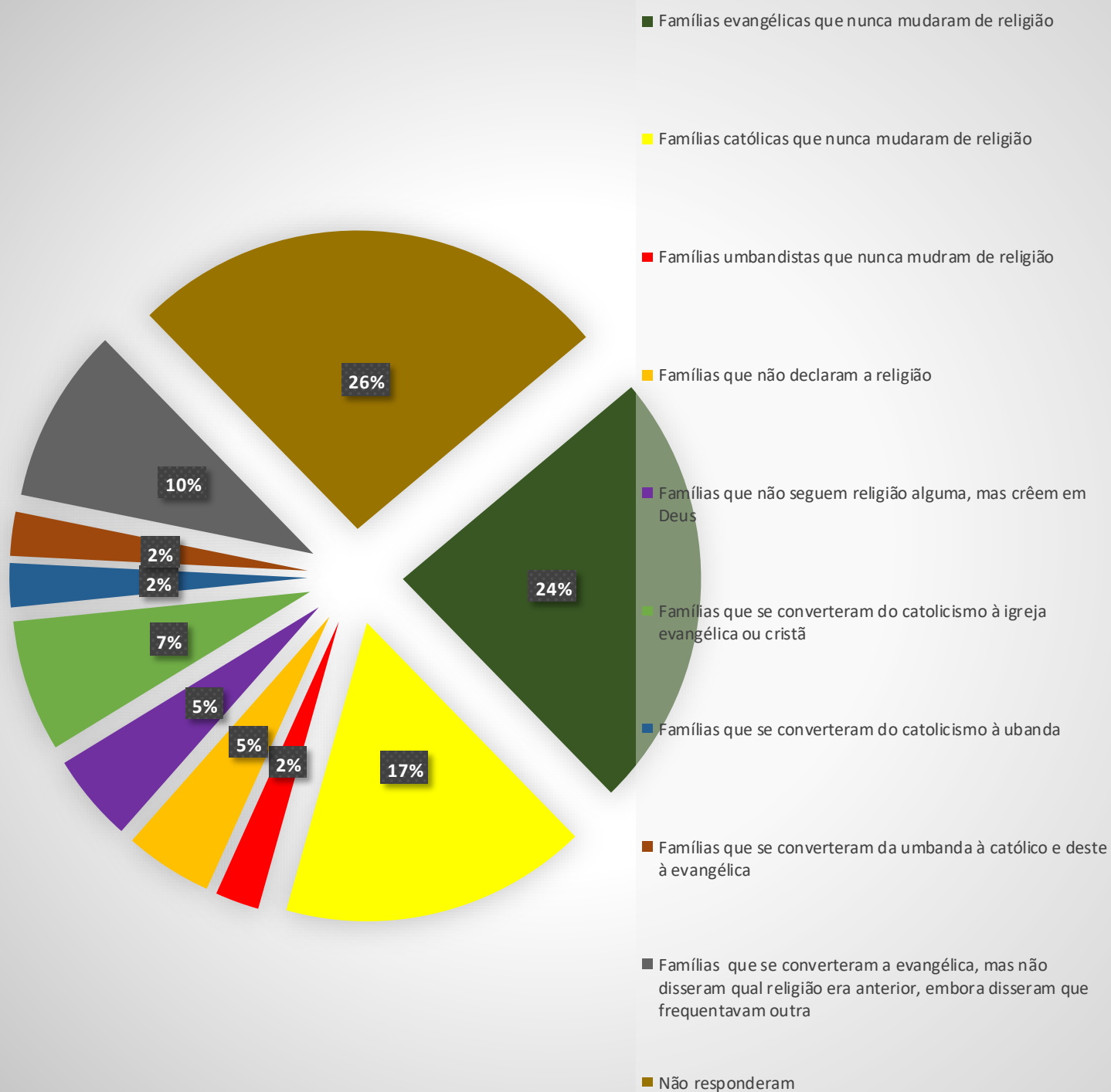


GRÁFICO 05

Totalizando em 42 famílias, além daquelas que não responderam ao questionário no que diz respeito a mudança de religião, temos que 10 famílias evangélicas disseram que nunca mudaram de religião, 7 famílias católicas disseram que nunca mudaram de religião, 1 família umbandista disse que nunca mudou de religião, 2 famílias não declararam que religião, 2 famílias não seguem religião alguma mas crêem em Deus, 3 famílias declaram que se converteram do catolicismo à evangélica ou cristã como denominam, 1 família declarou que se converteu do catolicismo à umbanda, 1 família declarou que se converteu da umbanda a católico e deste à evangélica. 4 famílias declaram que se converteu a evangélica mas não disseram qual religião era a anterior, embora disseram que freqüentavam outra.

Diante da pergunta sobre como se relaciona com a religião anterior faz-se pertinente ressaltar algumas respostas: Algumas respostas: (6 famílias) minha religião é católica, (1 família) minha religião é umbandista, (4 famílias) minha religião é evangélica, (1 família) “Eu sou católica não praticante” e 1 família simplesmente respondeu “Sim”.

Estamos aqui considerando que embora seja a opinião de um dos membros da família, esta é de toda família, pois em cada questionário eles fizeram questão de colocar o nome de todos os membros, sendo que não havíamos pedido para se identificarem.

Outras famílias deram outras respostas: 1 família respondeu “Eu não vou direito na igreja, mas considero como se fosse evangélica”; 1 família respondeu “sou cristã”; 1 família respondeu “eu era católico e hoje eu freqüento a igreja evangélica”; 1 família respondeu “Sim. Sim. Eu decidi mudar de religião. Agora freqüento a igreja nazareno. Normal”, 1 família respondeu

“agora freqüento a igreja nazareno”, 1 família respondeu “Sim, aceitei Jesus como meu Senhor e Salvador. Quando passei a acreditar em Cristo”, 1 família respondeu “Sim (sim) não estava satisfeito (eu respeito) ela faz parte da cultura brasileira”, 1 família respondeu “não sigo nenhuma religião, pois acredito em Deus e sigo com minha fé”, 1 família respondeu “Somos evangélicos, antes éramos católicos, fomos numa igreja nos sentimos bem e resolvemos seguir, não tenho preconceito com outras religiões, porém não estou praticando a religião atual no momento”, 1 família respondeu “Sempre fui evangélica me sinto muito bem obrigada”, 1 família respondeu “Sim mudei bem sem problemas”, 1 família respondeu “Sou crista servo a Cristo a oito anos”, 1 família respondeu “Sou espírita, já fui católica mas acabei me decepcionando, fiquei alguns anos afastada de qualquer religião mas acabei optando pela Igreja Universal no qual fiquei por 03 anos sendo do grupo de jovens e de evangelização. Desde muito cedo eu já freqüentava o espiritismo uma vez que minha mãe era “filha de Santo” de “Tia Lula” que era a “patriarca do quilombo”, por todos à respeitarem, depois me afastei, conheci outras fontes mas acabei agora retornando ao espiritismo”, 2 famílias disseram que sempre foram evangélicas por causa da família, 1 família respondeu “era católica agora sou cristã”, 1 família respondeu “Atualmente não mas creio em Deus”, 1 família respondeu “Sou cristã não tenho problema com o espiritismo nem o catolicismo porque sei de onde vim e quem sou agora em Cristo”.

No último bloco de perguntas as questões são em torno da relação com o quilombo. De todas as questões propostas, esta é a de caráter mais aberta, por isso iremos descrever as respostas de cada família considerando todas as perguntas que foram feitas a respeito desta questão em particular.

São perguntas em torno da questão da relação com o Quilombo. Lemos na proposta: “Sua relação com o Quilombo. O que é para você ser quilombola? Você participa das atividades do Quilombo? Você percebe que as coisas mudaram sendo quilombola? E em relação à cidade?”

Elencamos as respostas:

Família 01: *“Eu participo das Atividade do Quilombo para mim continua na mesma”*. Família 02: *“Eu me considero um quilombola, gosto das histórias que os mais velhos contam, e das nossas tradições”*. Família 03: *“Boa. É aprender a respeitar a cultura. Sim, sim muito, mudou, temos melhor aceitação”*. Família 04: *“Participo em algumas atividades em relação a cidade nada”*

Família 05: *“Apenas o conhecimento em ser quilombola mas tenho curto tempo”*. Família 06: *“Ser quilombola é o resgate da identidade cultural, sim, participo das atividades, sim sendo quilombo existe mais reconhecimento”*. Família 07: *“Ser quilombola é ter histórias para contar, uma cultura para ser dividida. Não participa”*. Família 08: *“Orgulho da minha descendência. Sim, sim há muito preconceito”*.

Família 09: *“Sou defensor da terra, sim participo, sim mudou. Em relação a cidade, que é uma cidade boa”*. Família 10: *“Me orgulho de ser quilombola, Sim participo sempre que posso, pois é bem legal compartilhar experiências com todos, pois realmente após quilombo mudou, passamos a ter mais benefícios e o direito a moradia e em relação a cidade passaram a nos respeitar mais”*.

Família 11: *“Sim participo”*. Família 12: *“Ser quilombola é ter uma cultura na sua vida. Sim. Mudaram. Sim mudou, porque essa cidade é muito boa para morar”*. Família 13: *“É muito boa”*. Família 14: *“Pra mim nada mudou”*.

Família 15: *“Sim muito mudou sim e boa para viver”*. Família 16: *“Normal, não”*. Família 17: *“Não”*. Família 18: *“Ótima relação, mudaram para melhor”*. Família 19: *“Muito bom participo sim, mudaram várias coisas, ficou melhor”*. Família 20: *“Um lugar ótimo de viver, viver aqui no Quilombo é muito bom”*.

Família 21: *“Sim teve muitas mudanças como quilombola”*. Família 22: *“Relação boa. Preservar a minha cultura (afro) e de meus antepassados. Participo das atividades do quilombo. Falta de conhecimento (importância) sobre ter um quilombo na cidade”*. Família 23: *“Sinceramente não tenho relação, pois não há como se relacionar com algo que você que não confia. Quilombola seria pra mim, um grupo de indivíduos que se unem para viverem em harmonia, cada um respeitando o espaço de seu semelhante e principalmente a união para o crescimento de todos para o bem comum, o que não ocorre. Não participo das atividades, pois até o momento não houve nada de interessante e realmente representativo na minha opinião. Não houve mudança alguma à não ser para pior, cada vez mais nos afundamos por causa de “algumas pessoas” que pensam apenas no bem próprio. A cidade continua nos diferindo (não aceitando) e sinceramente vejo um fim bem próximo (uma desapropriação) visto que a maioria aqui faz-lo por merecer com seus atos nada corretos. Também por já haver engavetado um processo de real desapropriação na Câmara guardado mas não esquecido”*.

Família 24: *“Eu Bisneto de Vó Amélia e para mim ser quilombola e muito bom sinto muito orgulhoso e mora no quilombo”*. Família 25: *“Gosto muito daqui, me relaciono muito bem com as pessoas daqui, não participo muito das atividades por causa do trabalho, mas é um ótimo lugar”*.

Família 26: *“Minha relação com o quilombo é boa. Sempre que posso participo das atividades. E percebi que teve mudança no quilombo”*. Família 27: *“Ser quilombola é lutar pelos meus direitos. Sim. Em relação a cidade não participo um pouco de algumas”*.

Família 28: *“Ser quilombola é redescobrir minhas origens. De algumas atividades não mudaram muito. Na cidade nada”*. Família 29: *“Ser quilombola me fez ter mais orgulho em ser negro. As atividades quando me chamam estou sempre pronto à ajudar”*.

Família 30: *“Boa e vestir a camisa de nossa origem. Sim sempre que possível sim mudaram principalmente na questão racial. De nossa cidade adquirimos respeito”*. Família 31: *“Não participo, de nada, não mudou nada”*.

Ainda precisamos mencionar que durante o período da pesquisa pudemos observar melhor como se dava a construção cultural da religião no quilombo através da descrição de alguns rituais que ocorreram.

#### **2.1.2.3. Rituais e religiosidades**

Em relação à Umbanda é preciso ressaltar que devido ao falecimento da “Tia Lula” e a mesma não ter deixado descendência para assumir seu lugar como “mãe-de-santo”, então, o terreiro do Quilombo está fechado.

A diretoria atual tendo a frente o Alessandro tem procurado valorizar a cultura afro-brasileira e por isso tem aberto espaço para que ocorra no Quilombo algumas atividades religiosas umbandistas.

A tenda da Tia Lula permanece fechada por respeito a ela e assim atividades ocorrem na Associação e ou no Campinho dentro do Quilombo.

Marina Lima é descendente dos quilombolas mas mora na cidade. No dia 22 de agosto organizou no Quilombo uma festa que se chamou “Amigos do Axé”. Segundo ela, foi o dia que o Alessandro podia conceder o espaço na agenda das atividades.

Marina é hoje Mãe Pequena, na festa ela ainda não tinha esse “cargo”. A festa aconteceu no Campinho do Quilombo.

O objetivo da festa foi para arrecadar dinheiro para o terreiro que ela frequenta. Diz Marina: *“O objetivo foi arrecadar dinheiro para a reforma do terreiro que frequento, porque a federação de Umbanda determina um certo padrão que nem estamos dentro por ser segurança do local, não possui extintores de incêndio, e uma das paredes é de madeira”*.

Assim ela descreve a festa:

*E naquela tarde de Axé os irmãos cheios de união e fé foram tocados pela felicidade de lá estar e o que era para ser uma festa beneficente se tornou uma construção de união entre os terreiros de Umbanda, no momento em que os Ogãs puderam tocar juntos os pontos que vinham do coração o astral de todos se elevou como se fosse possível a energia subir mais e mais, porém a medida que a festa seguia todos presentes percebiam que a tendência era melhorar. E quando os netos da raiz trouxeram boas vibrações com as tradições do nosso povo a alma se encheu de alegria. Com toda aquela gente*

*atenta assistindo o Teatro de Exu Caveira era notável a felicidade no rosto das pessoas e a certeza que aquela apresentação representava a proteção de todos os nossos guardiões nos dão no dia a dia. Ciganos, aaa meus queridos ciganos trouxeram prosperidade e momentos únicos com sorrisos. Aqueles meninos tão jovens, mas já tão experientes e seguros da fé que carregam nos presentearam com pontos inspiradores, é muito orgulho dessa geração. A festa “Amigos do Axé” não só reuniu amigos como também fez acontecer novas amizades, agradeço ao meu Pai Oxalá por ter me mostrado o caminho, a Ogum por ter me dado forças pra continuar, a Oxum por ter me guardado contra o ódio e os falsos amigos, a Xango por ter feito valer todo esforço dessa filha que bambeia, mas não cai, a Oxossi por ter guardado todos que adentraram na suas matas, Iansã que dona das tempestades e dos ventos que cuidou com carinho pra que nem a chuva atrapalhasse essa boa causa. Obaluae que cuidou do meu corpo e sempre me deixa livre das pestes e das doenças que poderiam atrapalhar meu caminhar e Iemanjá por nos cobrir de união e afeto.*

Em conversa com o Alessandro a mesma informa que alguns Pais-de-Santo estavam interessados em realizar trabalhos no Quilombo mas não montar um terreiro fixo, só fazer um trabalho ou outro. Segundo ela: *“ele disse que talvez isso ajudaria a ir aos poucos conquistando um espaço no Quilombo para a Umbanda”.*

A canção Cigana (Oswaldo Montenegro) foi uma das canções dançadas na festa:

Eu me vesti de cigana

Pra cantar o sol

Fiz comício e deu cana

Pra cantar o sol

Ah, que riso bacana

Pra cantar o sol

Virtuosa e sacana

Pra cantar o sol

Dança, dança, dança pra cantar o sol

Todo amor que emana, pra cantar o sol

Fui quem se dava e se dana

Pra cantar o sol

Quem não mente, te engana

Pra cantar o sol

Quem teu hálito abana

Pra cantar o sol

Virtuosa e profana

Pra cantar o sol

Dança, dança, dança pra cantar o sol

Todo amor que emana, pra cantar o sol

Fiz do meu corpo cabana

Pra cantar o sol

Fiz de um ano semana

Pra cantar o sol

Fiz do amor porcelana

Pra cantar o sol

Fui cigarra e cigana

Pra cantar o sol

Dança, dança, dança pra cantar o sol

Todo amor que emanar, pra cantar o sol

Fui tua mão que me esgana

Pra cantar o sol

O que o brilho não empana

Pra cantar o sol

Meu amor tinha gana

De cantar o sol

Virtuosa e sacana

Pra cantar o sol

Dança, dança, dança pra cantar o sol

Todo amor que emana, pra cantar o sol

FOTO 01



### Festa “Amigos do Axé”

Em relação à igreja evangélica, a mesma esta presente no Quilombo há vinte anos. A Igreja do Nazareno chegou em Itatiba em 1997. Em 1998 a igreja chega no Quilombo trazido por Gilmar Palma e Richard Palma.

O Pastor Elezier de Campinas iniciou os trabalhos perto da fábrica antiga Sãbão Rabec próximo ao Jardim Salesi, mediações do Vale Verde. O culto no Quilombo era feito na casa de Dona Ana.

Segundo Ana: *“Através da vida da Andreia que veio a falecer ocorreram a conversão de 22 pessoas”*. Sua filha estava doente, então ela leva a filha para o Pai-de-Santo e ele diz que não tinha o que fazer, a filha iria morrer.

Ela se revolta e então através de uma companheira de serviço que era evangélica, a mesma propõe se não quer receber a visita do pastor.

O pastor vai até sua casa e faz uma oração sobre sua filha acamada. Segundo ela naquele momento quando ele fazia a oração em nome de Jesus ela sentia forte a presença dele.

A filha ficaria melhor desde daquele dia e então ela depois iria “aceitar Jesus como seu único Senhor e Salvador”. Através de Ana o pastor entrava no Quilombo e ali fazia cultos.

Muitos foram se convertendo, entre eles muitos jovens iam “compreendendo”. A conversão dos jovens, segundo Ana, foi devido à proximidade com sua filha.

Lemos isto no seu depoimento, a qual fez questão de escrever e entregar, e que se intitula: Minha conversão do Espiritismo ao Cristianismo.

*Fui católica e espírita aos 15 anos de idade, passei a freqüentar o espiritismo por 27 anos. Surgiu uma doença em minha 3ª filha, meu casamento não ia muito bem e até que meu esposo ficou doente e comecei a procurar benzedores, mas minha filha Andreia estava ficando cada vez mais doente e os médicos não descobriam o que ela tinha, levou 2 meses para descobrir o Reumatismo, mas mesmo assim os médicos desenganaram mesmo assim continuei a procurar o espiritismo, tentando salvar a vida de minha filha, eu não via saída, até que entrou uma amiga chamada Alice oferecendo cesta básica para alguém que necessitasse, então Ana falou que tinha muita gente que precisava neste lugar, mas eu era uma delas ela trouxe a cesta básica mais falou que o filho dela Cristiano freqüentava uma igreja evangélica “Igreja do Nazareno”, e que essa igreja as pessoas que necessitavam de cesta básica e oração e ajuda espiritual a palavra que Deus fez. “Nem só de pão viverá o*

*homem, mas de toda palavra que sai da boca de Deus”. E foi assim que conheci Jesus que estou até hoje honra e glória do nome de Jesus Cristo”.*

Algumas famílias permaneceram outras se afastavam. Em 2000 o Pastor Adalberto desenvolveu um trabalho de evangelismo no Quilombo: cultos nas casas e debaixo da árvore. Depois viria para cá também o Pastor Bui, nesse período ainda estava no Seminário.

Quando Bui foi chamado como Pastor com o crescimento dos cultos, foi feita a Igreja nas Nações (bairro de Itatiba) e aqui ficou Congregação Brotas com mais ou menos cem membros.

O Pastor Junior foi acólito do Pastor Bui e a Igreja nas Nações cresceu com mais de duzentos membros, passando a ser administrada como Campinas.

A Congregação Brotas ficou sob a autoridade do Pastor Carlos Eduardo que tem Igreja sede em Itatiba. O dízimo da Congregação é encaminhado para a Igreja de Itatiba que depois envia para Campinas.

A Congregação se organiza através de cultos e estudos. Toda sexta-feira tem atividade. O estudo ocorre a cada quinze dias. O Pastor orienta o que devem estudar

Descreveremos agora um culto da Congregação Brotas:

A Congregação acontece dentro da casa de um quilombola. Não há um lugar específico para o templo. Entretanto, o espaço difere-se dos outros na casa.

Marcado o horário os membros da Congregação já estavam lá para começar o culto. O primeiro momento foi marcado por uma música de abertura

denominada “Óleo de Alegria” (Alda Célia), uma canção bem animada e envolvente.

Os congregacionistas<sup>2</sup> louvam, cantam e dançam. Interessante notar a presença de jovens no ministério de música. Eles demonstram muita alegria em cantar. Algumas vezes era possível ouvir só a voz da jovem a cantar e levando toda Congregação ao êxtase: “Alegria, alegria, alegria, aleluia, aleluia, aleluia!”

Depois deste canto de acolhida então foi feito uma primeira moção da palavra e a passagem escolhida pelo jovem foi Isaías 32, 17. Ele foi a frente do púlpito e leu: “E o efeito da justiça será paz, e a operação da justiça, repouso e segurança para sempre”.

Em seguida cantaram “Geração de Samuel” (Fernandinho<sup>3</sup>) onde ouvimos:

Eu faço parte de um novo tempo  
 Que está nascendo em minha nação  
 Eu sou um fruto de uma semente  
 Que foi plantada há muito tempo atrás  
 Por meus irmãos

---

<sup>2</sup> Congregacionistas são os que participam da Congregação. A Congregação é uma espécie de célula e ou mesmo comunidade menor onde os fiéis se reúnem para o culto e o estudo da Bíblia. A Congregação Brotas está ligada a Igreja do Nazareno que é uma denominação protestante surgida nos Estados Unidos na década de 1900 e derivada do Movimento de Santidade do século XIX, sendo a maior denominação a ter como base os princípios do Wesleyanismo e do Metodismo.

<sup>3</sup> Fernando Jerônimo dos Santos Júnior nasceu em Aracaju no dia 24 de março de 1973. É cantor brasileiro de música gospel é membro e pastor evangélico da Segunda Igreja Batista de Campos e líder do Ministério Faz Chover. Iniciou sua carreira em 2001, com o álbum Formoso és, mas alcançou notoriedade nacional com o disco “Faz chover”, lançado em 2003 e que rendeu indicações ao Troféu Talento. Anos depois, em 2009 lançou “Uma nova história”, seu maior sucesso comercial. Em agosto de 2012, lançou o CD “Teus sonhos” e em março de 2013 gravou o DVD no HSBC Arena, na Barra da Tijuca, no Rio de Janeiro. Seu trabalho mais recente é “Galileu” (2015). Atualmente é considerado como um dos cantores evangélicos de maior sucesso a nível nacional, tanto em vendas quanto em visualizações na internet

A geração de Samuel

Está se levantando

Em todo lugar

Geração que depõe Saul

Geração que unge Davi

Geração que depõe Saul

Geração que unge Davi

Para um tempo de louvor

Depois desse momento o pastor fez então a pregação da palavra, ele utilizou uma passagem da carta de São Paulo que diz respeito a fazer o melhor para o Senhor: uma vida dedicada a Deus.

Durante a pregação o pastor conversava com os congregacionistas. Nesta interação era perceptível a proximidade do pastor com a assembléia, como também a partilha da palavra assumia a realidade da vida.

Os congregacionistas traziam exemplos durante a pregação, pois o pastor dava espaço para essas partilhas. Durante a “conversa” também dúvidas eram tiradas e orientações dadas. Um espaço para partilhar “a semana” ocorria naquele instante.

Após este momento ocorreu um momento de louvor e agradecimento ao Senhor e assim foi-se encaminhando para o final e para finalizar cantaram mais

um louvor “Estamos todos congregados aqui” (Renascer Praise<sup>4</sup>) onde ouvimos:

Estamos todos congregados aqui  
Certamente abençoados também  
Há um clima, uma esfera de amor  
Uma força que se move entre nós

Algo novo deus está por fazer;  
Há este povo a quem muito quer bem  
Seu espírito ele vai derramar  
Uma igreja forte edificar.  
Pra louvor de tua glória, vem Senhor tua história,  
Escrever através de nossas vidas.

Teu querer desejamos, cumpre em nós os teus planos,  
Vem Senhor e reina hoje aqui.

Também recebemos um depoimento de Daniela, filha de Ana, trata-se de uma homenagem a sua mãe e que se intitula: Uma mulher que foi moldada pelo Senhor Jesus.

---

<sup>4</sup> Renascer Praise é uma banda brasileira de música gospel fundada em 1993, na cidade de São Paulo. Grupo musical formado por membros da Igreja Apostólica Renascer em Cristo, tem como líderes Sônia Hernandez e Estevam Hernandez. O conjunto já gravou 19 álbuns de músicas inéditas em sua carreira, ao longo dos anos foi indicado e premiado em diversas categorias nos troféus Talento e Promessas e uma indicação ao Grammy Latino pelo álbum *Canto de Sião* (2013).

*Havia uma mulher cujo seu nome é Ana. Ela é batalhadora, guerreira e acima de tudo com a certeza que existia um Deus misericordioso (é assim que ela diz).*

*Com as dificuldades e sofrimentos da vida, Ana sempre com a esperança de que em algum dia sua vida iria mudar. Quando sua filha adoeceu, Ana sem entendimento busca ajuda e coisas que não são da vontade de Deus, por isso nunca obteve resposta e ajuda já que estátua não ouve, não fala e não anda.*

*Certo dia, Deus pela sua infinita misericórdia enviou um servo para falar do seu amor aquela família, então Ana toma uma decisão, Se aquele Deus que ela ouvia curasse a sua filha ela o serviria. A partir daquele dia ela e sua família abriram o coração e sua casa, onde começa os cultos e ensinamentos da palavra de Deus. E assim o Senhor Jesus começa a operar naquele lugar, mas mesmo assim Ana ainda enfrentou muitas lutas, mais com a certeza que Jesus estava com ela.*

*Passado algum tempo, sua filha teve melhora mas como aprove ao Senhor, recolheu seu marido que já estava enfermo.*

*Ana seguiu em frente porque ainda tinha sua filha que precisava dela. Ana orava muito e também jejuava constantemente não só pelos seus, mas também para o lugar onde mora; porque ali Deus estava já operando nos corações das pessoas, porque meu irmão quando Deus entra em cena até o inferno estremece com o seu poder.*

*Através da oração de Ana e do seu testemunho sobre sua filha, muitos corações foram quebrantados.*

*Onde havia trevas agora reinava a luz do Espírito Santo de Deus. Na igreja, na rua, onde Ana passava alguém dizia: “Irmã Ana ora por mim”, com a certeza que é uma mulher de oração.*

*Até que Deus também recolheu sua filha para junto dele, mesmo assim com a vontade de Deus como uma serva obediente, ela tinha em seu coração a convicção que Deus está no controle de todas as coisas, ela mergulhou na obra do Senhor com o coração missionário disposto”.*

#### **2.1.2.4. A conversão de Tia Lula**

Uma das passagens mais interessantes que envolve a história do Quilombo Brotas, seria a possível conversão de Tia Lula do espiritismo (umbanda) a religião evangélica ou cristã como denominam.

Assim narra Ana Maria:

*Enquanto ela ficava na casa, ela ouvia os louvores. Não teve culto, não ouvia mais o louvor. Um dia ela mandou chamar o pastor e ele levou a santa ceia prá ela. Quando recebeu o pastor fez o apelo para ela – Perguntou se ela aceitava Jesus como único Salvador da vida dela – ela disse: eu sou espírita mas eu aceito.*

*O pastor deu o vinho (representação do sangue de Jesus) ela bebeu e comeu o pão (representação do corpo de Jesus). O cabelo, o pelo do corpo arrepiou foi uma luta espiritual muito grande.*

*Passou o tempo ficou doente, os médicos disseram que ela podia andar. Depois que ela morreu entrei na casa dela, nós entramos em seis pessoas na casa dela, a casa que outrora era escura estava clara e ali eu acreditei que a alma dela estava salva. A casa esta transformada clara e pura.*

*As trevas não se misturam com a luz.*

*Espiritismo faz maldade para o outro, tira o dinheiro da boca, faz acreditar que vai te dar o que você quer alcançar e não consegue alcançar porque não é Deus, se consegue porque Deus concede.*

*Tudo depende de quem serve a Deus. O Satanás sempre vai levantar um, sempre haverá perseguição. Se a comunidade for cristã Deus tem um plano é ele quem conduz. Ela aceitou Jesus. Ficou doente parou os trabalhos e cadê os filhos de terreiro dela, não tinha ninguém, quem cuidou dela fui eu, Tia Maria, sobrinha dela e a filha da Tia Maria evangélicas. Ela indagou três vezes: na terceira ela disse Eu aceito Jesus.*

Ana Maria ainda comenta a respeito de como a igreja fez o processo de proximidade com ela e de como foi se dando sua conversão.

*A igreja evangélica quando entrou na minha vida não chegaram pedindo pra mim tirar imagem e roupa de terreiro, ele simplesmente falou: Isso é entre a senhora e Deus. Eu mesma plantei, eu mesmo tirei, já não valia mais nada para mim.*

#### 2.1.2.5. A voz dos quilombolas

Recolhemos também pequenos comentários que alguns quilombolas trazem em suas perspectivas do que seja ser um quilombola no Brotas e também de como relacionam a religião nesta perspectiva de sua negritude que é permanente resistência.

Interessante que Ana Maria acaba sendo uma voz no Quilombo e do Quilombo. Segundo ela, sempre quando alguém quer saber alguma informação a respeito do Quilombo e mesmo fazer algum trabalho ou pesquisa, ela é que se coloca disponível para colaborar.

Assim diz Ana Maria:

*O negro ele sujeitou muita coisa. Deus deu o direito a todo mundo a não ser escravo de ninguém. Quando veio para cá ele devia lutar, mas ele permitiu que as pessoas vissem o contrário disso e permitiu ser dominado por outras pessoas.*

*Deus não trouxe doença, ela veio pelo pecado. O câncer está tomando conta porque não há perdão. Não perdão aquela pessoa. Não existe isso. E assim acaba acontecendo o mal e aí a pessoa fica escravizada do câncer e de outras coisas. A pessoa tem que se libertar.*

*Zumbi foi morto por traição, morto pelas costas. O próprio negro não procura fazer as coisas como devem. Quer ganhar mais mas não quer fazer nada.*

*O negro se vendendo a troco de nada. Eles tinham o poder. Você vai em Campinas, o que você vê de negro? Você vai em São Paulo o que você vê de*

*negro? O negro tomou conta de tudo, mas só alguns lutam para ser médico, advogado, mesmo sendo criticados eles lutaram para ser alguma coisa. Assim é com Joaquim Barbosa e Obama.*

*Eu e minha família, as crianças na escola eu fui lá e soube que chamaram minhas filhas de “semente de bucha”, “pano de velório”. “negrada da Lula” e eu simplesmente fui lutar por minhas filhas porque elas eram gente igual o branco, o mesmo sangue que corria nas veias do negro corre na veia do branco.*

*“Branco negreiro” por detrás de um negro existe um branco. (jeito de falar porque Deus fez a gente para andar lado a lado). Sempre tem um branco no meio. Na escola, na escola de samba. O preconceito é do próprio homem, é o próprio homem que faz o preconceito.*

Além dela, José Roberto Barbosa, quilombola, está terminando a graduação em História e ele também é uma voz do Quilombo e do Quilombo, pois estando na academia pode trazer o Quilombo para ser conhecido e estudado, entretanto, importância maior tem o caráter político desta atuação, pois a sua presença já coloca para a academia e mesma toda sociedade a reflexão sobre a atitude cidadã de reconhecimento dos direitos sociais dos negros como também desmascara o racismo velado e coloca o movimento negro na pauta das discussões.

Solicitamos dele uma entrevista que aqui descrevemos.

#### 1. Quantas famílias?

*Não sei quantas famílias há no momento. Acho que já chegou a umas 40, mas talvez seja melhor perguntar para outras pessoas.*

2. Quais são as atividades que vocês realizam?

*Como estive morando em São Paulo por causa da faculdade eu não tenho acompanhado muito. Mas houve umas festas. Em Dezembro eu ajudei em um evento de encontro de capoeiristas. No meio do ano teve festa junina e também um encontro de umbandista. Eu sei que tem um pessoal que anda fazendo aquela dança zumba, de Sábado, mas não sei se é isso que quer saber. Antes eu fazia Jongo e rodas de conversa com as crianças e adolescentes. Mas isso foi antes de eu começar a fazer faculdade.*

3. Existe alguma atividade religiosa que é feita?

*No momento, pelo que sei na comunidade e no grupo familiar como um todo (lembrando que nem todos os membros do grupo familiar residem no Quilombo) há católicos, evangélicos e umbandistas (que em grande parte participam tanto de atividades catolicismo quanto da Umbanda) e ao menos um que se diz ateu. O pessoal evangélico tem seus encontros de oração, acho que é isso. Os católicos e umbandistas tem suas rezas, sendo que alguns católicos ajudam nas festas de São Benedito.*

4. Como historiador como você analisa a conversão de muitos dentro do Quilombo para a igreja evangélica?

*Até a década de 1950 eramos basicamente católicos. Claro que nosso catolicismo era um catolicismo alinhado as tradições afro-*

*católicas, que no sudeste carrega muito das tradições religiosas dos povos Bantu. Costumávamos participar das irmandades de São Benedito e Nossa Senhora do Rosário. Na década de 1950 chegou a Umbanda, se não me engano foi quando surgiu o terreiro. Não havia, que eu saiba, um conflito entre estes dois segmentos. Na verdade, o normal era as pessoas freqüentarem tanto terreiro, quanto a Igreja Católica. Eu comento sobre isso no texto que te enviei. Foi só lá pro final da década de 1990 que um grande número de pessoas começaram a se tornar evangélicas. Creio que era um fenômeno da época. Chegava um pastor e começava a visitar uma pessoa doente da família, levar de carro pra igreja essas coisas. Mas eu noto que, normalmente as pessoas que se “convertem”, são pessoas que já não estavam fortemente ligadas a uma religião. As pessoas mais centradas em suas tradições normalmente, não mudam de religião. Ao menos eu que eu acho. Mas me parece ser fato, que foi a partir desse segmento que começaram conflitos relacionados a religião.*

5. Você concorda que é preciso retomar as atividades na tenda?

*Eu não diria “precisa” no sentido de que é isso que é “preciso” para a comunidade, mas sim que é algo que eu apoio. Ainda que eu não seja umbandista (embora tenha ligações familiares) e nem me considere parte de nenhuma instituição religiosa eu sou um dos que tem ajudado a fomentar as iniciativas de retorno das atividades. Nesse momento há diversas pessoas do grupo familiar e/ou da comunidade, ou a ela ligada que desejam reativar o terreiro e até já*

*tem feito algumas ações. Mas eu vejo que um problema que tem dificultado é que há ao menos quatro mulheres que desejam ter o posto de líder do terreiro. De forma que ao invés de formarem alianças para fazer que de certo, ficam se antagonizando. Existe uma quinta pessoa que eu vejo como uma possível sucessora da Mãe Lula. Sobretudo porque a preocupação dela não está ligada em se por como a próxima líder e sim em ver o terreiro novamente ativo. Em momento algum ela fala em se por como líder. Ainda é uma mocinha de uns 24, 25 anos. Com muito a aprender e mostra muita disposição para aprender e humildade. Ela tem consciência que tem muito ainda a crescer. Eu me lembro em de uma conversa com ela onde eu comentei que o retorno das atividades é algo que vai exigir algum tempo, não é algo da noite pro dia. Isso é mais um fator que, na minha opinião, conta a favor dela. Porque, devido a sua idade, ela tem tempo para preparar terreno e aprender. Quando digo que “Eu não diria “precisa”” estou falando no sentido de que é algo que deve ter se for o que pessoas das comunidades (como estas de quem falo) querem e não algo que deve ter porque é “tradicional”, ou que deve ter porque é o que supostamente se “deve ter” em uma comunidade quilombola. Religiões devem ser seguidas por fazerem sentido para as pessoas e não porque é o que se espera que determinadas sigam.*

6. Como percebe a conscientização dos membros da comunidade sobre a importância da luta pelo Quilombo em seus direitos sociais?

*Alguns são mais atentos e ativos, outros nem tanto. Varia de pessoa para pessoa, não existe, pelo que vejo uma uniformidade.*

7. Como se dá a relação do Quilombo com o Movimento Negro?

*Eu, de minha parte, costumo participar, ativamente, do Movimento Negro tem já um bom punhado de anos. Como eu disse varia de indivíduo para indivíduo, mas relação da comunidade como um todo, normalmente é boa. Quero dizer o Movimento Negro como um todo é positivo em relação as comunidades quilombolas. Existem entre os quilombolas, de modo geral, uma opinião divergente se o Movimento Quilombola é um berço do Movimento Negro, ou algo independente. E no entanto, independente de enxergar o Movimento negro ou não, o quilombola médio (ao menos quando tem certa consciência) enxerga o Movimento Negro como aliado. Creio que algo que o Movimento Quilombola não pode negar é que ele deve muito ao Movimento Negro.*

8. Como observa a relação da sociedade itatibense com a comunidade?

*Eu diria que, em relação a prefeitura, ficou mais fácil após o reconhecimento como comunidade quilombola. Em relação a população há pessoas que são mais próximas e outras menos. Há pessoas que nem tem noção de um Quilombo em Itatiba. Mas uma coisa que sempre esteve presente é o preconceito.*

#### **2.1.2.6. Um padre no Quilombo Brotas**

Sou presbítero da Diocese de Bragança Paulista, atualmente Reitor do Seminário Maior Imaculada Conceição, professor universitário e aos fins de semana colaboro como Vigário Paroquial da Paróquia Nossa Senhora do Desterro em Mairiporã (SP).

Tudo começou através do Pe. Ronald que um dia na escola de teologia para leigos em Itatiba fez um comentário a respeito da existência de um Quilombo em Itatiba.

Tive curiosidade em conhecer. Ao terminar o mestrado em Ciências da Religião, dei continuidade aos estudos ingressando no doutorado. Encontrei uma revista que trazia uma situação interessante para ser avaliada.

Estava diante de um Quilombo que estava vivendo um conflito religioso. A religião tradicional em relação ao pentecostalismo. A revista fazia menção ao falecimento da Tia Lula no que diz respeito a não deixar ninguém para continuar os serviços religiosos na tenda.

Minha preocupação era tentar compreender como resolviam este conflito ou ainda será que existe algum processo tolerante ocorrendo que não venha de repente através da religião. E se não viria pela religião, por onde?

Quando cheguei ao Quilombo pela primeira vez, fui orientado a procurar a Ana Maria. Prontamente ela me acolheu e no momento da apresentação disse que era um estudante da PUC-SP e padre.

A partir daquele momento ela começou a me chamar de padre. Durante a conversa, ela disse até que chegou a me reconhecer ou pelo menos minha fisionomia não era tão desconhecida assim.

Comentei com ela que eu já havia feito estágio pastoral no período do Seminário em Itatiba. Fiquei um ano e meio, durante os anos de 2005 e 2006, sendo que um ano foi na Basílica Menor Nossa Senhora do Belém no centro da cidade.

Fiquei feliz por essa lembrança. Segundo ela, Tia Aninha naquela época ainda ia a Basílica para participar da Missa do domingo da manhã. De certa estas lembranças favoreçam uma maior aproximação com ela e o Quilombo.

Confesso que foi uma surpresa entrar no Quilombo. Quando cheguei trazia comigo meus pré-conceitos e pré-juízos apreendidos da sociedade branca e católica. Entretanto procurei estar o mais aberto possível para conseguir uma maior aproximação.

Quando entrei no Quilombo não tinha noção do que era, embora não fosse tão ingênuo em não reconhecer que pudesse ser um paraíso sem conflitos.

O que mais me chamou a atenção e isso sim havia imaginado de forma completamente diferente era que o pentecostalismo pudesse ser uma religião negra, isto estava fora da minha maneira de pensar e mesmo compreender como cultura.

Imaginava que todos eram comprometidos com a causa da terra. Que houvesse uma conscientização e sensibilização de todos e todas pela causa quilombola.

Em relação ao catolicismo fiquei surpreso em saber que seis famílias eram católicas, pois quando lá estava, a única informação que recebia era “Tia Aninha é católica”.

Outro dado foi que a maioria das conversões provém do catolicismo. A proposta católica em sua perspectiva da religiosidade popular não mais oferece resposta às necessidades imediatas e emergenciais.

A religiosidade popular expressão própria da vida rural não encontra mais vez diante de um quilombo urbano e inserido na vida moderna urbana. O catolicismo não consegue se inserir junto à realidade dos negros.

Também podemos fazer uma correlação entre o catolicismo e a umbanda a partir de uma compreensão própria do sincretismo e entender que a conversão ao pentecostalismo e o abandono do universo simbólico da religião anterior está ligada à nova concepção religiosa como veremos no próximo capítulo.

Idealizei um Quilombo e a surpresa foi maior, a realidade é maior que a idéia. A riqueza do Brotas está na sua tradição oral. Como a palavra de uma ancestral pode ter tanto poder de favorecer uma espécie de coesão a toda comunidade?

Sabemos que a tradição oral corre riscos, uma vez que o individualismo apropriou-se dos próprios quilombolas que são fruto dessa sociedade que derreteu toda forma de ordenamento social.

O Quilombo é uma utopia viva, pois é resistência perante toda a tentativa de uma sociedade que também é consumista de tornarem seu próprio chão um comércio a interesse do capital.

Entre os próprios quilombolas há divergências que vão desde a percepção de mundo dada pela religião como também os desafios de vencer a tentação de buscar o bem próprio ou de alguns e não promoverem o bem comum.

Além dessa comunidade quilombola, visitei outras duas, o Quilombo do Campinho em Paraty-RJ e o Quilombo Caçandoca em Ubatuba-SP. As comunidades se assemelham na forma de organização em torno da tradição oral, isto é, há respeito à ancestralidade.

Entretanto como afirmamos acima a visão individualista e da compreensão que progresso é desenvolvimento através da economia produzida e que, portanto, o Quilombo tem que estar a serviço do mercado oferecendo mercadorias e quando não se fazendo mercadoria infelizmente chegou às comunidades.

As comunidades resistem contra essa visão reducionista do progresso e desenvolvimento que não considera a cultura e as formas solidárias de economia.

O Quilombo do Campinho em Paraty-RJ tem uma espécie de bazar que oferece os artesanatos produzidos na comunidade.

Quanto ao Quilombo Caçandoca, o primeiro quilombo brasileiro reconhecido em terras marinhas com 890 hectares. Além da luta por defender a terra da exploração imobiliária também enfrentam as disputas internas pela ocupação do território.

Esta foi minha maior surpresa, tinha noção de que a comunidade pudesse sofrer as influências da cultura globalizada que se impõe sobre as culturas através do mercado, mas não imaginava que e aí esta a beleza que

contemplei, ou seja, apesar da violência que continuam a experimentar, as comunidades quilombolas resistem e mesmo resignificam o sentido da liberdade e continuam a luta no empenho da conquista de seus direitos sociais junto ao Movimento Negro e assim fazendo frente contra o racismo que é um crime inafiançável segundo o Estado Brasileiro.

Fui capaz de compreender melhor o valor único de cada pessoa humana e de como se faz necessário defender com sangue nossa própria existência.

Junto das comunidades quilombolas compreendi que é urgente e necessário repensar o paradigma que fez do homem no Ocidente ter uma relação de dominação e exploração com a natureza e o próximo.

A convivência com a natureza e o próximo cantada em tantas rodas e mesmo celebrada em tantas danças e no modo de compreenderem a presença do sagrado que envolve e emana toda a criação.

Entretanto não tenho como negar que pude observar por mais que eu verificasse no pentecostalismo um novo modo de ser negro no Quilombo, a religião evangélica ela não tem uma perspectiva ecumênica e nem de diálogo inter-religioso.

Isto dificulta um possível diálogo com quem tem outra expressão religiosa e assim o que no passado foi o elemento promotor de comunhão do sítio agora não é mais.

A religião no Brotas não é mais o que oferece a coesão da comunidade, embora a tradição oral continue sendo respeitada e é através da memória efetiva e afetiva que pode-se dizer o Quilombo continua a existir.

É preciso encontrar outro elemento que agregue o sentido desta coesão e seja o elemento promotor da comunhão quilombola. Ao meu ver este

elemento é a terra conquistada. Lutar pela terra, defendê-la e não permitir que o interesse imobiliário como também o bem pessoal coloque-se acima do bem comunitário.

Defender a terra é defender a própria vida. É lutar pela cultura quilombola que apesar de sofrer as influências das mais diversas formas continua a ser um Quilombo que tem em seu ideal ser um espaço da liberdade.

Liberdade conquistada pela titulação da terra e pela luta pelos direitos sociais e no enfrentamento contra o racismo em todos os seus aspectos.

Fui ao encontro para conhecer uma cultura diferente da minha. Minha aproximação não foi total até porque jamais tive essa intenção. Respeitei as distâncias para ser respeitado. Entretanto posso dizer que aprendi muito estando lá no Quilombo estes anos.

Espero que o aprendizado dessa experiência possa favorecer mais do que um estudo, uma postura de estar junto na luta das comunidades quilombolas.

## **2.2. O “estar aqui” e a etnografia**

Feito esta descrição do “estar lá” no Quilombo captando a construção cultural da religião em relação a toda teia de significados que comporta este sistema não pretendemos agora “enquadrar” o que foi apreendido com o olhar e elaborar um tratado científico a partir das nossas categorias analíticas.

Pretendemos sim, oferecer uma reflexão sobre os desafios que são colocados a nós sobre o modo como o nosso olhar captura o outro. Para isto iremos trazer presente algumas anotações recolhidas de nossa descrição e oferecer um questionamento dos desafios de fugir de um modelo de explicação e compreensão da lógica binária colonizador/colonizado.

Foi nossa intenção durante o capítulo trazer todas as informações recolhidas durante o “estar lá” no Quilombo para que assim pudesse com todo o risco de fazer uma etnografia, que embora não seja neutra, e traga minha forma de olhar o Quilombo, este olhar não fosse tão imperial.

Quando buscamos as literaturas das viagens marítimas realizadas pelos colonizadores temos diversas etnografias. Textos que descrevem como o outro era compreendido por estes heróis (homens nunca mulheres) e que produziam textos com temas europeus para o público doméstico do imperialismo.

A etnografia tinha como objetivo homogeneizar as pessoas e sujeitos, a partir da produção do sujeito como um “eles” coletivo, e quando fala em particular diz o icônico o (o exemplar masculino, o feminino não era considerado) e este o não significa a pessoa em si mas uma forma de pronunciamento que pode ser relacionada a uma coisa ou objeto.

Esse tipo de prática servia para normalizar a outra sociedade, codificar as diferenças onde “suas” ações e reações são representação de “seus” hábitos normais.

Nesta maneira de produzir o olhar sobre o outro e trata-se apenas de um único olhar o outro é reduzido a uma coletividade que favorece a construção da paisagem do mundo do colonizador, mas que não considera verdadeiramente o outro. Diz Pratt:

La voz normalizadora y generalizadora de las descripciones etnográficas de conductas y costumbres es diferente de la del narrador del paisaje, pero la complementa. Ambas están autorizadas por el proyecto global de la historia natural: una presenta a la tierra como paisaje y territorio, indagando sus posibilidades; la otra presenta a los habitantes indígenas como cuerpos, cuyas posibilidades también se exploran. Ambas vocês dismantlan el tejido socioecológico que las precedió e instalan um orden discursivo eurocolonial cuyas formas de autoridad territorial y visual son las del Estado moderno. Abstraídos del paisaje que está en disputa, los pueblos indígenas son abstraídos también de la historia que se está haciendo... una historia dentro de la que los europeos pretenden reinsertarlos como mano de obra explotada. (PRATT, 2011, p. 131)

Homi K. Bhabha explica o sentimento de superioridade em relação aos colonizados e, de inferioridade em relação aos colonizadores como sendo a experiência da *ironia*, na qual dois sistemas de valores e verdades se relativizam e se questionam, se sobrepõem, fazendo com que a duplicidade e a ambiguidade sejam fortes características do hibridismo.

Bhabha procurou pensar a respeito do sujeito colonial e refletiu que a questão é a linguagem utilizada para representar o sujeito ou a própria noção de sujeito. Valoriza o hibridismo como elemento constituinte da linguagem e, portanto da representação.

Qualquer tentativa de representação é híbrida por conter traços dos dois discursos, num *jogo de diferenças*, no qual a busca por uma autenticidade é uma falácia.

Atenta ele para o espaço entre o ver e o interpretar, chamando-o, terceiro espaço, o interstício entre significante e significado do qual, considerando o contexto histórico e ideológico do usuário da linguagem ( o locus da enunciação), se pode ter visibilidade do hibridismo.

A contribuição do pensamento de Bhabha é colaborar para uma elaboração de uma etnografia (olhar) pós-colonial. Assim explica Carvalho:

Uma de suas principais contribuições é fazer-nos lembrar quão precária é a autoridade cultural a que estão submetidos os subalternos e os sujeitos coloniais. Essa autoridade, através da qual somos levados a estereotipar nossa relação com os países centrais, se baseia no pressuposto de uma ordem simbólica geral que é na verdade extremamente precária e frágil, como simplesmente todas as ordens culturais, sempre passíveis de serem refeitas em qualquer novo ato de enunciação sob o signo do confronto. Bhabha vai então atualizar esse caráter de hibridismo que é fundante da linguagem, e ao qual é submetida a atividade – ininterrupta – de tradição cultural: em sentido estrito, toda cultura é híbrida. A própria cultura dominante é híbrida no momento em que se anuncia como autoridade. (CARVALHO, 2001).

No recolher das narrativas o etnógrafo deve considerar que:

A tradição das narrativas orais possui um caráter fragmentário – essa é sua condição mais comum de apresentação. Porém são justamente esses fragmentos que falam da condição de subjetividade, que inscrevem as relações hierárquicas de poder que configuram nossa realidade. Aqui nossa estratégia é parcialmente inversa da estratégia pós-colonial: não a de revisar o quadro de significação (sempre caótico) das obras literárias já de prestígio consagrado dos países centrais, mas inscrever as obras (conjuntos de fragmentos) anônimos de nossas populações. E o ato de inscrevê-las não deve ser entendido como um ato neutro, puramente acadêmico. O efeito das narrativas deve fazer-se sentir, primeiro de tudo, no próprio etnógrafo: ele deve deixar-se impactar por um discurso que se apresenta como estranho, distante, inacabado, inadequado... porém desenraizado, pária, desimpedido, aberto à alteridade, com uma vocação irredutivelmente universalizante. (CARVALHO, 2001).

### **2.2.1. Abertura a alteridade**

O “estar lá” Quilombo Brotas e agora o “estar aqui” e ainda “escrever aqui” demonstra que a etnografia foi um convite a abrir-se à alteridade. O estar no campo não tem somente uma implicação objetiva mas também subjetiva. É impossível ser tão neutro.

E nessa condição híbrida reconhecemos que a própria produção do conhecimento no Ocidente foi totalizante. Enrique Dussel ao elaborar sua filosofia da libertação trabalha com conceitos-chaves de Totalidade e Exterioridade.

Dussel vê no pensamento de Levinás a possibilidade de pensar a filosofia da América Latina.

Para Levinás a ontologia de Heidegger é um pensamento violento, totalitário, pois não abre espaço para pensar o diferente, “não é, portanto, uma relação com o outro como outro como tal, mas a redução do outro ao mesmo” (LEVINAS, 2008, p. 33).

Levinás propõe a ética como filosofia primeira a partir da alteridade do outro. Dussel reconhece a originalidade de Levinás: a descoberta da alteridade, isto é, o outro que está no mundo é exterior ao meu mundo.

Entretanto ainda esta visão continua limitada, pois para ele este outro é o judeu massacrado por Hitler, o outro é ainda um outro europeu. Diz Dussel:

Levinas fala sempre de outro como o “absolutamente outro”. Tende, então, para o equívoco. Por outro lado, nunca pensou que o outro pudesse ser um índio, um africano, um asiático. O outro para nós é a América Latina em relação à totalidade européia; é o povo pobre e oprimido da América Latina em

relação as oligarquias dominadoras e, contudo, dependentes. (DUSSEL, 1986, p. 196).

Para Dussel o outro é o excluído, aquele que irrompe com o sistema, com o habitual, com o cotidiano, ele não é o não habitual, o diferente e o extraordinário. Ele é exterioridade, exterior a todo sistema e se revela como “o pobre oprimido; aquele que à beira do caminho, fora do sistema, mostra seu rosto sofredor” (DUSSEL, 1986, p. 48).

A filosofia da libertação se propõe a buscar a razão do outro diante da Razão que sempre se impõe eurocêntrica, machista, pedagogicamente dominadora, culturalmente dominadora, religiosamente fetichista.

No mundo, no sistema em que se vive, há sempre o diferente: o rosto de outros homens. No rotineiro da vida se apresentam como uma coisa, um objeto que faz parte do sistema, e não como outro homem.

É difícil reconhecer o outro homem, é difícil isolá-lo do sistema. Seu rosto é visto, simplesmente, como uma coisa sem mistério, o rosto é visto como uma máscara que não é o rosto, é uma coisa que completa um ambiente, assim “passa-se junto ao outro e simplesmente se diz: “um operário!”, ou “um índio!”, ou “um negro!” (DUSSEL, 1986, p. 59).

Há momentos que o sistema é quebrado e outro se mostra como outro homem, não meramente com um objeto ou um instrumento do sistema, mas o outro se revela em sua total exterioridade. Isso ocorre quando alguém nos diz: “uma ajuda por favor! ou estou com fome; dê-me de comer!” (DUSSEL, 1986, p. 46).

O outro se mostra não como objeto mas alguém conseguindo fugir da totalização instrumental. Ao se revelar como alguém, ele se mostra livre, bem

como se mostra um mistério, uma vez que resiste a toda totalização instrumental.

Ao fugir da totalização instrumental, o outro se revela como exterioridade, como aquele que é livre, ele não é parte do meu mundo – incondicionado ao meu sistema e, por isso, “jamais posso a-barcar, compreender, possuir, tornar totalmente meu o “outro”, e tantas outras mais” (ZIMMERMANN, 1987, p. 183).

A alteridade só é possível a partir da liberdade, isto é, o outro só é outro quando consegue fugir do sistema, ao contrário, ele não é livre funcional, não é outro, mas é profissional, parte de um sistema, de uma estrutura.

O outro, como outro livre e que exige justiça, instaura uma história imprevisível. O outro como mistério é o para onde, o mais além de meu mundo, que o movimento dialético não pretenderá compreender como totalidade totalizada, uma vez que, por sua estrutura finita, sabe que jamais conseguirá. A totalidade, como o visto feito sistema, opõe-se a infinitização (infinicion) de um movimento dialético que se abre para ouvir a palavra do outro, que se revela a partir de uma exterioridade insondável e imprevisível. (DUSSEL, 1986, p. 187).

### **2.2.2. Ouvir a palavra do outro**

O intuito deste nosso capítulo foi oferecer uma etnografia que não fosse um instrumento de dominação e redução do outro a um objeto do sistema e muito menos de ser apenas um objeto de reflexão da Razão.

Procuramos através da pesquisa de campo apresentar uma aproximação do que vimos, ouvimos e experimentamos. Os quilombolas nos

convidam a repensar as relações binárias de colonizador e colonizado e ou mesmo feitor e escravo.

O trabalho acadêmico a ser feito é fazer da ciência um espaço que favoreça que as vozes do Quilombo possam se fazer ouvidas. Reconhecer a importância que os estudos podem oferecer para ajudar a alimentar a resistência.

Nos relatos recolhidos no quilombo Brotas o que encontramos não foi uma versão única e verdadeira de uma história que não sofreu alterações no tempo, mas lembranças revisitadas que reelaboram o passado e ajudam dar sentido ao presente.

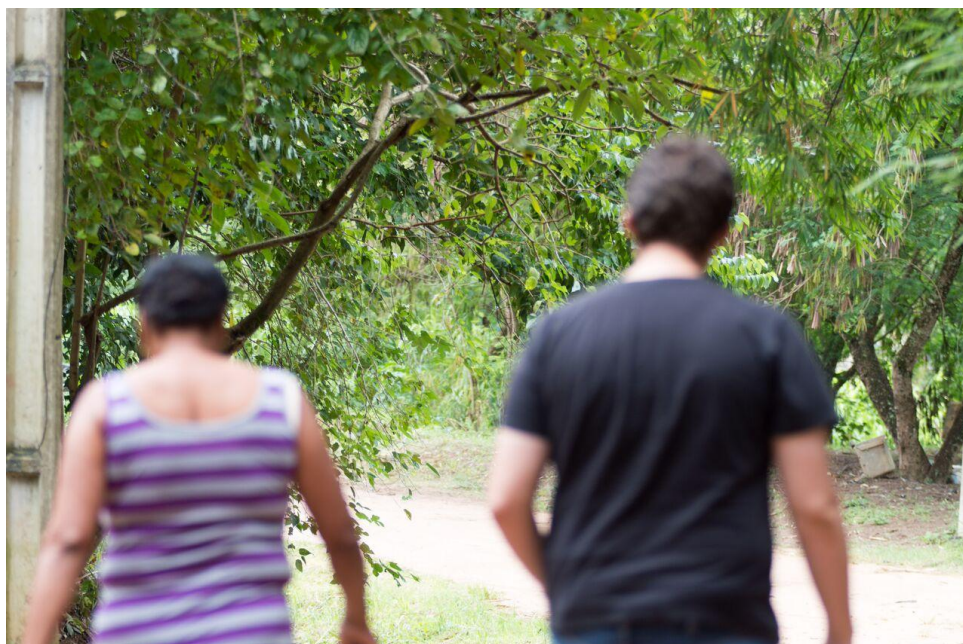
A memória aqui recolhida são de acontecimentos vivenciados, histórias que foram contadas, imagens e sensações. Cada narrativa, os questionários, os depoimentos, as entrevistas, as imagens, todo este material, favorece uma aproximação da realidade e da qual a religião é parte constituinte.

Através da etnografia procuramos aproximar da memória e identidade coletiva dessa comunidade.

### **2.2.3. Olhar o outro**

Olhar o outro é “capturá-lo”, e neste sentido, através do exercício de aproximação e ao mesmo tempo de distanciamento e na tentativa de reconhecer o outro como outro, fizemos algumas fotografias que revelam nossa maneira de como olhamos o Quilombo nesta interação possibilitada.

Foto 02



(Eu e Dona Ana Maria caminhando no Quilombo Brotas)

Foto 03



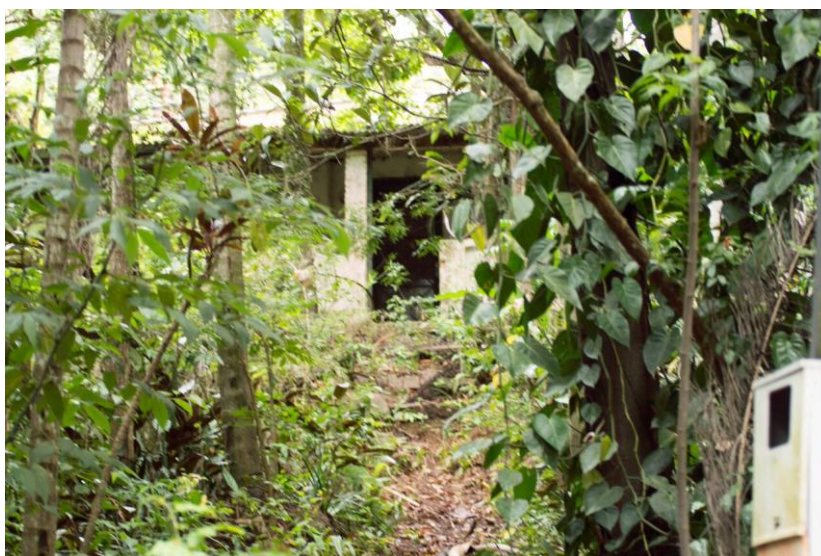
(Bicicleta)

Foto 04



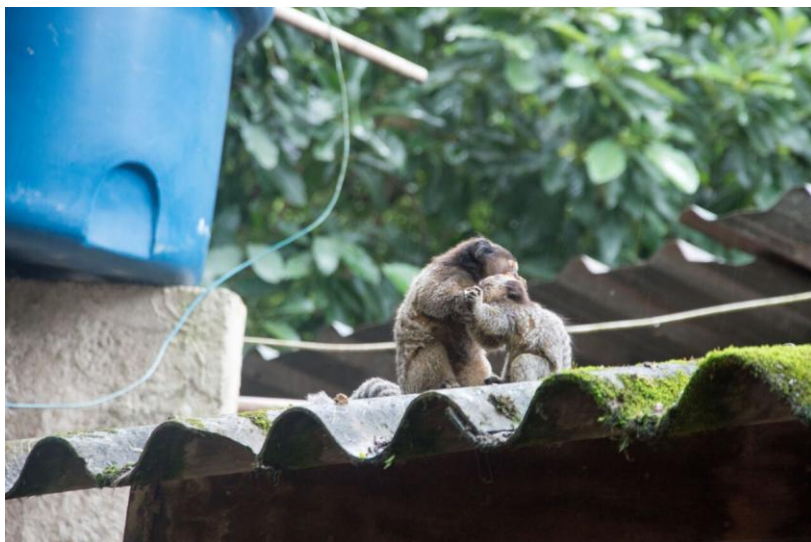
(Brinquedo)

Foto 05



(Frente da casa da Tia Lula)

Foto 06



(Macaca com filhote)

Foto 07



(Casa protegida pelos guardiões)

Foto 08



(Manto de Nossa Senhora Aparecida)

Foto 09



(Passagem de entrada para a tenda da Tia Lula)

Foto 10



(Frente da tenda da Tia Lula)

Foto 11



(Bomba d'água)

Foto 12



(Espaço interno da tenda da Tia Lula)

Foto 13



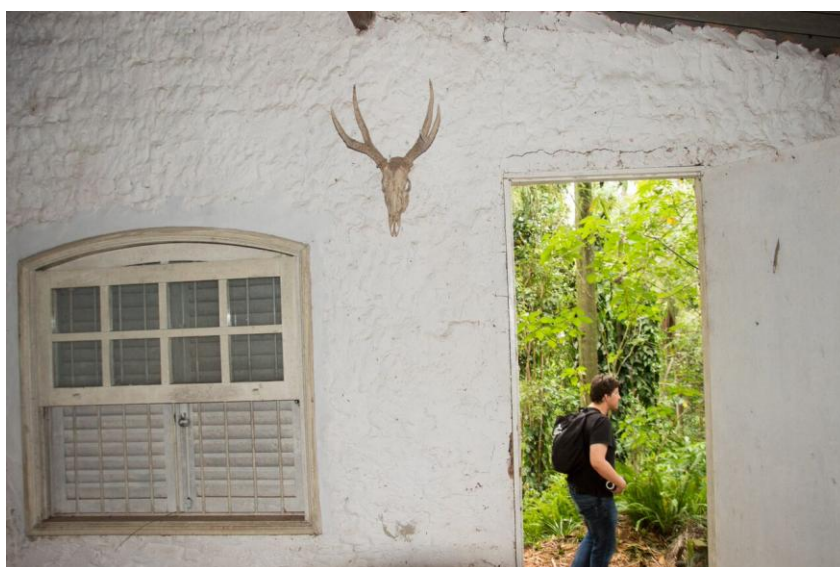
(Espaço interno da tenda da Tia Lula)

Foto 14



(Espaço interno da tenda da Tia Lula)

Foto 15



(Espaço interno da tenda da Tia Lula)

Foto 16



(Espaço interno da Casa da Tia Lula)

Foto 17



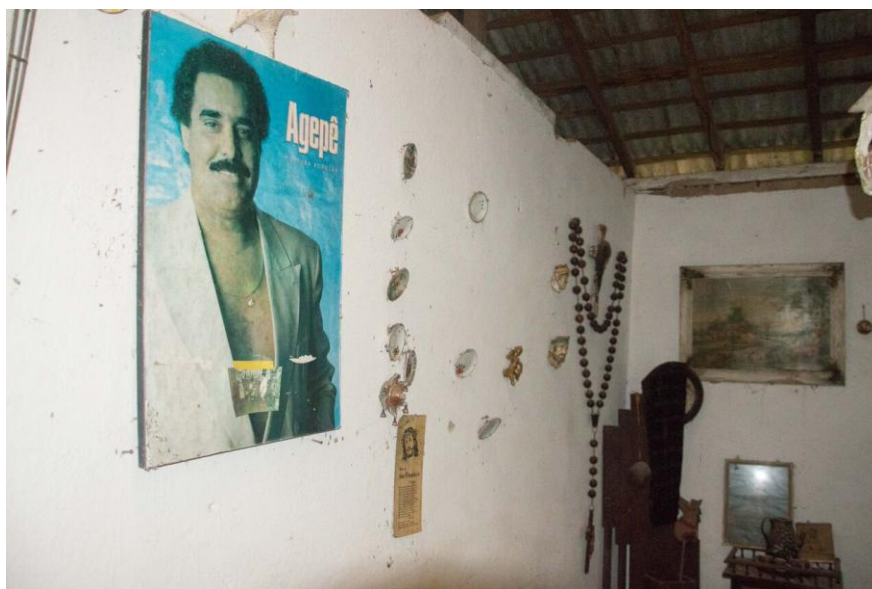
(Espaço interno da Casa da Tia Lula. Tia Lula recebia muitos presentes como pratos, xícaras e canecas. Tia Lula pendurava os presentes na parede como uma forma de agradecimento. Ela dizia: “Você vai ficar na minha parede!”)

Foto 18



(Espaço interno da Casa da Tia Lula)

Foto 19



(Espaço interno da Casa da Tia Lula)

Foto 20



(Antiga geladeira)

Foto 21



(Antiga máquina de costura)

Foto 22



(Espaço interno da Casa da Tia Lula)

Foto 23



(Caminho que leva a tenda da Tia Lula)

Foto 24



(Casa de família)

Foto 25



(Entrada do Quilombo. Sua localização é ao lado de um bairro de classe média/alta de Itatiba, o Jardim Santa Filomena)

Foto 26



(Entrada do Quilombo Brotas)

Foto 27



(Entrada do Quilombo. Sua localização é ao lado do bairro Jardim Santa Filomena em Itatiba-SP)

Foto 28



(Entrada do Quilombo. Em destaque a placa que comunica a titulação oficial).

Foto 29



(Placa informando a titulação da terra pelo ITESP (Instituto de Terras de São Paulo) Embora não esteja visível é possível compreender que os dados

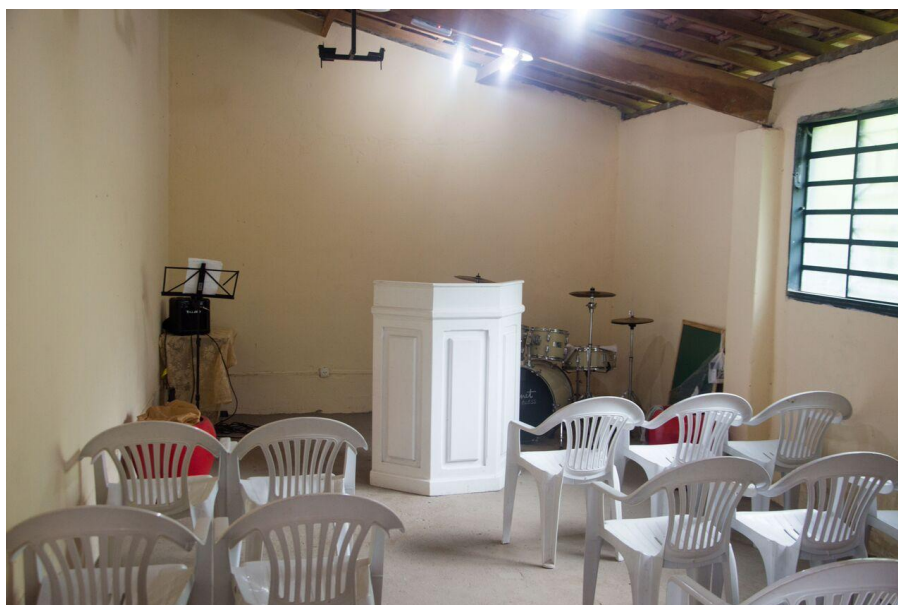
dizem respeito ao ano da titulação 2004, o número de famílias 32 e o tamanho da área que é de 12 hectares).

Foto 30



(Campinho do Quilombo)

Foto 31



(Na casa de uma família funciona a Congregação Brotas núcleo da Igreja Nazareno)

Foto 32



(Espaço interno da Congregação Brotas)

Foto 33



(Espaço da Associação Cultural Quilombo Brotas)

Foto 34



(Espaço da Associação Cultural Quilombo Brotas)

Foto 35



(Cozinha da Vó Amélia. Junto do espaço da associação funciona a cozinha que leva o nome “Vó Amélia” que é grande matriarca do Quilombo)

Foto 36



(Cozinha da Vó Amélia)

Foto 37



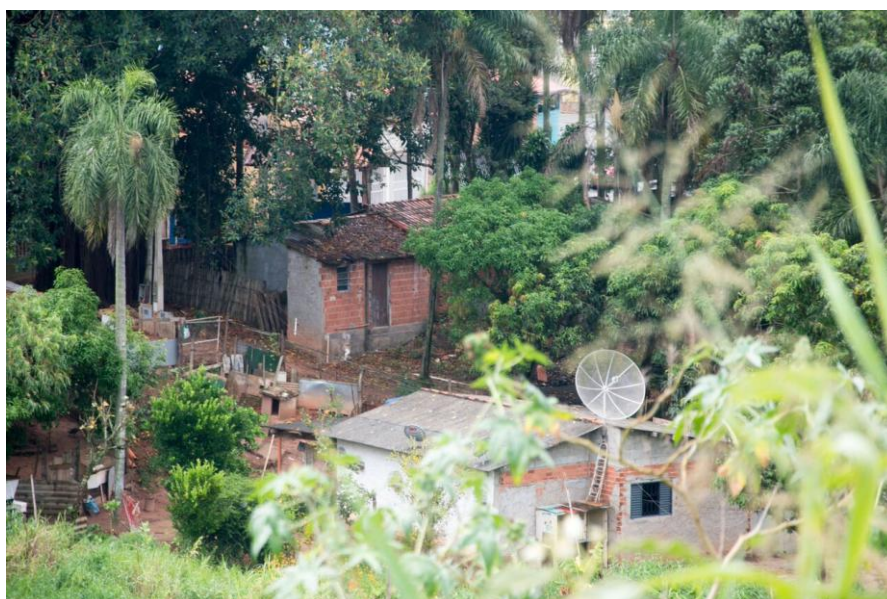
(Espaço externo da Cozinha da Vó Amélia)

Foto 38



(Visão parcial do Quilombo)

Foto 39



(Visão parcial do Quilombo)

Foto 40



(Visão parcial do Quilombo)

Foto 41



(Visão parcial do Quilombo)

Foto 42



(Casas de famílias)

Foto 43



(Casa de família)

Foto 44



(Casa de família)

Tendo apresentado um pouco do que experimentamos estando lá no Quilombo Brotas, pretendemos agora, refletir a partir da perspectiva sociológica o que podemos inferir diante do fenômeno religioso observado neste processo cultural.

Nosso intuito não é impor as categorias de análise, mas buscar a contribuição do que a ciência produziu para numa perspectiva de diálogo com a cultura e oferecer pistas para uma reflexão que seja algum contributo junto a comunidade quilombola.

## CAPÍTULO III

### A SITUAÇÃO RELIGIOSA NO QUILOMBO BROTAS

Feita a apresentação da etnografia como também a reflexão acerca das questões antropológicas que remetem a discussão sobre como nós e também a própria sociedade e os próprios quilombolas se vêem a si mesmos e ao processo cultural da qual a religião é constituinte, propomos oferecer uma leitura da etnografia, o chamado “estar aqui” ou “escrever aqui”.

Iremos escrever aqui a partir dos referenciais teóricos sociológicos que nos ajudam a compreender numa perspectiva macro as dinâmicas sociais que envolvem o processo da construção cultural da religião no Quilombo Brotas.

Passemos a análise da “descrição” apresentada pela etnografia, como também pelos questionários, entrevistas e outras documentações recolhidas.

#### **3.1. Primeiras impressões**

Como já dissemos anteriormente, nossa motivação para estudar a questão religiosa no Quilombo Brotas deu-se a partir da leitura de uma notícia na revista Brasileiros.

Na primeira visita conversamos a respeito da possibilidade de realizar a pesquisa no Quilombo e tivemos a oportunidade de iniciar uma conversa como também de presenciar uma situação que ocorreu neste mesmo dia.

O teor desta conversa e o que presenciamos está narrado num artigo intitulado “Tia Lula trancada a chave”. A partir da aproximação e da leitura sócio-antropológica iniciaremos nossa transcrição da análise. Em nosso trabalho lemos:

Cabe ainda ressaltar que é interessante perceber que a Tenda da Tia Lula é de conhecimento de todos na cidade e que muitos vinham atrás dela para ela realizar as atividades religiosas. Em uma dessas visitas duas moças que aqui identifico por C. e L. vieram até o quilombo e pediram a A.M. que permitisse que elas pudessem visitar a tenda. A. M. não proíbe que visitem, mas não permite que se faça nada lá dentro, pois está “desativado”. Neste dia as acompanhei e foi interessante o que observei e que aqui passo a descrever: As moças ao entrarem, uma delas fez o sinal da cruz no chão, e ao entrar dentro da tenda, começou a chorar, diziam entre si da saudade que sentiam da Tia Lula, foram até o altar, depois entraram numa sala ao lado, onde ela fazia os “benzimentos” e lá tinha uma roupa própria que ela usava. Uma das moças me olhou dizendo: “Quem viveu viveu!” querendo assim referir-se ao tempo que viveram estando participando das atividades religiosas com a Tia Lula. Observei que no chão estavam velas queimadas recentemente e então A. M. informou que “antes eles estavam permitindo acender velas, mas que agora não, pois se isso começa ninguém segura”. Para A. M. entrar na tenda hoje não significa nada. Perto da porta tem uma caixa de imagens quebradas que ainda estão aguardando uma decisão sobre o que fazer com eles. Segundo ela, precisam de uma autorização do governo para tomar uma decisão. Uma das moças me falou como que sussurrando: “Ela é chata. Não deixa a gente fazer nada mais. Tem uma outra moça e quando é ela que vem abrir prá nós. Ela deixa”. (BOARETO, 2015, p. 64).

Esta situação ilustra como a questão religiosa no Quilombo é conflitante. Como lemos: “Segundo A.M. foi feito uma conversa com os moradores do Quilombo que em sua grande maioria como ela diz “mais da metade” são evangélicos e concordaram em desativar o “centro espírita””.

A desativação do “centro espírita” ou a Tenda da Tia Lula tem suas implicações não somente em se tratar de um quilombo em que “mais da metade” são evangélicos mas por um outro fundamento de maior importância no que diz respeito a comunidade quilombola, isto é, a tradição oral, demonstrada no respeito a pessoa de Tia Lula.

Quando iniciamos não tínhamos essa compreensão, como dizem “você só conhece alguém convivendo”, não foi diferente conosco. Ao realizar e fazer a etnografia descrevendo o Quilombo verifica-se que alguns processos culturais eram completamente diferentes.

Entretanto algumas questões levantadas no início ainda são pertinentes e devem ser feitas. Em nosso artigo refletimos sobre pensar esta situação da Tenda da Tia Lula estar desativada em chave bastiana.

Bastide<sup>1</sup> procura distinguir a noção de sagrado “selvagem” e “doméstico”. O selvagem seria entendido como “religião viva” enquanto o doméstico como “em conserva”. Neste sentido a tentativa de domesticar relaciona-se à perspectiva de institucionalizar. Diz:

Institucionalizar o sagrado? O que significa isto? Castrar, domesticar, recuperar, manipular o sagrado? Ou ainda: moldar, controlar, gerir, administrar, socializar, remodelar, canalizar, regular o sagrado? Ou, finalmente: traduzir, comunicar, batizar, encarnar o sagrado? A lista não é limitativa. Mas é suficiente para que se vislumbre o destino ambíguo da religião “instituída” diante de um sagrado selvagemmente “instituinte”. Esse destino oscila interminavelmente entre “traduzir” ou “trair” o sagrado. E

---

<sup>1</sup> Roger Bastide foi um sociólogo francês. Nasceu em Nîmes em 1898 e faleceu em Maisons-Laffitte no dia 10 de abril de 1974. Em 1938 ele integra a “missão francesa”, um grupo de professores europeus que vieram lecionar na Universidade de São Paulo, recém criada naquela época. Ele ocupou a cátedra de Sociologia. No Brasil ele estudou durante muitos anos as religiões afro-brasileiras.

essa oscilação, pelo menos, é uma recorrência fundamental. (BASTIDE, 2006, p. 09).

Para Bastide trata-se no fundo de um problema sociológico: a domesticação do sagrado. Esta havendo uma inversão: as sociedades tradicionais querem passar do sagrado selvagem para o sagrado domesticado e nossa sociedade, pelo contrário, quer desagregar o sagrado doméstico e fazer emergir o sagrado selvagem.

A sociedade e a religião concorrem em vistas de transformar o espontâneo em institucional. É a questão do controle. Nas sociedades tradicionais não se nega a existência do sagrado selvagem e tenta controlá-lo e ou domesticá-lo coletivamente quando ele emerge.

Foi isto que observamos em nossa dissertação de mestrado ao analisar a Bola de Neve Church como uma expressão do neo-tribalismo-pentecostal<sup>2</sup> a qual reconhecemos se tratar de ser uma expressão do sagrado selvagem como nos ensina Bastide.

A BNC por meio do culto e atividades permite aos jovens fazer do espaço antes muito burocratizado e domesticado seja por um instante uma vibração de um momento fazendo emergir o sagrado selvagem. Como compreendemos em nosso trabalho:

---

<sup>2</sup> Esta perspectiva tribal da experiência pentecostal pode ser compreendida ainda como pentecostalismo em “nichos específicos”. O pentecostalismo se ajusta a realidade secular por meio de uma cultura mercadológica. Assim para servir ao mercado religioso que é plural em ofertas, especializa em determinado segmento do mercado para atender a demanda daquela clientela específica. Esse também é o caráter tribal da experiência pentecostal, pois se organizam enquanto grupos ligados entre si pela mesma racionalidade que favorece um processo de inclusão e ao mesmo tempo exclusão. É incluído quem compreender o sentido de ser e estar nessa comunidade emocional e excluído os diferentes.

A religião foi e muito institucionalizada, controlada por toda a História. Mas podemos arriscar dizer que a religião como expressão de volta do sagrado selvagem, põe em xeque o projeto moderno da razão absoluta e mesmo cartesiana, como também, por outro lado, através do reencantamento do mundo que toma novos contornos se apresenta não como resposta, mas meio para atravessar esse relativismo, buscando através da própria religião reencontrar o homem com sua alma desalmada em ligação com a natureza, a perspectiva holística, da experiência primária recuperada, o trabalhismo, constituído como comunidade emocional, da qual a BNC é uma expressão. (BOARETO, 2011, p. 198-199).

E a partir desta compreensão e mesmo ilustração de como verificar a emergência do sagrado selvagem refletimos a partir da situação que encontramos no Quilombo.

Tia Lula aqui não é o sagrado selvagem, não representa a religião da sociedade tradicional dos africanos na sua versão brasileira, a umbanda? Ser trancada a chave a sua tenda, através de um processo de conversão que ocorreu, não é domesticar e castrar o sagrado? Não é institucionalizar o sagrado uma vez que mais da metade do quilombo se tornou “evangélico”, não é assumir o lugar do “instituído” ao invés do “instituinte”? Que processos culturais estão sendo desenvolvidos, o que é a cultura nestas condições, e a própria religião? Não é a cultura afro construída a partir de uma mitologia da existência de tantos deuses e que eles atuam de modo concreto na vida das pessoas e estas se fazem sentir no seu modo de compreensão do mundo? Como compreender as atividades culturais no quilombo? Será que se trata de uma adaptação ao moderno, o quilombo já é urbano, tem água, luz, coleta de lixo público e agora pentecostal, é uma questão de ser modernos, de ter uma religião que ofereça um sentido para a busca de uma vida próspera e que reconheça um inimigo comum o demônio, mesmo sabendo que este é apontado por católicos e evangélicos num processo de demonização da sua religião primitiva que segundo estudiosos propiciam um estado de indiferença para com as religiões afro-brasileiras? (BOARETO, 2015, p. 67)

Estas perguntas são importantes para compreender o processo de construção cultural da religião no Quilombo Brotas. Muitas dessas perguntas

foram respondidas através do “estar lá” no Quilombo, outras foram por nós abandonadas e algumas começamos a fazer.

Uma pergunta fundamental que fizemos e ajudou a aproximar da realidade religiosa no Quilombo foi sobre quem é Tia Lula? Perguntava: “Quem é Tia Lula? Uma líder feminina a frente de uma casa de santo, sendo uma mãe-de-santo ou a memória de uma história que está agora trancada?” (BOARETO, 2015, p. 67).

### **3.1.1. Tia Lula não trancada a chave**

A pesquisa trouxe novas informações e mesmo compreensões o que nos leva a outras explicações. Embora a tenda esteja fechada a influência de Tia Lula se faz sentir em todo o Quilombo: A tenda está fechada a chave e a Tia não.

Tia Lula era a matriarca do quilombo depois da Amélia isto é aquela que traz a tradição oral. O respeito à pessoa da Tia Lula é o respeito à própria comunidade. A comunidade quilombola se forma em torno das lideranças femininas e isto porque historicamente elas ocuparam outros espaços que não somente o privado e ou doméstico.

Distintamente das mulheres de outros grupos sociais as mulheres afro-descendentes, desde que aportaram em terras brasileiras, não ficaram simplesmente confinadas a espaços privados, ou tão pouco se contentaram com um destino que lhes fora imposto. As mulheres afro-descendentes sobreviveram à escravidão, abriram brechas no mercado de trabalho, foram e ainda são, na maioria dos casos, as responsáveis pela chefia,

organização familiar e manutenção de seu grupo. As mulheres do sítio das Brotas são uma mostra exemplar da luta e da resistência da trajetória das afro-descendentes no Brasil. (TOLEDO, 2007)

Conforme as responsabilidades descritas, as mulheres são verdadeiras Guardiãs da História e procuram através da tradição oral passar o conhecimento e o aprendizado de geração em geração, o que nos coloca um impasse diante de um impasse em relação à situação religiosa no Quilombo.

Conforme recolhemos nas informações, Tia Lula não deixou ninguém para substituí-la, pois “ninguém estava a altura”, por outro lado, ficamos sabendo da sua conversão a religião evangélica antes de vir a falecer como explica Ana Maria:

“Ela aceitou Jesus. Ficou doente parou os trabalhos e cadê os filhos de terreiro dela, não tinha ninguém, quem cuidou dela fui eu, Tia Maria, sobrinha dela e a filha da Tia Maria evangélicas. Ela indagou três vezes: na terceira ela disse Eu aceito Jesus”.

O respeito à Tia Lula tem oferecido certa trégua (uma negociação cultural) a comunidade quilombola, pois, embora haja atividades religiosas umbandistas o espaço da tenda não é utilizado.

Entretanto, o conflito é eminente, pois, trata-se de um quilombo urbano vivendo um processo transcultural numa relação híbrida entre a cidade e o quilombo, e do qual, em relação ao centro trata-se de uma periferia.

Zygmunt Bauman ao fazer suas considerações a respeito da cidade reconhece que os espaços urbanos são lugares da produção da cultura do medo<sup>3</sup> e consequentemente da segregação.

A separação é perceptível no modo como hoje se urbanizam as cidades. As divisões sociais são cada vez mais latentes e a demonstram arquitetonicamente por meio da construção de condomínios como falsos oásis de segurança.

Esta constatação traz a discussão sobre xenofobia. A questão em torno de como conviver com o outro. Por meio do capitalismo selvagem, o empreendimento imobiliário oferece a visão da felicidade na aquisição de bens de consumo e transforma o que era direito à moradia em mercadoria.

Não é mais questão de ser o outro diferente de nós, segundo Bauman, as cidades tornaram-se depósito de lixo humano. Não se trata mais do “desempregado” que teria possibilidade de ser inserido, agora há o simples descarte das pessoas.

Na mesma cidade que abriga os condomínios de luxo produz os guetos de *underclass*<sup>4</sup>, horroroso conceito americano para enquadrar acriticamente os membros de uma “classe inferior”.

---

<sup>3</sup> Medo Líquido é a tentativa de Zygmunt Bauman em descrever alguns aspectos do medo na modernidade líquida. Além das análises do momento histórico atual, algumas categorias muito importantes são explicadas. Para Bauman, há três formas do medo afligir as pessoas em nossa sociedade líquida: 1) pelo medo de não conseguir garantir o futuro, de não conseguir trabalhar ou ter qualquer tipo de sustento, 2) pelo medo de não conseguir se fixar na estrutura social, que significa, basicamente, o medo de perder a posição que se ocupa, de cair para posições vulneráveis e 3) o medo em torno da integridade física. (Cf. BAUMAN, 2006)

<sup>4</sup> A formulação do conceito *underclass* feita por Charles Murray baseia-se em parte na publicação do Relatório Moynihan em 1965, que realçou as desvantagens particulares dos negros norte-americanos, por exemplo, famílias sustentadas por um dos pais. O risco dessa conceituação é a racialização que ela oferece, isto é, o estigma de que “famílias sem pai” podem produzir jovens criminosos, particularmente no caso de rapazes negros.

Em relação à cidade de Itatiba e no próprio bairro onde está localizado o Quilombo Brotas como vimos pelas fotografias, trata-se de uma situação semelhante a que descrevemos acima.

O Quilombo Brotas é um gueto de *underclass* em relação à cidade. Entretanto, precisamos refletir sobre a questão das fronteiras. Os cidadãos ditos de “bem” procuram um lugar seguro para se livrar dos membros da *underclass*. O estrangeiro precisa ser extirpado.

Contudo algo paradoxal acontece. Quanto mais tentam criar um espaço de segurança e conforto para si mesmos, os membros dos condomínios fechados perdem a capacidade de conviver com o outro, o estrangeiro e aguçam ainda mais o medo de qualquer tipo de contato.

As idéias de espaços urbanos vedados não são reais e são respostas construídas com medos também construídos. Diz Bauman:

Viver numa cidade significa viver junto – junto com estrangeiros. Jamais deixaremos de ser estrangeiros: permaneceremos assim, e não interessados em interagir, mas, justamente porque somos vizinhos uns dos outros, destinados a nos enriquecer reciprocamente. Senhoras e senhores, gostaria de falar de um paradoxo absolutamente relevante nos nossos dias, um paradoxo – volto a sublinhar – lógico, e não psicológico. Ele não é válido do ponto de vista psicológico, mas certamente o é do ponto de vista lógico. Trata-se do seguinte: quanto mais o espaço e a distância se reduzem, maior é a importância que sua gente lhe atribui; quanto mais é depreciado o espaço, menos protetora é a distância, e mais obsessivamente as pessoas traçam e deslocam fronteiras. É sobretudo nas cidades que se observa essa furiosa atividade de traçar e deslocar fronteiras entre as pessoas. Fredrik Barth, o grande antropólogo norueguês contemporâneo, destacou que – ao contrário da equivocada opinião comum – as fronteiras não são traçadas com o objetivo de separar diferenças. Ao contrário, justamente porque se demarcam fronteiras é que, de repente, as diferenças emergem, que as percebemos e nos tornamos conscientes delas. Melhor dizendo, vamos em busca de diferenças

justamente para legitimar as fronteiras. (BAUMAN, 2005, p. 74-75).

Neste sentido ao querer marcar as fronteiras em relação à comunidade quilombola, por mais que Itatiba tente não querer reconhecer o outro e estrangeiro nesta atitude marca a diferença.

Com o reconhecimento da titulação da terra como abordamos no primeiro capítulo, a cidade de Itatiba passou a ter um Quilombo na composição da sua cidade e no seu perímetro urbano.

Nas falas recolhidas de alguns quilombolas verificamos o quanto a tentativa de não reconhecer o outro marca a sua diferença.

O negro marca a diferença quando ouvimos sua voz (como lemos no capítulo II) dizer com paixão para outro quilombola:

“O negro ele sujeitou muita coisa. Deus deu o direito a todo mundo a não ser escravo de ninguém. Quando veio para cá ele devia lutar, mas ele permitiu que as pessoas vissem o contrário disso e permitiu ser dominado por outras pessoas”.

Marca a diferença quando enfrenta as injúrias raciais das filhas na escola:

“Eu e minha família, as crianças na escola eu fui lá e soube que chamaram minhas filhas de “semente de bucha”; “pano de velório”; “negrada da Lula” e eu simplesmente fui lutar por minhas filhas porque elas eram gente igual o branco, o mesmo sangue que corria nas veias do negro corre na veia do branco”.

Em relação aos negros a cidade estabelece com eles uma relação de “socius” apenas e não considera-os “próximo”. Explica nos Von Zuben:

Neste texto de Ricoeur, o tema do próximo é pensado de modo radicalmente filosófico. O próximo é aquele das relações curtas, imediatas. O mundo do socius é aquele das relações longas, mediatizadas por circuitos coletivos complexos e anônimos, pelo papel e função social. O próximo pode ser tanto o vizinho como o longínquo; o próximo é um comportamento, ou antes, uma atitude da ordem do encontro, mais do que de um determinismo geográfico ou social. Nas palavras de Ricoeur: “(...) o que se lhe responde é que o próximo não é um objeto social – ainda que nascido da segunda pessoa – mas um comportamento em primeira pessoa. O próximo é a própria conduta de se tornar presente. (VON ZUBEN, 2012, p. 452).

A relação com o próximo nesta perspectiva de Ricoeur<sup>5</sup> é em primeira pessoa, isto é, tornar presente uma pessoa a outra pessoa. É o estar presente face-a-face de Levinás. Em relação aos quilombolas a relação é mediada pela categoria de “socius” e por isso há indiferença em relação a eles.

Na etnografia o historiador quilombola José Roberto Barbosa comenta em relação à cidade que “em relação a prefeitura ficou mais fácil após o reconhecimento como comunidade quilombola. Em relação a população há pessoas que são mais próximas e outras menos”.

---

<sup>5</sup> Filósofo francês, nascido a 27 de fevereiro de 1913, em Valence, e falecido a 20 de maio de 2005, em Chateaufort, Paris, foi aluno de Gabriel Marcel e professor nas Universidades de Sorbonne e Chicago. O pensamento desenvolvido por Ricoeur revela as influências da fenomenologia de Husserl, do pensamento de Gabriel Marcel e da corrente personalista francesa, dirigida por Emmanuel Mounier. A sua vasta e complexa obra reflete uma tentativa de conciliar, criativamente, algumas das correntes mais significativas da filosofia contemporânea: a fenomenologia, a hermenêutica, o existencialismo e a psicanálise. Renovou a hermenêutica, associando-a à fenomenologia. Segundo o filósofo, esta não corresponde somente a um trabalho de captação do sentido dos textos e dos símbolos, mas também a um esforço efetivo de compreensão de nós próprios e do mundo. Numa segunda fase, Ricoeur reflete sobre a narrativa, salientando o seu carácter “inventivo”. A narração permite a compreensão de nós próprios numa dimensão temporal. Finalmente, o filósofo desenvolve o conceito do “agir ético”, considerando que este se afirma em três momentos essenciais: “momento do ético”, o “momento da moral” e o “estádio da sabedoria prática”. Na análise que realiza ao conceito de justiça, considera que, sendo as instituições políticas “frágeis” e o ser humano limitado, o poder político deve ser vigiado por aqueles que representam o produto puro dessa mesma política, ou seja, os cidadãos. É essencialmente nas obras *Soi-même comme un autre*, publicada em 1990, e *O Justo ou a Essência da Justiça* que Ricoeur desenvolve o essencial da sua perspectiva ética e política.

A comunidade quilombola trouxe maior visibilidade para a raça negra em Itatiba e assim conseguem maior respeito e consideração por parte da sociedade. Através do Quilombo que é a maior expressão da resistência negra, o Movimento Negro ganha força para lutar.

Comenta ainda: “Há pessoas que nem tem noção de um Quilombo em Itatiba. Mas uma coisa que sempre esteve presente é o preconceito”.

A luta contra o preconceito é de fato contra o racismo. Michael Foucault<sup>6</sup> explica que o pensamento racista resulta de uma hierarquia biológica – uma distinção em categorias de superioridade e inferioridade.

As funções do racismo são de fragmentar, desequilibrar e introduzir censuras às ações de certos grupos, ao mesmo tempo em que se justificam coações praticadas por outros.

O pensamento racista confere a morte de uns enquanto necessidade para segurar as condições de vida de outros. (Cf. FOUCAULT, 2000).

Respondendo a pergunta se Tia Lula é uma Mãe-de-Santo ou a memória de uma história que está trancada, podemos afirmar que ela não está trancada. É uma memória e não lembrança de um passado que foi enterrado. Uma memória viva que possibilita uma liberdade criadora.

---

<sup>6</sup> O racismo, tratado por Foucault é um elemento constitutivo do biopoder, estratégia surgida no final do século XIX, que irá desembocar no nazismo. A guerra das raças torna-se racismo de estado quando o estado retoma da soberania clássica o direito de vida e de morte sobre os súditos. Cria-se um novo aparato da tecnologia disciplinar do corpo que irá instaurar uma bio-política da população, visando regenerar a raça através da eliminação das raças inferiores, da sub-raça, dos indivíduos anormais, dos degenerados para a normalização dos comportamentos. A morte do outro possibilita a vida sã e a purificação da raça. O outro torna-se não um adversário, mas um perigo externo ou interno que deve ser eliminado para a regeneração da população, novo objeto da história, trazido pela demografia. (AZEVEDO, 1993, p. 274).

Uma memória que fomenta nessas famílias Barbosa e Lima o fervor para lutar pela história do seu Sítio e hoje Quilombo Brotas.

Na cidade o Quilombo para quem conhece é o Quilombo se não a referência a ele é o lugar da “Chácara da Lula” ou “Tenda da Tia Lula”.

Podemos falar assim que ao analisar o Quilombo Brotas considerando sua localização espacial, geográfica e social, em relação à cidade faz-se necessário considerar a condição social-racial que experimenta o próprio Quilombo em relação à Itatiba, fazendo-o estar numa periferia em relação ao centro e numa situação de gueto donde articula sua resistência.

### **3.1.2. O gueto Brotas**

Em relação à cidade, o Quilombo Brotas embora esteja dentro do perímetro urbano sofre o processo de xenofobia e separação dos que vivem nos espaços urbanos construídos a partir da cultura do medo.

O preconceito racial determina a desigualdade social. Ouvimos na fala de José Roberto Barbosa “uma coisa que sempre esteve presente é o preconceito”. Na fala de Ana Maria aparece a mesma fala:

“”Branco negreiro” por detrás de um negro existe um branco. (jeito de falar porque Deus fez a gente para andar lado a lado). Sempre tem um branco no meio. Na escola, na escola de samba. O preconceito é do próprio homem, é o próprio homem que faz o preconceito”.

Compreendemos que não podemos entender as diversas e complexas dimensões da desigualdade racial à desigualdade de classe, embora se articule com elas, como também não podemos ser ingênuos em afirmar que a desigualdade social tem sua causa estritamente na pobreza.

Florestan Fernandes<sup>7</sup> procurou combater o “mito da democracia racial” que prevalecia e prevalece no país.

Ao analisar a situação do negro em São Paulo na primeira metade do século XX demonstra que a Abolição libertou “oficialmente” os negros. Na prática discriminação e a submissão da população negra aos brancos continuou na vida cotidiana.

Os negros foram ignorados pela República que procurou trazer milhares de imigrantes com o objetivo de promover o branqueamento da população brasileira, os negros e os mulatos acabaram por serem preteridos no mercado de trabalho.

A Abolição representou na prática, ao menos em São Paulo, o fim de qualquer forma de solidariedade que pudesse ser estabelecida junto às populações negras relegando-as à marginalização, Diz Fernandes:

---

<sup>7</sup> Em uma formulação muito breve, pode-se afirmar que a interpretação do Brasil formulada por Florestan Fernandes revela a formação, os desenvolvimentos, as lutas e as perspectivas do povo brasileiro. Um povo formado por populações indígenas, conquistadores portugueses, africanos trazidos como escravos, imigrantes europeus, árabes e asiáticos incorporados como trabalhadores livres. Mas essa é uma história baseada no escambo e escravidão, no colonialismo e imperialismo, na urbanização e industrialização, por meio da qual se dá, inicialmente, a formação da sociedade de castas, e, posteriormente, da sociedade de classes. Uma história atravessada por lutas sociais da maior importância, desde as revoltas de comunidades indígenas contra os colonizadores às lutas contra o regime de trabalho escravo. História essa que, no século xx, desenvolve-se com as lutas de trabalhadores do campo e da cidade pela conquista de direitos sociais ou pela transformação das estruturas sociais. Uma parte importante dessa contribuição encontra-se em livros como estes: *A organização social dos Tupinambá*, *A integração do negro na sociedade de classes*, *O negro no mundo dos brancos*, *Mudanças sociais no Brasil* e *A revolução burguesa no Brasil*. (IANNI, 1996)

Qualquer que seja a perspectiva de que consideremos a formação e a consolidação inicial do regime de classe em São Paulo, o negro e o mulato sempre surgem como vítimas indefesas de um clamoroso destino histórico. Sob a aparência da liberdade, herdaram a pior servidão, que é a do homem que se considera livre, entregue de mãos atadas à ignorância, à miséria, à degradação social. Como deixaram de ser “escravos” ou “libertos” não contavam mais com a solidariedade dos brancos. Nem com a solidariedade cúpida dos antigos senhores, para os quais perderam o interesse de sucedâneos fisiológicos da máquina. Nem com a solidariedade humanitária dos abolicionistas, para os quais não possuíam mais aquele interesse moral, que funcionava como fonte imperativa do *mandato da raça negra*. Perdidos uns para os outros, no estreito e sombrio mundo social, que puderam recriar para si sob a escravidão, não compartilhavam dos laços de interdependência, de responsabilidade e de solidariedade que integram fortemente os homens, nos pequenos ou grandes agrupamentos sociais. Como se nascessem naquele momento para a vida, teriam de gravitar no lodo e nele construir o ponto de partida de sua penosa ascensão ao “trabalho livre”. A sociedade de classes se torna uma miragem que não lhes abre de pronto nenhuma via de redenção coletiva. Não lhes facilita, sequer, a subsistência, o esquecimento das supremas humilhações sofridas no passado remoto ou recente, a dignidade da pessoa humana. Como se ainda faltasse à “raça negra” um degrau de purificação pelo sofrimento, reserva-lhes as amarguras da servidão invisível, mais dolorosa que a outra, por se dissimular sobre a égide da igualdade civil. Enfim, converteu-os em uma congêrie à parte, no estrato inferior e o único verdadeiramente bloqueado de uma plebe em desintegração. (FERNANDES, 2008, p 76-77).

Segundo Fernandes a cidade não foi totalmente “desumana” ou “hostil” ao negro. “Ela repeliu, neste “o escravo” e o “liberto”, por não possuírem os atributos psicossociais requeridos para a organização do horizonte cultural e do comportamento social do homem livre”. (FERNANDES, 2008, p. 112).

Assim descreve a integração social dos negros na sociedade de classes, de modo particular na sociedade paulistana:

(...) Na medida em que o negro só sabia se afirmar como “escravo” e o “liberto”, embora desejando ser outra coisa, ele só agravou as condições de vida anômica da senzala, transplantando-se para a cidade. Deu, mesmo, a essas condições de vida anômica as terríveis proporções e o grau de

persistência que o fenômeno atinge nos aglomerados urbanos médios e grandes. Por isso, até aos olhos do negro a comparação entre a “vida na cidade” e a “vida no cativo” favorece a escravidão. É provável que não contemos com outro exemplo tão dramático de desorganização da personalidade, da sociedade e da cultura no Brasil. Porque, ao contrário de outros segmentos étnicos, “o escravo” e o “liberto” se envolveram na teia dos valores sociais e morais do branco. Ele se projetaram na cena histórica como “gente”, ávidos de liberdade e igualdade, em rebelião surda e informe por uma existência idêntica à dos brancos que contavam, ou seja, os senhores. O desalento e a desilusão do negro conduziram, assim, ao seu primeiro tirocínio com a liberdade. “Ele vergou, mas não quebrou a espinha”: orgulhosamente, teve coragem de optar pela entre a fome, a miséria e a humilhação e a continuidade disfarçada mas indefinida da antiga escravidão. É verdade que, em seguida – como se verá adiante –, a perpetuação das condições anômicas de existência imprimiu outro sentido a essa opção, convertendo o desempregado ocasional em vagabundo sistemático, o ladrão fortuito em ladrão profissional e assim por diante. Foi graças ao peneiramento constante de uma “elite negra” que essa consciência histórica, confusa e desorientada no início, clara e ordenada depois, não se perdeu. Mas o fato essencial é que a cidade pôs à prova os anseios de libertação do negro e que as suas dramáticas experiências, apesar dos aspectos negativos, não deixaram de ser um exercício nos domínios da liberdade. (FERNANDES, 2008, p. 112-113).

A realidade do mito da democracia racial procura-se perpetuar quando ouvimos expressões que dizem todos somos iguais perante a lei. Entretanto o racismo se mostra quando, por exemplo, o Movimento Negro organizado luta pelas cotas raciais, ou seja, em prol de seus direitos sociais.

Também por detrás da idéia do mito da democracia racial está a cultura da cordialidade brasileira que promove a idéia de que não precisamos fazer nada, somos um povo mestiçado e cortês.

Assim as iniciativas para diminuir as desigualdades sociais e raciais são desqualificadas por este racismo.

Existe uma desqualificação da população negra que é pouco perceptível ao branco e muito real e concreto na vida do negro, uma verdadeira violência que passa por diversos níveis: os negros são “brigões”, indolentes, pouco higiênicos, são instáveis e perigosos, a luta do Movimento Negro contra a discriminação racial vista como “fora de lugar”.

O corpo físico do negro sempre é pensado com atributos pejorativos a partir do negativo, deixando de viver como uma fonte de alegria e prazer, acaba aceitando o racismo procurando mascarar as diferenças e “passar-se por branco”. Ao desejar embranquecer-se o negro não se permite existir; ele instaura o projeto de sua própria extinção.

Insisto na violência destas formas ditas *douces* de dominação e endosso os estudos mencionados que mostram que elas não podem ser entendidas separadas, do ataque corporal, como fenômenos diferentes. Tornar difícil alguém ser aquilo que é; fazer com que a própria pessoa se veja no negativo e que conspire contra seu crescimento – tudo isso é violento, é brutal. Desde cedo, na mídia e na escola, senão na própria família, a criança negra vê e sente a idéia de beleza para o tipo branco, quando não o nórdico. Tornar-se negro, portanto, é vencer inúmeros obstáculos, onde o referencial é sempre o mundo é branco; é um desafio doloroso. Esta desqualificação da negritude não pode ser desvinculada da história da escravidão, nem do fato do Brasil ter resistido tanto a aboli-la oficialmente (NUNES, 2006; FLAUZINA, 2008). Não se pode separar a ideia de que os negros são potenciais criminosos do temor de sua revolta, desde o regime escravo até os discursos contemporâneos, clamando por maior controle social, por mais repressão penal. Hoje este pedido de contenção das “classes perigosas” se naturaliza como uma “guerra civil”, onde negros pobres são os inimigos internos a serem caçados e combatidos (COIMBRA, 2001). Hoje uma certa visão de “segurança pública” procura instituir uma repressão explícita como biopolítica, que não pode – e talvez nem pretenda – ocultar seu racismo subjacente (BATISTA, 2003; NASCIMENTO, 2008; NUNES, 2010; RAMOS, 2011). A liberdade não garantiu condições dignas de vida e a lógica da exploração escravagista encontrou muitas formas de continuidade: “não o que discutir sobre nossa

forma de lidar tanto com a escravidão como um racismo: suavizamos a primeira e negamos o segundo” (FLAUZINA, 2008, p. 47). (ZAMORA, 2012).

Os negros marginalizados nos grandes aglomerados urbanos sem lugar social e geográfico foram para os arredores da cidade e se estabeleceram em cortiços e existencialmente são periféricos em relação ao centro.

Em Itatiba não é diferente, o Quilombo existe perifericamente em relação ao centro e sendo periferia o Quilombo pode ser considerado um gueto. Entretanto precisamos rever o que chamamos de periferia, pois a partir da década de 90 inúmeros estudos a respeito do ser periférico e novas referências foram elaboradas.

Periferia indica processos ou espaço geográficos e sociais similares, tais como bairros populares, moradores de bairros populares, bairros pobres e mesmo classes populares. Como diz D’Andrea<sup>8</sup>: “Posto, em um primeiro momento, como indicador das peculiaridades dos processos de urbanização das nossas cidades, com o correr dos anos o termo se consolidou no campo da denominada *questão urbana*”. (D’ANDREA, 2013, p. 10).

Houve um deslocamento no jogo de referências e remissões e o termo *periferia* “(...) Não mais entendida apenas como o local de pobreza, privação e

---

<sup>8</sup> Pesquisador convidado da École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS), Paris, França (2016-2017). Pós-Doutorando em Filosofia pela Universidade de São Paulo (2014-2017). Doutor em Sociologia da Cultura pela Universidade de São Paulo (2013). Mestre em Sociologia Urbana pela Universidade de São Paulo (2008). Graduado em Ciências Sociais pela Universidade de São Paulo (2005). Pesquisa produção social do espaço urbano; segregação sócioespacial; preconceito social; representações sobre o urbano, produção artística de bairros periféricos, samba, carnaval, rap e funk. Tem experiência em música, antropologia e etnografias urbanas. Realiza estágio de formação no Centre de Recherches sur les arts et le langage (CRAL), em Paris, França, entre 2016 e 2017. Realizou estágio de formação no Institut de Recherche pour le Développement (IRD) e estágio doutoral na École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS), em Paris, França, em 2012. Membro da International Association for the Study of Popular Music - Rama América Latina (IASPM-AL). (Informações coletadas do Lattes em 11/01/2017)

sofrimento passível de comiseração, a periferia passa a ser um termo utilizado como marcador da presença ativa de populações vistas não sob o signo da fragilidade, mas da *potencialidade*". (D'ANDREA, 2013, p. 10).

A *potencialidade da periferia* entende-se em dois sentidos: portador de possibilidades e portador de potência e força. Essa *potencialidade* é marcada pela ambivalência porque também foi capturada pelo mercado.

Para D'Andrea o termo periferia vira uma arma política e uma forma de organização na década de 1990, principalmente por força do hip hop<sup>9</sup>.

Para a pesquisadora Ivana Bentes<sup>10</sup> o termo "periferia" se opõe classicamente a idéia de centro: centros geográficos, econômicos, centros culturais, centros de poder, mas ganha hoje um significado simbólico e político ainda mais radical, pois uma "periferia" pode ser um "nó" de um novo arranjo numa cultura de redes. ( Cf. REVISTA FORUM, 2017)

As redes de periferias, as bordas articuladas, não precisam de centro. Essa é a novidade da cultura de redes. Hoje podemos falar de uma periferia global, que se articula por fora e por dentro, atravessa os centros. O hip hop, por exemplo, é uma cultura periférica global. (Cf. REVISTA FORUM, 2017)

---

<sup>9</sup> As manifestações do movimento hip hop são produzidas, num primeiro momento, nas periferias de Nova York, por afro - descendentes e latinos, no início da década de 70, entretanto, ao longo de sua trajetória tomou proporções em todo o globo, incorporando elementos regionais em muitos países. Pode-se dizer que o rap (a música do movimento hip hop, o elemento mais conhecido) é uma das vertentes da música negra, portanto para entendê-la e compreender sua origem é preciso retomar os ritmos originários, como também o contexto em que estava inserido. Contudo, durante as décadas de 60 e 70 nos Estados Unidos, e parte do mundo, estavam vivendo os embalos do rock'n roll. Entretanto, para os afro - descendentes, moradores dos guetos americanos, não era este o ritmo que fazia parte do cotidiano daquelas pessoas, mas o funk e o soul, vertentes do jazz e do blues, que naquele momento eram muito importantes para a conscientização da comunidade negra (MACEDO, 2008).

<sup>10</sup> É ensaísta, professora, curadora e pesquisadora acadêmica brasileira, atuante na área de comunicação e cultura, com ênfase nas questões relativas ao papel da comunicação, da produção audiovisual e das novas tecnologias na cultura contemporânea. Foi diretora da Escola de Comunicação da UFRJ de 2006 a 2013.

E nesta perspectiva – como veremos adiante – o pentecostalismo também é uma expressão desta cultura da periferia e se apresenta como uma forma de *potencialidade gospel*, também de modo ambivalente, pois também precisa resistir para não ser mais um produto oferecido aos pobres na exploração desumana realizada pelo mercado religioso.

O Quilombo urbano Brotas no seu gueto e estando na periferia resiste com sua *potencialidade* às diversas possibilidades que lhe são oferecidas e sendo portadores de potência e força.

### **3.2. Os quilombolas da periferia**

Primeiramente é preciso reconhecer o processo de mudança dos referenciais dos conceitos “periferia” e “periférico”. O termo periferia se definia fundamentalmente, pela existência dos elementos pobreza e violência e agora ele quer significar pobreza, violência, cultura e potência.

Do mesmo modo o conceito “periférico”. O termo periférico se definia fundamentalmente, os moradores dos bairros populares, como suburbanos, pobre, negro e trabalhador e agora ele significa uma gama de variada de experiências de ordem prática que, mesmo não dando conta de todas as experiências possíveis, contribuem para a formação de um sentido de pertencimento a uma situação social compartilhada.

A experiência social compartilhada do “sentir-se periférico” é fundamentalmente urbana. Diz D’Andrea:

A experiência social compartilhada do “sentir-se periférico” é fundamentalmente urbana. Morar na periferia se contrapõe a habitar regiões mais bem estruturadas da cidade e com melhor poder aquisitivo. É possuir uma experiência urbana calcada fundamentalmente na *segregação socioespacial*, com grandes deslocamento na cidade, pode se erigir por meio da utilização do automóvel e de uma rotina de trânsito, mas na maioria dos casos se expressa na utilização de transportes públicos, com certo nível de precarização e ratificador das grandes distâncias com a qual se estrutura a *urbe* paulistana. Tal experiência compartilhada de percepção da urbe também se expressa nas dificuldades do mercado laboral, no acesso a serviços públicos de qualidade, nas opções de lazer e cultura distribuídas de maneira desigual pela cidade.(D’ANDREA, 2013, p. 139).

Essa experiência se expressa, em um “modus vivendi” no próprio local de moradia. Explica D’Andrea:

Essa experiência também se expressa, óbvio, em um certo “modus vivendi” no próprio local de moradia, atributo ao qual José Guilherme Magnani denominou “habilidade pra viver na quebrada”. Isto se expressa no reconhecimento de “quem é quem”, no saber lidar com a violência no bairro e na postura que se tem no território de moradia. Experiência compartilhada que também se manifesta em histórias familiares comuns de migrações, trabalhos mais ou menos precários, trajetórias urbanas, mundo do crime e conversão à igreja. Entre os mais jovens, se manifesta muitas vezes no reconhecimento da vestimenta, na linguagem utilizada e até naquilo que Bourdieu (2007) denominou *hexis corporal*. Ainda com as ferramentas analíticas propostas por Bourdieu, a busca por uma categoria de identificação comum em um tempo de orfandade de categorias de identificações comuns baseou-se mormente, em algo que o autor denominou *gostos de classe e estilos de vida* (BOURDIEU, 2007: 240). (D’ANDREA, 2013, p. 139).

A cultura da periferia é potencialidade e através das redes sociais cria cultura, entretanto podem ser cooptadas pelo mercado como é o caso do Funk.

Um grupo da FEUSP (Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo) coordenada pela Professora Mônica Teixeira do Amaral que faz parte da equipe de pesquisadores do projeto Rappers, os novos mensageiros urbanos da diáspora afro-brasileira na periferia de São Paulo conversaram com professores para ver como era possível articular o ensino da capoeira e as músicas selecionadas com a história do negro. (Cf. FEUSP, 2015)

Além do trabalho de articulação com os professores, Monica aponta que o programa também teve grande adesão dos alunos. Diz ela: “Eles mesmos [os alunos] dão idéias, trazem músicas, ritmos estabelecem relações com o que eles viveram, como eles estão percebendo o noticiário, ou o que os pais contaram do passado e do presente” (Cf. FEUSP, 2015).

Segundo ela, trazer esses ritmos da periferia para dentro da escola, além de valorizar a cultura negra, torna os conteúdos mais interessantes aos alunos e próximos de sua realidade. (Cf. FEUSP, 2015).

O historiador José Roberto Barbosa respondeu uma pergunta que fizemos por meio da rede social Messenger.

- O que curtem os jovens do Quilombo?

*Basicamente eles não são muito diferentes, em termos de gosto, do que a maioria dos jovens pobres contemporâneos. Mas creio que há particularidades. De música, por exemplo, eles apreciam Samba, Funk, Sertanejo, tem um rapaz que gosta de Rock. Mas eles costumam gostar de Jongo, e algumas outras coisas mais antigas. A sim e tem a Capoeira. A questão é que eles não estão alienados ao mundo. Eles freqüentam as*

*escolas, os bairros, a cidade, vêem TV, usam a internet. Naturalmente seria improvável que não fossem influenciados.*

Interessante ressaltar que nesse processo de construção cultural que é transcultural e híbrido como já afirmamos, e não de modo uniforme e considerando a própria complexidade que a comporta quilombo e periferia se complementam e se diferenciam fazendo sentir também diante das escolhas religiosas dos quilombolas.

### **3.2.1. Congregação Brotas**

Quando iniciamos o trabalho tínhamos a informação que a maioria das famílias quilombolas era evangélicas o que foi constatado através do questionário que aplicamos enquanto fizemos a pesquisa.

Algumas informações foram fundamentais para compreender o porquê desse processo de conversão ocorrido dentro do Quilombo Brotas. Diante da situação envolvendo a jovem Andreia que sofria de uma doença crônica.

Ana Maria havia procurado o espiritismo (umbanda) e não encontrou ajuda, então sua amiga Alice da Igreja Nazareno, disse que a igreja ajudava as pessoas necessitadas e também oferecia “ajuda espiritual”. Ana aceitou receber a visita do pastor em sua casa e ele fez uma oração sobre a Andreia.

Na homenagem que Daniela fez a sua mãe ela conta que através desta ajuda espiritual ela encontrou o que procurava: “Certo dia, Deus pela sua

infinita misericórdia enviou um servo para falar do seu amor aquela família, então Ana toma uma decisão, Se aquele Deus que ela ouvia curasse a sua filha o serviria”.

Ana Maria disse que “Através da vida da Andreia que veio a falecer ocorreram a conversão de 22 pessoas”. Depois o pastor entraria no Quilombo e ali faria os cultos na sua residência e depois com um projeto maior de evangelismo debaixo de árvores e assim a maioria das famílias quilombolas tornaram-se evangélicas.

Rodney Stark<sup>11</sup> ao estudar o processo de conversão no início do Cristianismo reconhece que ele ocorre fundamentalmente devido a pessoas de maior proximidade, isto é, dos círculos familiares e amigos.

Stark reconhece que as comunidades cristãs cresciam devido às relações que eram estabelecidas entre pessoas próximas, e na sua grande maioria mulheres, que tinham um papel importante diante do caráter fundamentalmente urbano do cristianismo, sua organização e capaz de influenciar por meio do testemunho e estilo de vida. (Cf. STARK, 2006).

O mesmo parece ocorrer no Quilombo:

Como diz Ana Maria “muitos foram se convertendo, entre eles muitos jovens iam compreendendo. A conversão dos jovens foi devido à proximidade com sua filha”.

---

<sup>11</sup> Rodney William Stark nasceu em 8 de julho de 1934 é um sociólogo americano de religião que foi professor de sociologia e religião comparada na Universidade de Washington . Professor de Ciências Sociais da Universidade de Baylor, co-diretor do Instituto de Estudos Religiosos da Universidade e editor fundador do *Jornal interdisciplinar de Pesquisa da Religião*.

Depois com o tempo, nos anos 2000, a Congregação Brotas ficou mais ou menos com cem membros. Ela está organizada numa espécie de hierarquia com a Igreja das Nações e com a Igreja de Campinas (sede).

A Congregação tem atividade toda sexta-feira e se organiza com cultos e estudos. Fazendo um pequeno comentário do que descrevemos no capítulo anterior a respeito do culto faz-se interessante ressaltar como que o processo cultural não é uniforme e sim como diz Geertz uma teia de significados.

Assim podemos afirmar que o pentecostalismo como cultura da periferia é no Quilombo Brotas expressão da cultura negra em sua *potencialidade gospel*.

Quando usamos aqui o significado de *gospel* estamos querendo dizer do seu caráter híbrido, isto é, também é um espaço fronteiro.

Quando buscamos a sua origem histórica percebemos quanto o *gospel* é mais do que um estilo musical e sim uma cultura globalizada, uma espécie de “periferia global” semelhante ao hip hop hoje, e que atravessou os centros e chegou aqui no Brasil.

“Gospel” é um termo originado nos Estados Unidos que é comumente associado para classificar a música religiosa, contudo suas raízes encontram-se nos cristãos negros norte-americanos do início do século XIX (BAGGIO, 1997) ou *negro spirituals*. Diz Janna Joceli de Omena:

Os *negro spirituals* nascem da experiência da escravidão (séculos XVII e XVIII), quando os escravos negros dançavam e cantavam fosse nas poucas horas de descanso ou durante o tempo nas lavouras para marcar a velocidade do duro trabalho (*labor songs*). Os negros escravos convertidos ao cristianismo

passaram a adicionar conteúdo religioso às *labor songs* e, inspirados nos hinos protestantes, expressavam suas angústias e a dor da escravidão e sua esperança de um novo tempo com Deus (CONE, 1972 apud CUNHA, 2007: 27) (OMENA, 2011, p. 11).

O *gospel* é um modo de ser periférico e através dos louvores expressam sua angústia e a dor do preconceito que sofrem e cantam e dançam a esperança de um novo tempo com Deus.

Quando ouvimos Ana Maria dizer “Eu danço, louvo, faço da igreja a minha casa”, ou mesmo quando se reúnem para o culto e começam com um louvor onde todos se sentem embalar pelo canto e começam a dançar e cantar e ou mesmo a clamar: alegria, alegria, aleluia, aleluia!, Neste momento o Quilombo torna-se a Congregação Brotas.

Os quilombolas evangélicos trazem consigo o desejo de que a justiça e paz possam perdurar para sempre e cantam dizendo que fazem parte de um novo tempo e que a geração de Samuel está se levantando em todo lugar para um tempo de louvor.

O *gospel* como cultura periférica revela-se como *potencialidade*. Nestes cantos podemos reconhecer o quanto a realidade dos pobres e negros está aí ressignificada.

Nos cantos podemos reconhecer elementos que são próprios da cultura negra resignificados: a alegria, que do banto é umbigada e dá origem ao termo samba.

Semelhante ao que ocorreu nos Estados Unidos no que diz respeito ao *gospel* ocorreu com o samba rural paulista como vimos no primeiro capítulo. Cantos que eram elaborados no momento do labor.

A música “óleo de alegria” traz em sua letra uma perspectiva que aproxima da realidade dos quilombolas convertidos. Ouvimos na canção:

O Espírito de Deus nos ungiu

Pra proclamar boas novas

Aos quebrantados de coração

Nos ungiu para curar

E aos cativos libertar

Ministrar os que estão tristes em Sião

Óleo de alegria!

Vestes de louvor!

Coroa em vez de cinzas!

Pra glória do Senhor!

O inverno já passou!

A primavera já chegou!

Já se ouve a voz de Deus

Como um trovão

Sim, a chuva cairá,

Em dobro restituirá

O que semeou com lágrimas colherá.

Na letra desta canção podemos perceber a força da *potencialidade gospel* como elemento que favorece a resistência na periferia. Diante da realidade de dor e sofrimento a música convida a “ministrar os que estão tristes em Sião”, “Coroas em vez de cinzas”, “O inverno já passou”, “O que semeou com lágrimas colherá”.

O pentecostalismo tornou-se a opção dos pobres e socialmente oprimidos. Segundo Marco Davi de Oliveira<sup>12</sup>:

O pentecostalismo tornou-se uma opção para os pobres e socialmente oprimidos. No tempo da ditadura (1964-1982), a igreja pentecostal era vista como um lugar onde a livre expressão não assustava os militares que estavam no poder, porque a linguagem, as idéias e os conceitos não deflagravam nenhuma insurreição ou “atividade subversiva”. Porém outros aspectos contribuíram pra essa opção dos pobres pelo pentecostalismo, particularmente no período da ditadura militar. Um desses fatores tem relação com o movimento social do período, no qual foi registrado um grande êxodo de pessoas do interior para as capitais do Brasil, principalmente São Paulo e Rio de Janeiro. Segundo pesquisa do Instituto Brasileiro de

---

<sup>12</sup> Marco Davi de Oliveira é natural de Teresópolis, RJ. É casado com Nilza Valéria e pai de Marco Davi Filho e Lethícia Mariáh. É pastor batista na cidade de São Paulo, bacharel em teologia pelo Seminário Teológico Batista do Sul do Brasil, licenciado em história e mestre em ciências da religião pela Universidade Metodista de São Paulo. Milita no Movimento Negro como um dos coordenadores do Movimento Negro Evangélico (MNE) e participou da Tearfund no programa Indivíduos Inspirados. É articulista das revistas Novos Diálogos e Afropress, além de palestrante e pesquisador da temática racial. É autor de A Religião Mais Negra do Brasil. (Informações da Editora Ultimato)

Geografia e Estatística (IBGE), a população rural era de 41.037.586 pessoas em 1970; uma década depois, esse número diminuiu para 38.573.725 – uma queda de aproximadamente 6% em apenas dez anos. Do Nordeste, muitos migraram para São Paulo na esperança de uma vida melhor, fugindo da pobreza e da miséria. Eram esses que ouviam o rádio, o meio de comunicação mais popular e também o mais utilizado pelos pentecostais que seguiram a trilha de Manoel de Melo. A linguagem simples e quase rude atraía os ouvintes, que aos domingos chegavam às igrejas em busca de todas as curas e soluções prometidas durante os programas. Na igreja, encontravam um ambiente familiar e acolhedor, o que os fazia retornar em outros dias até passarem pelo simbolismo do batismo. Outro aspecto que fez com que os pobres optassem em massa pelo pentecostalismo foi consequência do êxodo rural: o aumento da população pobre nas cidades brasileiras. Com a chegada de pessoas do interior do país para as grandes cidades, ocorreu o fenômeno da expansão da pobreza e da miséria, o que *empurrou* parte considerável da população urbana para as favelas, refúgio dos negros desde a saída das senzalas. Vivendo sob a circunstância da pobreza, da vida em favela ou nas ruas, os mais pobres sentiram-se atraídos pelo discurso que enfatizava a fé numa vida material melhor, anunciada por meio de uma evangelização persuasiva em praças, trens ou ônibus. (OLIVEIRA, 2015, p. 46).

O pentecostalismo apareceu afirmando que o poder de mudar a situação estava em cada um, bastando por em prática o que estava escrito na Bíblia.

Há uma solidariedade maior nos pobres e esta se percebe numa ética da partilha. Enquanto nas classes média e alta a competição é o carro-chefe, nas classes mais desfavorecidas, a divisão do pouco orienta os grupos.

Os pentecostais aproveitaram essa ética da solidariedade ainda que não de forma proposital e valorizaram a vida familiar, a cooperação e o companheirismo entre os desfavorecidos. Explica Oliveira:

A igreja pentecostal, com seu discurso e prática voltados para a diminuição da distância entre os líderes e os leigos, conduziu a solidariedade que permeava entre os pobres para dentro das práticas das organizações. Os pobres sentiam-se co-participantes da obra de Deus na Terra, e não mais aqueles

rejeitados que não sabem ler ou escrever. (OLIVEIRA, 2015, p. 47).

Outro aspecto importante diz Oliveira é compreender a importância da mensagem dos dons espirituais (carismas) que o pentecostalismo dava aos pobres.

Para Oliveira “(...) Afinal, para quem não tinha acesso ao dinheiro, à informação ou às oportunidades de crescimento, chegar ao ponto de ser objeto de atuação do Espírito de Deus proporcionava uma sensação de valorização e poder”. (OLIVEIRA, 2015, p. 47).

Essa mensagem dos dons espirituais devolvia aos pobres um sentimento de posse exclusiva de Deus e que bastava algum esforço cultural e social, como deixar de vestir certos tipos de roupas, adotar alguns comportamentos e abandonar vícios, para encher de poder, recebendo motivação para enfrentar a dura vida cotidiana.

O aumento da pobreza favoreceu o crescimento das pentecostais através da mensagem de empoderamento dos pobres. Esta mensagem também era um empoderamento para os negros.

Os negros optaram pelo pentecostalismo por estes fatores:

- 1) A religiosidade dos negros: apesar de sofrer todas as atrocidades no tempo da escravidão, a raça negra conseguiu manter-se coesa e isto porque a religiosidade negra tende a ser mais participativa por não se sustentar em conceitos de teologia abstrata e metafísica.

O negro, em sua negritude e origem, tem uma relação com a natureza e percebe a ação de Deus em todas as instâncias da vida e do cotidiano. E ainda vê no sofrimento uma força dada à própria raça para a resistência coletiva. (OLIVEIRA, 2015, p. 48-49).

- 2) A história de exclusão: Muitos exaltam os feitos da Princesa Isabel no dia 13 de maio de 1888, mas problema maior foi no dia seguinte quando 700 mil pessoas foram libertadas de uma só vez diz o professor Hélio Santos.

Os negros permanecem sem rumo, sofrendo o preconceito, o racismo, a discriminação e a exclusão. E foi exatamente nesse contexto de exclusão que a comunidade negra cristã chegou mais perto daqueles que eram marcados pelo estigma do desprezo social. (Cf. OLIVEIRA, 2015, p. 49).

- 3) A espontaneidade e alegria: Este é um traço fundamental da negritude. O negro é espontâneo e alegre. O carisma do negro se revela no jeito de ser povo, no modo de viver, sobreviver, dançar, sorrir. Essa característica levou o povo negro e cristão a fazer opção por um tipo de liturgia que liberasse sua espontaneidade e alegria. (Cf. OLIVEIRA, 2015, p. 49).
- 4) A força dos limites impostos aos membros das igrejas. Enquanto que as religiões de matrizes africanas propunham uma liberdade quase anárquica, pois os limites só se evidenciam nos espaços litúrgicos, o pentecostalismo impõe limites fortes nas relações com o que chama

“mundo”. (diga-se com isso a cultura, a dança, as bebidas, etc.), com o sexo oposto (em muitas igrejas pentecostais, os homens se assentam no lado oposto das mulheres), com os líderes (o que fala um pastor ou líder é lei inquestionável) e com o próprio Deus (o Deus da igreja pentecostal clássica geralmente é pregado como alguém sempre pronto a castigar). (Cf. OLIVEIRA, 2015, p. 50).

O que foi dito a respeito da cultura da periferia e do ser periférico podemos afirmar do pentecostalismo. O caráter ambivalente também se faz notar.

Se por um lado empodera os pobres e os negros nas periferias oferecendo o “modus vivendi”, por outro, precisa resistir contra as investidas do branqueamento das igrejas pentecostais que procuram considerar os pobres e os negros numa condição inferior e usá-los como massa de manobra política.

Existe no pentecostalismo um mito da democracia racial que afirma a igualdade entre todos os fiéis onde aqueles que se converteram são filhos de Deus e os que precisam de conversão se encontram em condição de ser usados pelo demônio.

Tudo o que vem de fora da igreja pentecostal é demonizado, não se reconhece o valor do outro e da diferença. A igreja pentecostal já convencionou a chamar como coisa do “diabo” tudo que vem da África.

Os ritmos dos louvores são os *negro spirituals* como vimos acima, importados dos Estados Unidos, mas não podem ter nenhuma semelhança ou aspecto com ritmos africanos.

A origem africana deve ser esquecida em nome dessa democracia racial que os coloca mais próximo de Deus e por isso mesmo distante de suas origens.

### **3.3.2. Os Orixás e o Senhor Jesus na Casa da Mãe-de-Santo**

A igreja pentecostal demoniza toda e qualquer religião e considera tudo o que veio da África como coisa do diabo e diante do que constatamos em nossa pesquisa, os dados apontaram que 18 famílias são evangélicas, 07 católicas, 02 umbandistas, 02 crêem em Deus e não freqüentam religião alguma e 02 não declararam qual igreja que freqüentam.

Isto significa que dentro do próprio Quilombo existe uma “investida” contra a cultura tradicional compreendida como a religião umbandista que têm uma expressão mínima.

As famílias evangélicas como vimos pela própria noção do ser periférico elas encontraram no pentecostalismo uma *potencialidade gospel* e assumem essa empreitada dentro do Quilombo.

A conversão inicial de 22 pessoas chegando até 100 pessoas que participam demonstra que o Quilombo pode ser até mesmo considerado evangélico.

E na coleta de dados estas informações vem demonstrada através das conversões que ocorreram: 03 famílias católicas converteram-se a evangélica. 01 família declarou que se converteu da umbanda a católica e depois a evangélica e 04 famílias converteram-se a evangélica e não disse qual freqüentavam anteriormente.

Em relação às respostas as que assumiram ser evangélicas disseram: “Eu aceitei Jesus”, “Tornei-me cristã”.

Interessante ressaltar que o catolicismo não é reconhecido como religião cristã ou mesmo cristianismo, simplesmente católica. É o que lemos na resposta de um dos questionários: “eu era católica agora sou cristã!”.

No texto de Daniela onde homenageia sua mãe é perceptível a perspectiva pentecostal já assumida por ela:

“Com as dificuldades e sofrimentos da vida, Ana sempre com a esperança de que em algum dia sua vida iria mudar. Quando sua filha adoeceu, Ana sem entendimento busca ajuda e coisas que não são da vontade de Deus, por isso nunca obteve resposta e ajuda já que estátua não ouve, não fala e não anda”.

Em uma narrativa de uma família que fora umbandista e que depois se converteram à evangélica e agora não participam mais de nenhuma religião ela

aponta a questão da conquista da terra e a conservação da cultura afro-brasileira, segundo ela:

“O Quilombo é onde tem os escravos e tinha que ter os elementos da escravidão e tinha que ter a religião. Lá no Cafundó disseram que ia perder tudo se não manter as origens. O Quilombo é manter as origens, manter a identidade do passado”.

A tenda permanece fechada e mesmo assim tem havido atividades religiosas no Quilombo. Pais-de-Santo têm procurado a diretoria do Quilombo para realizar alguns trabalhos, mas não montar um terreiro fixo.

Segundo Marina Lima: “ele (o presidente) disse que talvez isso ajudaria a ir aos poucos conquistando um espaço no Quilombo para a Umbanda”.

De qualquer forma a religião tem se tornado um elemento de conflito, por mais que entre os próprios quilombolas existam relações mais cordiais.

Um exemplo pode ser a atitude da diretoria antiga que tinha a frente Ana Maria e que após o falecimento da Tia Lula não permitia mais nenhuma atividade religiosa na tenda, pois ela não havia deixado ninguém que pudesse substituí-la.

Por outro lado a atitude do fechamento da tenda está em consonância com a perspectiva pentecostal assumida, tanto é que Ana Maria diz que quando entra na tenda para ela não significa mais nada.

Quando das narrativas é interessante que a memória está presente e a relação com ela foi ressignificada, o que não significa perda. Foi dado um novo sentido a partir da opção pentecostal.

Na narrativa Ana Maria lembra alguns momentos do passado:

“Tudo no sítio veio pela Amélia. Algumas coisas ficam no passado, continuam do jeito que era, são quatro famílias. Hoje são 42 casas – no passado se respeitava, hoje não há, “existe uma liberdade” que tá de acordo”.

Continua ela falando do compromisso dos quilombolas: “O quilombo tem regras: nem respeita as regras dos avós nem do quilombo. Nem todos vão as festas. Muitos se comprometem”.

Ainda comenta os desafios que se colocam no Quilombo:

“Os mais velhos tentam trazer a tradição para não perder mas os novos vão quebrando as regras. Voltar ao passado não é ter respeito mas querem direito. Por achar que é descendente tem direito e passa por cima da diretoria e isto faz causar briga”.

Ela vai narrando diversos aspectos envolvendo ao mesmo tempo a realidade do Quilombo atualmente e outras falas comentando de modo geral sobre a situação do negro: “A Vó Amélia dizia: Na terra deles eles eram reis e aqui era nada, era um objeto para ser vendido”.

Questiona o posicionamento das novas gerações em relação ao Quilombo:

“Descendente co-herdeiro do quilombo precisa respeitar a lei mas não o fazem. Para ter as coisas tem que participar dentro e fora do quilombo. Quando não tinha luz nem água ninguém queria morar aqui depois aqui virou uma mina de ouro”.

As verbas chegam com muito esforço. Continua ela questionando a responsabilidade das novas gerações: “Curso de comida ninguém quis fazer. Se tiver dinheiro quero ganhar, mas não trabalhar. Curso de Horta uma pessoa”.

Segundo ela: “A maioria não entende o que é um quilombo. Pessoas que nasceram aqui mas não querem saber, não quer conversar. Pouco reconhecimento por parte dos próprios quilombolas”.

Diz ainda Ana Maria: “Quilombo é refúgio dos negros onde fugiam para se manter unidos. Tinham uma liberdade vigiada, viviam com medo, qualquer momento eram caçados, mas o povo de hoje tem liberdade mas não tem união”.

O que lemos nesses comentários feitos por Ana Maria ajuda-nos a pensar que além da religião ser um aspecto conflitante, a própria consciência e mesmo responsabilidade do ser quilombola é outro.

Nas respostas que recolhemos a respeito do que era ser quilombola para cada um pudemos ter uma confirmação do que apresenta Ana Maria com seus questionamentos.

Algumas famílias disseram: “prá mim nada mudou”, “Normal, não”, “Não participo de nada, não mudou nada”. Entretanto interessante é outra resposta que parece mais um desabafo:

“Sinceramente não tenho relação, pois não há como se relacionar com algo que você não confia. Quilombola seria para mim, um grupo de indivíduos que se unem para viverem em harmonia, cada um respeitando o espaço de seu semelhante e principalmente a união para o crescimento de todos para o bem comum, o que não ocorre. Não participo das atividades, pois até o momento não houve nada de interessante e realmente representativo na minha opinião. Não houve mudança alguma a não ser para pior, cada vez mais nos afundamos por causa de “algumas pessoas” que pensam apenas no bem próprio. A cidade continua nos defirindo (não aceitando) e sinceramente vejo um fim bem próximo (uma desapropriação) visto que a maioria aqui faz-lo por merecer com seus atos nada corretos. Também por já haverem engavetado um processo real de desapropriação na Câmara guardado mas não esquecido”.

Esta narrativa revela uma preocupação com a participação dos quilombolas no processo de lutar para garantir a terra.

A fala pessimista é carregada de sinceridade, pois a pessoa demonstra o quanto sente diante desta situação em que percebe movimentação por parte do legislativo em querer forçar a desapropriação e por outro lado ela não percebe uma articulação maior por parte dos próprios quilombolas e ainda diz que enfrentam questões envolvendo “algumas pessoas” que buscam só o interesse próprio e não do coletivo.

Entretanto também não podemos desconsiderar outras respostas que apontam para o aspecto positivo do compromisso com o Quilombo:

“Me orgulho de ser quilombola, sim participo sempre que posso, pois é bem legal compartilhar experiências com todos, pois realmente após quilombo mudou, passamos a ter mais benefícios e o direito a moradia e em relação a cidade passaram a nos respeitar mais”.

E ainda em relação à religião temos a perspectiva de Ana Maria que diz

“(...) Quando precisei do espiritismo ele não fez nada para mim. A Bíblia fala do holocausto. No espiritismo eles fazem o que está lá. O que faço hoje é mais difícil que no espiritismo. No espiritismo tinha que gastar dinheiro, agora dou dízimo mas no espiritismo que servi há 27 anos não me deu nada a não ser ter que enfiar a mão no bolso pra manter os espíritos. Hoje eu sirvo a Deus. Ele me dá graças. Deus fiel. Ele sustenta a viúva e o órfão. Ele sustenta a minha vida. Hoje tenho paz, peço para Deus que te dá a paz que te de todo entendimento”.

A conversão da Tia Lula a religião evangélica encerra as possibilidades de pensar que seja a tradição oral quem mantenha uma possível coesão que está mais para cordialidade entre os próprios quilombolas.

Cordialidade<sup>13</sup> que se demonstra como tolerância em relação aos próprios moradores e que de forma velada alimentam uma intolerância religiosa para os que assumem serem umbandistas e católicos.

A intolerância não é assumida propositalmente pelos quilombolas evangélicos e está em vista da cultura pentecostal de demonizar e considerar tudo que veio da África como coisa do diabo e do mito de democracia racial que os pentecostais comunicam em torno da polaridade sagrado e profano.

O desejo é que todos e todas sirvam ao Deus misericordioso que foi por Ana Maria conhecido e que através da cura da filha, primeiramente 22 pessoas se converteram, depois esse número chegou a 100 e ainda no fim da vida a própria Tia Lula aceitou Jesus.

Lemos na homenagem da filha Daniela à mãe Ana Maria: “Havia uma mulher cujo seu nome é Ana. Ela é batalhadora, guerreira e acima de tudo com a certeza que existia um Deus misericordioso (é assim que ela diz)”.

---

<sup>13</sup> O conceito foi extraído de uma carta do escritor paulista Ribeiro Couto endereçada ao também escritor mexicano Alfonso Reyes. A expressão “cordial” não indica, ao contrário do que se pensa, apenas bons modos e gentileza. Cordial vem do radical latino “cordis” (cujo significado mais remoto é cordas), isto é, relativo a coração. Sérgio Buarque acentua essa explicação etimológica da palavra para ressaltar a sua dubiedade e, a um só tempo, a sua adequação àquilo que caracteriza, segundo sua tese, o temperamento do homem brasileiro. Ao contrário do povo japonês, entre os quais a polidez é parte intrínseca do processo civilizacional, no Brasil ela está apenas na superfície. Em suas palavras:

*Ela pode iludir na aparência – e isso se explica pelo fato de a atitude polida consistir precisamente em uma espécie de mímica deliberada de manifestações que são espontâneas no ‘homem cordial’: é a forma natural e viva que se converteu em fórmula. Além disso, a polidez é, de algum modo, organização da defesa ante a sociedade. Detém-se na parte exterior, epidérmica, do indivíduo, podendo mesmo servir, quando necessário, de peça de resistência. Equivale a um disfarce que permitirá a cada qual preservar inatas suas sensibilidades e suas emoções.”*

O homem cordial, segundo Sérgio Buarque, precisa expandir o seu ser na vida social, precisa estender-se na coletividade – não suporta o peso da individualidade, precisa “viver nos outros”. Essa necessidade de apropriação afetiva do outro pode ser notada, a título de exemplo, até em expressões linguísticas. Sérgio Buarque cita o sufixo “inho”, colocado em palavras como “senhorzinho” (“sinhozinho”), que revela a vontade de aproximar o que é distante do nível do afeto. O “homem cordial” é, portanto, um artifício, um artilho psicológico e comportamental, que está encrustado em nossa formação enquanto povo. É por isso que Sérgio Buarque diz, também, que: “a contribuição brasileira para a civilização será o homem cordial”. (Cf. HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. 26. Ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. p. 147).

E lemos no comentário que Ana Maria fala a respeito da conversão de Tia Lula:

“Enquanto ela ficava na casa, ela ouvia os louvores. Não teve culto, não ouviu mais o louvor. Um dia ela mandou chamar o pastor e ele levou a santa ceia pra ela. Quando recebeu o pastor fez o apelo para ela – Perguntou se ela aceitava Jesus como único Salvador da vida dela – ela disse: eu sou espírita mas eu aceito”.

Na explicação da Ana Maria ela comenta o momento da santa ceia: “O pastor deu o vinho (representação do sangue de Jesus) ela bebeu e comeu o pão (representação do corpo de Jesus). O cabelo, o pelo do corpo arrepiou foi uma luta espiritual muito grande”.

Ela fala da experiência que teve ao entrar na casa dela, Tia Lula era cristã e havia falecido: “(...) Depois que ela morreu entrei na casa dela, nós entramos na casa dela, a casa que outrora era escura estava clara e ali eu acreditei que a alma dela estava salva. A casa estava clara e pura”.

Continua ela comentando:

“As trevas não se misturam com a luz. Espiritismo faz maldade para o outro, tira o dinheiro da boca, faz acreditar que vai te dar o que você quer alcançar e não acontece alcançar porque não é Deus, se consegue porque Deus concede”.

E termina dizendo:

“Tudo depende de quem serve a Deus. O Satanás sempre vai levantar um, sempre haverá perseguição. Se a comunidade for cristã, Deus tem um plano é ele quem conduz”.

“As trevas não se misturam com a luz” esta expressão revela o que é próprio da cultura pentecostal do aspecto de reconhecer um espaço como sagrado em relação a outro profano.

O ser da luz é não ser do “mundo” e não pactuar com o diabo. No processo de demonização da sua própria cultura com a qual agora não tem nenhum sentimento, pois o espiritismo (umbanda) “faz acreditar que vai te dar o que você quer alcançar e não acontece porque não é Deus, se consegue porque Deus concede”.

E por fim a experiência de conversão da Tia Lula que torna a tenda de lugar sagrado em profano (demonizado) enquanto sua casa que era profana (demonizada) se torna sagrada, pois foi lá que ela aceitou Jesus, diz Ana Maria: “a casa que outrora era escura estava clara e ali eu acreditei que a alma dela estava salva. A casa esta transformada clara e pura”.

### **3.2.2. Quilombo, periferia e cultura negra**

Diante de todas as considerações feitas, reconhecemos o caráter periférico do Quilombo Brotas demonstrando como o pentecostalismo se

apresenta como uma forma de *potencialidade gospel* favorecendo a resistência.

Uma vez que o pentecostalismo é periférico e ambivalente, ou seja, potencializa e corre o risco de ser cooptada pelas tentativas de branqueamento realizado pelo mercado religioso.

Neste sentido, não podemos esperar do pentecostalismo no Quilombo uma postura mais dialógica com a religião umbandista, católica ou outra qualquer religião.

Salvaguardando o aspecto próprio da intolerância religiosa que é alimentada através dos cultos e mesmo frentes de evangelização dentro e fora do Quilombo, podemos buscar outros elementos que podem favorecer o que seja mais importante e fundamental defender, na nossa perspectiva, o que diz respeito à resistência.

A resistência que é potencializada na periferia em que se encontra o quilombola urbano deve encontrar o elo de comunhão e mesmo coesão na própria terra ou mesmo na própria concepção do que podem entender do que seja quilombo.

Em muitas respostas no questionário apareceu além da apatia de alguns a falta de conhecimento do que seja um quilombo. Assim o que estamos dizendo é que a identidade quilombola é ser quilombola.

Daniel Sarmiento fala a respeito do significado da terra na comunidade tradicional:

Na comunidade tradicional a terra possui um significado completamente diferente da que ela apresenta para a cultura ocidental hegemônica. Não se trata apenas de moradia, que pode ser trocada pelo indivíduo sem maiores traumas, mas sim do elo que mantém a união do grupo, e que permite a sua continuidade no tempo através de sucessivas gerações, possibilitando a preservação da cultura, dos valores e do modo peculiar de vida da comunidade étnica. (SARMENTO, 2012).

A terra tem por base os laços de parentesco e vizinhança, assentados em relações de solidariedade e reciprocidade. O clamor de um quilombola reflete justamente esta consciência sobre o significado da terra:

“Quilombola seria para mim, um grupo de indivíduos que se unem para viverem em harmonia, cada um respeitando o espaço de seu semelhante e principalmente a união para o crescimento de todos para o bem comum, o que não ocorre”.

O texto é claro em dizer que faz necessário encontrar um elo que seja o promotor da comunhão neste Quilombo, e da nossa observação feita até aqui, demonstrar que este elo não está na religião.

Durkheim<sup>14</sup> com seu sistema totêmico no seu estudo sobre as formas elementares da vida religiosa pode nos ajudar a compreender que o “totem” desse Quilombo não é a religião e nem mesmo está em torno da Tenda da Tia Lula que poderia se demonstrar como o símbolo do elo desta comunidade quilombola, mas que não é mais, desde a conversão ao pentecostalismo pela maioria quilombola inclusive ela.

---

<sup>14</sup> Émile Durkheim (1858-1917). Influenciado pelo positivismo de Auguste Comte. É considerado o fundador das Ciências Sociais. Dedicou-se a entender os comportamentos coletivos. Sua grande preocupação era explicar os elementos capazes de manter coesa a nova sociedade que ia se configurando após Revolução Industrial e a Revolução Francesa.

### 3.3. A terra é o elo do Quilombo Brotas

A partir da Constituição Federal de 1988 o conceito de quilombo recebe uma atualização e ao mesmo tempo uma novidade como é lido no artigo 68º do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) para conferir direitos territoriais aos *remanescentes de quilombos* que estejam ocupando suas terras, sendo-lhes garantida a titulação definitiva pelo Estado Brasileiro.

Assim *quilombo* ou *remanescentes quilombolas* como é pronunciado na Constituição reinventa uma nova figura do social que é o quilombola compreendido não só a partir da sua “identidade histórica” também como “sujeitos históricos”, isto é, fazer o reconhecimento teórico e encontrar o lugar conceitual do passado no presente. Explica-nos O’dwyer:

Acontece, porém, que o texto constitucional não evoca apenas uma “identidade histórica” que pode ser assumida e acionada na forma da lei. Segundo o texto, é preciso, sobretudo, que esses sujeitos históricos presumíveis existam no presente e tenham como condição básica o fato de ocupar uma terra que, por direito, deverá em seu nome titulada (como reza o artigo 68º do ADCT). Assim qualquer invocação ao passado, deve corresponder a uma forma atual de existência, que pode realizar-se a partir de outros sistemas de relações que marcam seu lugar num universo social determinado. (O’DWYER, 2008, p. 18-19).

O decreto nº 4.887 de 20 de novembro de 2003, assinado pelo presidente Luiz Inácio Lula da Silva, conceitua quilombos urbanos.

Neste documento, entende-se que a resistência cultural concentrada em um determinado espaço, mesmo que a sua população tenha tido mobilidade ao longo do tempo, é uma característica quilombola.

Nós entendemos como quilombos também as áreas que têm as características próprias de reagrupamento, mas que mantêm sua identidade negra do ponto de vista cultural. (...) As comunidades dos quilombos são grupos étnicos, predominantemente constituídos pela população negra rural e urbana, que se autodefinem a partir das relações com a terra, o parentesco, a ancestralidade, as tradições e práticas culturais próprias. (CALDAS, 2002).

Como observamos em relação ao Quilombo Brotas não podemos negar que o pentecostalismo é um elemento da constituição da cultura negra nesta comunidade quilombola urbana até porque através dele o Quilombo se aproxima da modernidade.

E podemos reconhecer a presença pentecostal como expressão da resistência cultural concentrada em um determinado espaço apesar da mobilidade ao longo do tempo.

O assumir ser pentecostal tem haver com essa perspectiva de se ajustar a secularização realizando não um “fugit mundi” e se apropriando do mundo de modo *gospel*.

Assim podemos falar de rock gospel, baile gospel, funk gospel, hip hop gospel, e todas as outras esferas que englobem a cultura globalizada da qual a periferia é uma expressão.

Por isso também o pentecostalismo se torna atraente, pois sua linguagem segue a lógica da racionalização do mundo. Diz Edin Sued Abumanssur:

Na esteira das transformações sociais dessas sociedades vêm as igrejas pentecostais. Essas sim, chegam com nova linguagem, novo discurso e nova visão de mundo. Coladas às formas mais modernas de representação da vida e centradas em

uma teologia da salvação pessoal e responsabilidade individual pelo pecado elas ocupam o espaço que as religiões tradicionais não conseguem ocupar sem o esforço hercúleo de releitura e resignificação de si próprias. O pentecostalismo já chega pronto para fazer a mediação entre o mundo rural tradicional e o modo de vida urbano moderno. (ABUMANSSUR, 2011, p. 409)

O território quilombola Brotas é urbano e expressão da resistência cultural manifestado pelo seu caráter periférico e ser da periferia a qual se manifesta como potencialidade, embora em condição ambivalente, e do qual o pentecostalismo oferece sua contribuição fazendo a mediação necessária do mundo rural tradicional para o modo de vida urbana moderna.

### **3.3.1. Uma leitura do Quilombo em chave durkheimiana**

Durkheim ao estudar o que ele chamou de sociedade mais primitiva religiosa, pretendeu, ao analisar esta comunidade tradicional, reconhecer o que ele chamou de formas elementares da vida religiosa.

Sabemos de inúmeras críticas que fazem a Durkheim por ele não ter ido a campo realizar sua pesquisa e simplesmente ter feito um trabalho bibliográfico, contudo o seu sistema de pensamento a respeito da religião pode nos ajudar a explicar a realidade atual no Quilombo.

Assim lemos na sua obra:

Como toda ciência positiva, tem por objeto, acima de tudo, explicar uma realidade atual, próxima de nós, capaz portanto de afetar nossas idéias e nossos atos: essa realidade é o homem e, mais especialmente, o homem de hoje, pois não há outro que estejamos mais interessados em conhecer bem. Assim, não

estudaremos a religião arcaica que iremos abordar, pelo simples prazer de contar suas extravagâncias e singularidades. Se a tomamos como objeto de nossa pesquisa é que nos pareceu mais apta que outra qualquer para fazer entender a natureza religiosa do homem, isto é, para nos revelar um aspecto essencial e permanente da humanidade. (DURKHEIM, 2003, p. V-VI).

Afirma que “(...) nossa pesquisa não interessa apenas à ciência das religiões, Toda religião, com efeito, tem um lado pelo que vai além do círculo das idéias propriamente religiosas e, sendo assim, o estudo dos fenômenos religiosos fornece um meio de renovar problemas que até agora só foram debatidos entre filósofos”. (DURKHEIM, 2003, p. XV).

Comentando ainda sobre o objeto de pesquisa, explica:

A conclusão geral do livro que se irá ler é que a religião é uma coisa eminentemente social. As representações religiosas são representações coletivas que exprimem realidades coletivas; os ritos são maneiras de agir que só surgem no interior de grupos coordenados e se destinam a suscitar, manter ou refazer alguns estados mentais desses grupos. Mas, então, se as categorias são de origem religiosa, elas devem participar da natureza comum a todos os fatos religiosos: também elas devem ser coisas sociais, produtos do pensamento coletivo. Como, no estado atual de nossos conhecimentos desses assuntos, devemos evitar toda tese radical e exclusiva, pelo menos é legítimo supor que sejam ricas em elementos sociais. (DURKHEIM, 2003, p. XVI)

Durkheim ao analisar as formas elementares da vida religiosa de uma sociedade australiana, a qual considera como primitiva, não tem por objetivo apenas analisar os seus aspectos religiosos também discorrer sobre o conhecimento religioso (sistema de representação produzida) que a formou e esta é sua contribuição para o estudo da sociologia da religião e da sociologia do conhecimento. Diz:

Há muito se sabe que os primeiros sistemas de representações que o homem produziu do mundo e de si próprio são de origem religiosa. Não há religião que não seja uma cosmologia ao mesmo tempo que uma especulação sobre o divino. Se a filosofia e as ciências nasceram da religião, é que a própria religião começou por fazer as vezes de ciências e de filosofia. Mas o que foi menos notado é que ela não se limitou a enriquecer com um certo número de idéias um espírito humano previamente formado; também contribuiu para formar esse espírito. Os homens não lhe devem apenas, em parte notável, a matéria de seus conhecimentos, mas igualmente a forma segundo a qual esses conhecimentos são elaborados. (DURKHEIM, 2003, p. XV).

Portanto, na concepção durkheimiana de religião não devemos entender apenas que a religião ofereceu certo número de idéias ao espírito humano, mas também a forma segundo a qual os conhecimentos eram elaborados.

E a partir do estudo do sistema totêmico esta explicação fica mais evidente. Iremos apresentar as concepções da análise do totem em Durkheim e ao mesmo tempo ir aplicando a nossa percepção da terra como religião, ou melhor, o elemento gerador de coesão e comunhão no Quilombo Brotas.

Durkheim também irá nos oferecer uma importante contribuição para pensar o fenômeno religioso encontrado no Quilombo Brotas em chave de sagrado e profano.

### **3.3.1.1. O totem durkheimiano e o território quilombola**

Começa ele dizendo:

E como é impossível entender uma religião quando se ignoram as idéias sobre as quais repousa, é em primeiro lugar essas

últimas que devemos buscar conhecer. O que visamos são as noções elementares que estão na base da religião; mas não se poderia querer segui-las através de todos os desenvolvimentos, às vezes intrincados, que a imaginação mitológica desde essas sociedades lhes proporcionou. (DURKHEIM, 2003, p. 96).

O objetivo é buscar as noções elementares que estão na base da religião, embora ele reconheça a complexidade que é segui-la através de todos os desenvolvimentos e inclusive os mitológicos.

Ao analisar o que está na base da religião afirma que “Em primeiro lugar, os indivíduos que o compõem se consideram unidos por um laço de parentesco, mas de uma natureza muito especial”. (DURKHEIM, 2003, p. 96).

“Numa segunda regra, o totem se transmite em linha paterna (...) o grupo local é essencialmente formado de pessoas que pertencem ao mesmo totem; (...) cada localidade tem seu totem particular”. (DURKHEIM, 2003, p. 101).

“Enfim, uma terceira combinação (...) o totem da criança não é necessariamente nem o da mãe, nem o do pai: é o do antepassado mítico que, por procedimentos que os observadores nos relatam de diferentes maneiras” (DURKHEIM, 2003, p. 101).

Aplicando o que estamos inferindo da teoria durkheimiana podemos afirmar que o totem no Quilombo Brotas é o próprio território compreendido em toda sua complexidade.

Ao considerar que o totem é um nome diz ele: “(...) Primeiramente e antes de tudo, o totem é um nome, e como veremos, um emblema. Ora, nas

sociedades em questão, não existe classe matrimonial que tenha um nome de animal ou planta, ou que sirva de emblema” (DURKHEIM, 2003, p. 101)

Embora o Quilombo chama-se das Brotas nome do bairro em referência a sua vegetação não pode ser considerado o totem e ele não é um emblema.

Segundo Durkheim:

Mas o totem não é apenas um nome; é um emblema, um verdadeiro brasão (...) é na verdade um desenho que corresponde aos emblemas heráldicos das nações civilizadas e que cada pessoa é autorizada a portar como prova da identidade da família à qual pertence. É o que demonstra a etimologia verdadeira da palavra, derivada de *dodaim*, que significa aldeia ou residência de um grupo familiar. (DURKHEIM, 2003, p. 107).

O totem tem nome e emblema. No caso do território quilombola é o próprio *quilombo*. No Brasil o termo significa “comunidade de indivíduos que fugiram da escravidão”.

Um estudo lexicográfico de *quilombo* no Brasil e na região do Prata foi realizado pela Universidade de Estocolmo. Esta análise corrobora para o que estamos afirmando:

O vocábulo quilombo tem origem na língua quimbundo, do grupo Banto da família nigero-congolesa, que inclui uma série de línguas faladas nas regiões localizadas ao sul do equador na África (Castro, 2001). No primeiro registro desse vocábulo, do século XVII, a etimologia indicada é do quimbundo “lundo”, que significa ‘aldeia, libata’ (Heinze 1985). Outras fontes históricas verificam o uso da palavra com o significado de acampamento militar e também é utilizada para designar o próprio exército (Cadornega 1975 [1680-81]). Nas demais fontes não é especificada a etimologia, que só aparece na obra de Raimundo (1933), que indica que sua origem é do “ambundo” kilombo ‘acampamento, arraial’ (para uma discussão de ambundo, veja-se Álvarez López, 2012: 63). Já o Dicionário Houaiss da língua Portuguesa [online] indica a datação do século XVI e a etimologia do quimbundo kilombo ‘união; cabana, acampamento, arraial, povoação; capital; exército’, com referência à obra de Nei

Lopes (1996). Contudo, parece que as etimologias oferecidas pelas diferentes fontes foram associadas a vários itens lexicais em línguas aparentadas, como quicongo, quimbundo e umbundo (Castro 1976, apud CunhaHenckel 2005:153). Parece que a etimologia correta seja da língua banto quimbundo, ou do quicongo, do item lexical kilombo como registrada por, por exemplo, Castro (2001). (TILLQUIST, 2013, p. 17).

Embora haja dúvidas quanto a sua etimologia correta o significado está próximo de aldeia, união, acampamento, ou seja, o emblema ou brasão, que representa a residência familiar conforme propõe Durkheim ao analisar a base da religião a partir do estudo do sistema totêmico.

Sobre o totem ainda observa:

Com efeito, é uma regra muito geral que os membros de cada clã procuram dar-se o aspecto exterior de seu totem (...) Mas, na maioria das vezes, é no próprio corpo que é impressa a marca totêmica: é um modo de representação que está ao alcance inclusive das sociedades menos avançadas. (DURKHEIM, 2003, p. 110).

O aspecto exterior do quilombo é dado pela tradição oral que é a forma predominante de transmissão da memória coletiva. É através das histórias narradas pelos mais velhos que os mais novos são iniciados na própria história de seu povo.

A tradição oral transmite conhecimento de uma geração para outra por meio da tradição. Ela ocorre de três formas:

- 1) Saber e fazer: por meio da escuta, observação, repetição e reiteração.
- 2) Ideia de tempo: ciclos e não acontecimentos sucessivos

- 3) Memória humana: único recurso das culturas orais para armazenamento e transmissão do conhecimento às futuras gerações.

A tradição se manifesta através de dramatização, personalização, artifícios narrativos, memórias musicais e sensório-motoras, rimas, ritmos dos poemas e dos cantos, danças, rituais, cicatrizes rituais, tatuagens narrativas.

A memória se mantém por meio do monumento que é a memória oficial celebrativa feita para durar e significar e o documento que é o registro mesmo que sem sintaxe absolutamente clara. (Cf. MATTOS, 2007)

A marca totêmica está na tradição oral no Quilombo Brotas. Como podemos observar em alguns comentários dos mais novos a respeito da tradição que estão recebendo por meio das histórias contadas pelos mais velhos:

Lemos em suas respostas: “Eu me considero um quilombola, gosto das histórias que os mais velhos contam, e das nossas tradições”; “Ser quilombola é o resgate da identidade cultural, sim, participo das atividades, sim sendo quilombo existe mais reconhecimento”.

“Ser quilombola é ter uma cultura na sua vida. Sim mudaram. Sim mudou, porque essa cidade é muito boa para morar”; “Um lugar ótimo de viver, viver aqui no Quilombo é muito bom”.

“Relação boa. Preservar minha cultura (afro) e de meus antepassados. Participo das atividades do quilombo. Falta de conhecimento (importância) sobre ter um quilombo na cidade”.

“Ser quilombola é redescobrir minhas origens. De algumas atividades não mudaram muito. Na cidade nada”; “Ser quilombola me fez ter mais orgulho de ser negro. As atividades quando me chamam estou sempre pronto à ajudar”.

“Boa e vestir a camisa de nossa origem. Sim sempre que possível sim mudaram principalmente na questão racial. De nossa cidade adquirimos respeito”.

Durkheim ao continuar explicando seu sistema totêmico de análise da base da religião afirma

Essas decorações totêmicas permitem pressentir que o totem não é somente um nome e um emblema. É durante as cerimônias religiosas que ela são o totem, ao mesmo tempo que este é uma etiqueta coletiva, tem um caráter religioso. Com efeito, é em relação a ele que as coisas são classificadas em sagradas e profanas. Ele é o próprio modelo das coisas sagradas. (DURKHEIM, 2003, p. 112-113)

Neste sentido podemos dizer que o Quilombo é sagrado. O sítio comprado, as histórias que envolvem a vida dos quilombolas, as festas, as histórias, a tradição oral, tudo isto é um marca totêmica e uma etiqueta coletiva.

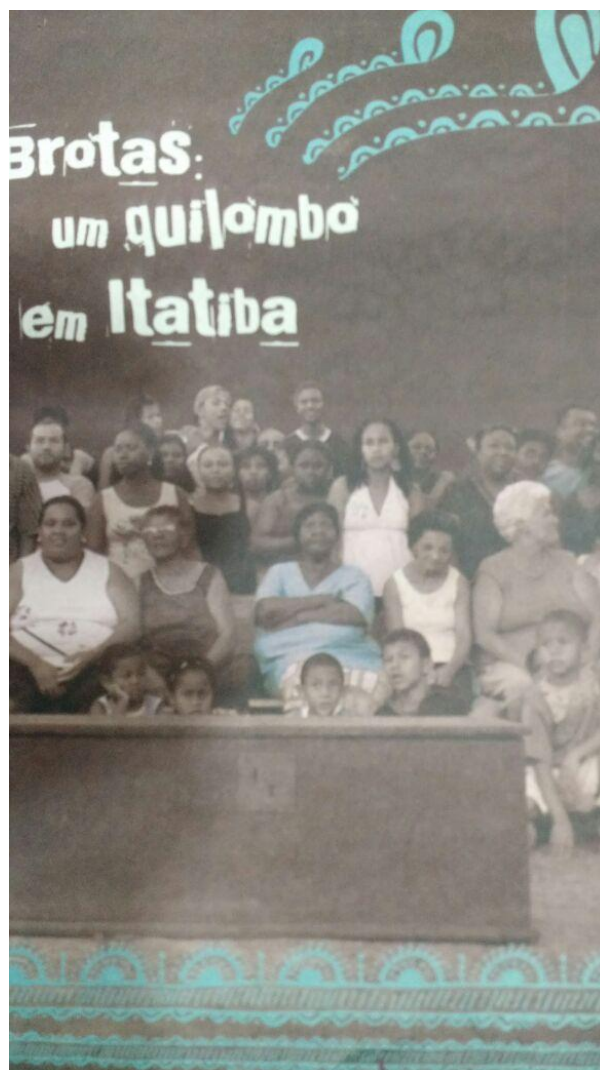
A memória como monumento – o baú – a memória oficial celebrativa – é o elemento mais sagrado do Quilombo – tanto é que ele está grafitado no portão de entrada do Quilombo e mesmo na foto de um livro oficial ele vem em primeiro plano.



(Baú utilizado para guardar o dinheiro que comprou o sítio)



(O baú grafitado no portão de entrada (detalhe para a placa de madeira que traz o nome antigo do sítio das Brotas que faz referência a sua compra)



(Material didático preparado para a Rede Municipal de Educação de Itatiba (SP). Na capa do livro uma foto com as famílias quilombolas e tendo em primeiro plano o baú)

O baú é a representação material do Quilombo. Diz Durkheim: “Ora, esse caráter sagrado só lhe pode provir de uma causa: é que ele representa materialmente o totem” (DURKHEIM, 2003, p. 119).

O baú “(...) Portanto, ele não é outra coisa senão uma imagem – e imagem temporária – do totem; conseqüentemente, é sob esse aspecto, e sob esse aspecto apenas, que desempenha um papel religioso” (DURKHEIM, 2003, p. 119).

As histórias da compra do sítio são contadas pelos mais velhos. Quando entramos na casa da Tia Lula para fotografia Ana Maria disse: “Olha esse é o baú de toda história!”.

Graças a uma rede de relações Isaac e Emília conseguem ir morar no sítio das Brotas e a partir de um acordo com o proprietário das terras, trabalharam e juntaram dinheiro para comprar o sítio.

Tia Aninha diz que foi difícil para comprar essas terras. O pai (de Amélia) trabalhava na roça o dia inteiro. Tinham apenas um par de roupas, e quando chovia na roça, ficavam molhados sem ter outra roupa para vestir, e o pai Isaac dizia prá sua avó Amélia:

“Tenha paciência, minha filha, Isso daí prá nós pagar o lugar prá gente morar. Pra pertencer pra tudo mundo. Pra tudo que tiver meu sangue ter um lugar pra morar”.

Nada é mais sagrado do que o Quilombo (a aldeia, a união, o acampamento, poderia crescer o sítio, mas todos remetem a idéia da residência familiar)

Concluimos que a religião na perspectiva do sistema totêmico durkheiminiano é o Quilombo.

Estão unidos por laços familiares através da tradição oral contam as histórias da compra do sítio pelos antepassados. Possui nome e emblema e o seu significado está relacionado com aldeia, união, acampamento, lugar pra morar, enfim, residência familiar.

Quanto sua marca totêmica é a própria tradição oral que também se demonstra como saberes (fazer) e memória. O baú é a memória oficial celebrativa e também a representação material do quilombo e sob esse aspecto desempenha um papel religioso.

Religioso aqui na perspectiva de Durkheim como aquilo que re-liga os indivíduos a uma vivência eminentemente social e não necessariamente religiosa, explica: “Quanto à maneira como se adquire o nome totêmico, ela diz respeito antes ao recrutamento e à organização do clã do que à religião; portanto, tem mais a ver com a sociologia da família do que com a sociologia religiosa”. (DURKHEIM, 2003, p. 100).

Uma pergunta a fazer é a respeito do que seja profano em relação ao totem (sagrado) que é o Quilombo? Profano é o que o Quilombo mantém à distância para não lesar gravemente a coletividade e os indivíduos.

Outra pergunta é como podemos compreender a presença das diversas denominações religiosas dentro do quilombo? Reconhecemos que não são elas as promotoras de comunhão e sim o próprio ser quilombo e quilombola, mas como elas se relacionam com o totem?

Durkheim ao analisar as tribos australianas além de reconhecer as três regras “(...) dos totens de clãs, há os totens de fratrias que, sem diferirem em natureza dos primeiros, devem, no entanto ser distinguido deles”. (DURKHEIM, 2003, p. 101)

É nesta situação que observamos os quilombolas evangélicos (eles são uma espécie de fratria) isto é, “um grupo de clãs unidos entre si por laços particulares de fraternidade”. (DURKHEIM, 2003, p. 102).

#### **3.3.1.2. A fratria durkheiminiana e a Congregação Brotas**

O quilombo poderíamos dizer têm até três fratrias, a fratria umbandista, a fratria católica e a fratria pentecostal. Entretanto não podemos afirmar que as famílias quilombolas umbandistas e quilombolas católicas cheguem a se considerar uma fratria, pois não se constituíram como clã.

Quando Durkheim está analisando a tribo australiana ele observa

Ora, em quase todos os casos em que as fratrias têm um nome cujo sentido pôde ser estabelecido, esse nome é o de um animal; trata-se portanto, ao que tudo indica, de um totem. (...) Assim, entre os Gournditch-Mara (Victoria), uma das fratrias chama-se Krokitch e a outra Kaputch: a primeira palavra significa cacatua-branca, a segunda cacatua-preta. (...) Vê-se, assim, na fratria, um antigo clã que teria se desmembrado; os clãs atuais seriam o produto desse desmembramento: e a solidariedade que os une, em certas tribos, as fratrias parecem não ter mais nomes determinados; noutras, em que esses nomes existem, seu sentido não é mais conhecido sequer pelos indígenas. Mas nisso não há nada que possa surpreender. (DURKHEIM, 2003, p. 102).

Em relação às fratrias umbandista e católica, podemos afirmar, a fratria pentecostal torna-se um clã dentro do próprio Quilombo. A Congregação Brotas o novo clã dentro do Quilombo passou ao primeiro plano em relação à fratria umbandista e católica. Assim diz Durkheim:

As fratrias são certamente uma instituição primitiva, pois em toda parte estão em via de regressão: os clãs, oriundos delas, passaram ao primeiro plano. Portanto, é natural que os nomes que levavam tenham pouco a pouco se apagado das memórias, ou que tenham deixado de ser compreendidos, pois deviam pertencer a uma língua muito arcaica não mais em uso. (...) Entre o totem da fratria e os totens dos clãs, há como uma relação de subordinação. Com efeito, cada clã, em princípio, pertence a uma fratria e a uma só; é muito excepcional que tenha representantes noutra fratria. (...) A regra, portanto, é que as duas fratrias não se misturem; conseqüentemente, a esfera dos totens que um indivíduo pode ter é predeterminada pela fratria a que ele pertence. Dito de outro modo, o totem da fratria é como um gênero do qual os totens dos clãs são espécies. (DURKHEIM, 2003, p. 102-103).

É o que observamos em relação ao que ocorre no Quilombo. As fratrias umbandista e católica são uma instituição primitiva em via de regressão, enquanto que a fratria pentecostal passa ao primeiro plano como um clã.

O mundo simbólico e lingüístico que traziam enquanto fratrias vão sendo apagados e ou mesmo deixam de ser compreendidos é o que ocorre com o clã pentecostal em relação à umbanda não reconhecem mais esta linguagem própria provinda desta cultura dos orixás e ao catolicismo enquanto a religiosidade popular demonstrada na devoção aos santos.

A relação de subordinação se faz notar quando o clã pentecostal através do evangelismo quer “converter” todo Quilombo. Na cultura pentecostal aceitar Jesus como único Senhor é não considerar as outras divindades.

Os quilombolas pentecostais não se misturam com os quilombolas umbandistas e católicos. No Quilombo o Senhor Jesus predomina como totem do clã pentecostal sobre os orixás dos umbandistas e os santos dos católicos.

A fratria católica é a mais primitiva dentro do Quilombo e atualmente ela é simplesmente uma memória contada na tradição oral e sem nenhuma relação maior com os quilombolas. Como podemos ler nas narrativas recolhidas:

“Comemoravam muitos dias de festas. A festa de casamento começa uma semana antes. Doce feito caseiro. Tinha almoço, matavam galinha. Na festa de São Gonçalo matavam porco”.

“Quando Pedro Lima tocou um samba de bumbo tinha muita gente. Todo dia 12 de maio fazíamos o samba na Igreja do Rosário (São Benedito). Colocavam as crianças pequenas na porta do Rosário e elas dançavam na festa de São Benedito. E no dia 13 de maio São Benedito saía de branco na procissão, depois da quermesse tinha o jongo”.

Sem contar que o catolicismo está relacionado à umbanda pelo seu caráter sincrético. Embora sete famílias tenham afirmado ser católicas somente uma resposta no questionário oferece alguma informação: “eu sou católica não praticante”.

O perfil do catolicismo que encontramos no Quilombo são de conversões à pentecostal e a umbanda, mas nenhuma a católica, como lemos nas respostas: “eu era católico eu hoje frequento a igreja evangélica”, “era católica agora sou cristã” e ainda lemos num depoimento maior:

“Sou espírita, já fui católica mas acabei me decepcionando, fiquei alguns anos afastada de qualquer religião mas acabei optando pela Igreja Universal no qual fiquei por 03 anos sendo do grupo de jovens e de evangelização. Desde muito cedo eu já freqüentava o espiritismo uma vez que minha mãe era “filha de Santa” de “Tia Lula” que era a “patriarca do quilombo”, por todos à respeitarem, depois me afastei, conheci outras fontes mas acabei agora retornando ao espiritismo”.

O clã pentecostal, e aqui podemos aplicar Durkheim ao que estamos afirmando “o grosso do clã está inteiramente compreendido numa das duas metades da tribo; apenas uma minoria encontra-se do outro lado”. (DURKHEIM, 2003, p. 103).

Pensando a partir do caráter sincrético estabelecido entre catolicismo e umbanda falamos de Orixás. O sincretismo<sup>15</sup> foi um modo que o negro encontrou para poder cultuar suas divindades no período da escravidão, onde a religião majoritária era a católica.

Dentro da perspectiva durkheimiana do sagrado e profano, na perspectiva do clã pentecostal, então umbandistas e católicos são profanos, pois em relação ao totem sagrado Senhor Jesus os Orixás são o profano.

Na leitura pentecostal esse profano é entendido como “idolatria”. Tanto é que rezar para imagens é estar fazendo idolatria. Utiliza uma leitura bíblica

---

<sup>15</sup> Sincretismo é a fusão de diversas doutrinas e ou crenças. Etimologicamente a palavra se originou a partir do grego sygkretismós, que significa “reunião das ilhas de Creta contra um adversário comum”, que por sua vez foi traduzido para o francês syncrétisme, dando origem, consequentemente, à variante na língua portuguesa. No Brasil, por exemplo, o sincretismo religioso nasce desde a chegada dos primeiros colonizadores portugueses e se intensifica com a presença dos escravos africanos, que em contato com a população nativa do Brasil disseminou os seus costumes, rituais e tradições.

para dizer que o Senhor proibiu fazer qualquer tipo de escultura e só Ele deve ser servido.

Este texto encontra-se no livro do Deuteronômio, no Capítulo 5, versículos de 06-10:

Eu sou Iahweh teu Deus, aquele que te fez sair da terra do Egito, da casa da escravidão. Não terás outros deuses diante de mim. Não farás para ti imagem esculpida de nada que assemelhe ao que existe lá em cima no céu, ou cá embaixo na terra, ou nas águas que estão debaixo da terra. Não te prostrarás diante desses deuses nem os servirás, porque eu Iahweh teu Deus, sou um Deus ciumento, que puno a iniquidade dos pais sobre os filhos, até a terceira e a quarta geração dos que me odeiam, mas também ajo com amor até a milésima geração para com aqueles que me amam e guardam os meus mandamentos. (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2013).

Nas narrativas descritas a respeito do processo de conversão dos quilombolas antes umbandistas e católicos é perceptível a identificação com o totem e o sagrado (Senhor Jesus) em oposição ao profano (Orixás). Retomamos aqui falas de Daniela a respeito de sua mãe:

“Ela é batalhadora, guerreira e acima de tudo com a certeza que existia um Deus misericordioso (é assim que ela diz). “Ana sem entendimento busca ajuda e coisas que não são da vontade de Deus, por isso nunca obteve resposta e ajuda já que estátua não ouve, não fala e não anda”.

A demonização também pode ser compreendida a partir desta perspectiva da oposição entre sagrado e profano, por isso, a conversão de Tia Lula é entendida como a vitória da luz sobre as trevas, do Senhor Jesus sobre os Orixás, como lemos: “O pastor deu o vinho (representação do sangue de

Jesus) ela bebeu e comeu o pão (representação do corpo de Jesus). O cabelo, o pelo do corpo arrepiou foi uma luta espiritual muito grande.

Durkheim ainda analisa outra categoria de classe, “que não deixa de ter uma certa individualidade: as classes matrimoniais”. (DURKHEIM, 2003, p. 103).

Nas classes matrimoniais formadas “(...) Em cada fratria, cada geração pertence a uma outra classe que não a da geração imediatamente anterior”. É o que faz percebermos que haja no Quilombo membros das novas gerações voltando a fratria primitiva umbandista, e outros assumindo o clã dos pais no pentecostalismo.

Outra consideração a inferir diz respeito aos animais utilizados para o sacrifício nos rituais umbandistas, eles “serviam primitivamente de totens para clãs que teriam desaparecido, enquanto as classes matrimoniais se mantiveram”. (DURKHEIM, 2003, p 105).

O que observamos em relação a assumir a perspectiva da cultura negra como manter a tradição oral através dos cantos, danças, histórias contadas pelos mais velhos e a umbanda (afro-brasileira) diz Durkheim:

Com efeito, é certo que estas têm às vezes uma força de resistência que os clãs não possuem. Em consequência, as interdições, destituídas de seus suportes primitivos, teriam se generalizado na extensão de cada classe, uma vez que não havia mais outros agrupamentos aos quais se pudessem associar. Mas, se essa regulamentação nasceu do totemismo, percebe-se que não representa mais que uma forma enfraquecida e desnaturada dele. (DURKHEIM, 2003, p. 105)

Embora seja uma força de resistência, o clã enfraquece e mesmo desnaturaliza o que era primitivo, pois o clã pentecostal ao se acharem “fortemente enraizados num território, portanto mais capazes de resistir às forças dispersivas que os assaltavam”. (DURKHEIM, 2003, p. 106).

A comunidade quilombola possui um sentimento demasiado vivo de sua unidade para permanecer inconsciente de si mesma, pois através dessa divisão, o clã pentecostal “corresponde a um estado sempre atual dos costumes e marca profundamente a vida. A distância moral que separa os clãs é pouca coisa comparada à que separa as fratrias”. (DURKHEIM, 2003, p. 107).

Diante do que foi exposto podemos reconhecer que o elo promotor de comunhão no Quilombo é o próprio quilombo e que em relação às fratrias existentes, o clã pentecostal formado por laços particulares de fraternidade, estabelece uma relação de subordinação com as fratrias umbandista e católica que são primitivas.

Em relação à análise oferecida, muitas vezes, pode parecer que o totem não é o Quilombo e sim o Senhor Jesus, entretanto, não nos preocupamos com esta leitura religiosa, pois nossa intenção, como ensina Durkheim é compreender antes uma sociologia da família, ou a dinâmica social que implica o Quilombo a partir destes referenciais.

Esta análise colabora também para a perspectiva da resistência que dissemos encontrar na periferia e também no pentecostalismo.

O clã pentecostal se fortalece no território e por isso mesmo resistem mais sem maiores dispersão das próprias forças e com uma moral que aproxima da vida moderna urbana marcando profundamente suas vidas como quilombolas urbanos pentecostais periféricos na periferia.

### **3.4. Tornar-se negro quilombola periférico**

Como analisamos o Quilombo Brotas está na periferia, lugar da pobreza e violência, da exclusão e fragilidade, mas também da cultura e resistência, da potência e possibilidade.

Tornar-se negro é vencer inúmeros obstáculos entre eles enfrentar a luta cotidiana contra o preconceito. Entretanto a partir da periferia, o ser periférico reconhece uma capacidade de resistir como força e potência que o faz sobreviver diante da realidade de miséria e violência e mesmo descarte por uma sociedade alicerçada numa cultura do medo e na busca pela felicidade em bens de consumo.

A periferia é global e hoje consegue atravessar os centros por meio da cultura de redes. A cultura produzida na periferia é expressão da resistência contra o mercado que procura cooptar sua força.

Resistir é lutar contra essa condição ambivalente da sua potencialidade. Neste sentido os quilombolas procuram também tornar global o Quilombo Brotas através da presença junto à cultura das redes.

Muitos quilombolas estão inseridos nas redes sociais com facebook, o próprio Quilombo procura hospedar em diversos sites notícias e comunicar as atividades a serem realizadas.

Através da imprensa e meios de comunicação social tem livros produzidos. Os jovens do Quilombo escutam canções, músicas que são próprias da cultura da periferia.

O ser periférico é um “modus vivendi” dos pobres e negros que foram marginalizados. O ser quilombola na realidade urbana encontra essa ressignificação também nos movimentos sociais.

Ser negro é ser quilombola e periférico, no caso do Quilombo Brotas, pentecostal e comprometido junto ao Movimento Negro. Lutar contra o Racismo que nas falas aparece como “preconceito” é o modo legal de garantir os direitos sociais, acesso como à educação e saúde.

O pentecostalismo no Quilombo Brotas reuniu várias famílias na luta contra o preconceito racial sendo o grupo mais unido e são os que mais se empenham quanto a serem quilombolas.

São estas famílias que participam das reuniões e mesmo estão junto aos movimentos sociais de outras comunidades quilombolas. Este compromisso se fez notar, sobretudo, quando do período (até 2016 aproximadamente) a diretoria do Quilombo era pentecostal.

A atual diretoria não assume ser de alguma religião em específico, mas quis apoiar a umbanda como resgate da cultura afro-brasileira. Entretanto, mesmo que não seja perceptível, a questão cultural no que diz respeito a moral

oferecida pela umbanda causa um desconforto a uma maioria de moral pentecostal.

No Quilombo Brotas faz-se importante encontrar pontos comuns para garantir a tradição oral. Por exemplo, fazer memória celebrativa da compra do sítio. Celebrar a titulação do território quilombola.

Valorizar espaços que podem ser oferecidos para se transmitir as novas gerações às histórias dos antepassados. O respeito ao outro é fundamental, na perspectiva de diálogo.

Muitas iniciativas podem ser assumidas por um todo pelo Quilombo desde que haja conversação. Ao invés de dispersar as forças, podem unir-se mais em torno do empenho em lutar pelo território.

Comidas típicas, danças típicas, e outros espaços e atividades podem e devem ocorrer desde que acordadas em assembléia. Uma vez que o Quilombo é uma titulação oferecida pelo Estado está sujeito às exigências governamentais para que possam ser reconhecidos legalmente.

Fundamental é lutar pela liberdade de cada dia. Resistir é usar da potencialidade para criar novas frentes de diálogo com outras instituições sociais que possam somar-se a luta quilombola.

Lutar para tornar-se negro quilombola periférico enfrentando o combate com o branqueamento que se mostra como um mito da democracia racial expresso através do racismo que no Brasil é negado e que se afirma toda vez que o negro é inferiorizado, desqualificado, ferido na sua dignidade e posto à margem por causa de sua cor.

Quando ouvimos, por exemplo, de uma autoridade política: “Lá (Quilombo) já tem água e luz, agora só falta eles pedirem o asfalto. Daí eles não serão mais quilombolas!”

O asfalto não é compreendido aí como um direito de todo cidadão a ter condições melhores, e sim um luxo para os quilombolas, pois se eles já ganharam a terra e não pagam impostos não devem ter direito ao asfalto.

E desta forma, o racismo vai se afirmando como preconceito contra os quilombolas e a população negra. Negar o asfalto porque não pagam o imposto é não reconhecer o valor deles enquanto remanescentes quilombolas.

Esta relação mercadológica com a terra é diferente na comunidade quilombola, embora quando Tia Lula faleceu, foi o que fez ficarem atentos, pois sabiam que poderiam sofrer uma desapropriação por não haver pagado impostos.

Graças a relações com a Elaine do PT e com a ONG Pró-Cidadania eles entraram em contato com o ITESP (Instituto de Terras de São Paulo) que tão logo reconheceu e o governo do Estado ratificou a titulação do território dos remanescentes quilombolas do Brotas.

Portanto, o ser negro quilombola periférico é resistir com sua potencialidade contra o preconceito racial o verdadeiro demônio que precisa ser extirpado em relação ao negro, verdadeira imagem do sagrado.

E em relação ao branco, precisamos reconhecer o que nos diz uma quilombola:

“Branco negreiro” por detrás de um negro existe um branco. (jeito de falar porque Deus fez a gente para andar lado a lado). Sempre tem um branco no meio. Na escola, na escola de samba. O preconceito é do próprio homem, é o próprio homem que faz o preconceito”.

Não por detrás de um negro existe um branco, mas lado a lado, deve caminhar negro e branco, pois o branco está sempre no meio do negro, por outro lado ela não deixa de afirmar que o preconceito vem do próprio homem, mas este homem é o branco.

Em relação ao Quilombo Brotas e finalizando nosso estudo ofereceremos uma contribuição para pensar o pentecostalismo em sua relação com o sagrado e o profano, santificação e demonização, em relação ao racismo no que diz respeito à intolerância religiosa.

#### **3.4.1. Racismo e intolerância religiosa no Quilombo Brotas**

Quando assumimos a perspectiva de falar que há racismo e intolerância religiosa no Quilombo Brotas não estamos aqui fazendo um juízo dos quilombolas, mas descrevendo uma realidade apontada pela pesquisa e por nós analisada através deste estudo.

O racismo é desqualificar e inferiorizar o outro, reconhecendo-se superior. Embora não sejam racistas devido à própria raça, acabam por

alimentar um preconceito racial que se demonstra como intolerância religiosa contra umbandistas e católicos por meio do pentecostalismo.

O último relatório da ONU para a liberdade religiosa ou crença, Heiner Bielefeldt<sup>16</sup>, lembrou que a intolerância religiosa não se origina diretamente das próprias religiões mas nos próprios seres humanos que são os responsáveis pelas interpretações de mente aberta ou intolerantes.

O relatório faz memória da Declaração Universal dos Direitos Humanos que reconhece no artigo 1º Todos os seres humanos nascem livres e iguais em dignidade e em direitos. Dotados de razão e de consciência, devem agir uns para com os outros em espírito de fraternidade.

E em relação ao artigo 2º Todos os seres humanos podem invocar os direitos e as liberdades proclamados na presente Declaração, sem distinção alguma, nomeadamente de raça, cor, sexo, língua, religião, opinião política ou outra, origem nacional ou social, fortuna, nascimento ou outro estatuto. Lemos no relatório:

A liberdade de religião ou crença não só proíbe abusos indevidos da liberdade de uma pessoa ou de um grupo de pessoas; Também proíbe a discriminação - isto é, a negação da igualdade - com base na religião ou crença. Por exemplo, no artigo 2 da Declaração Universal dos Direitos Humanos afirma-se que: "Todos têm direito a todos os direitos e liberdades estabelecidos nesta Declaração, sem distinção de qualquer tipo, como raça, cor, sexo, língua, religião, Origem nacional ou social, propriedade, nascimento ou qualquer outra condição " (ONU, 2016, p. 05).

---

<sup>16</sup> Relator Especial da Organização das Nações Unidas para a Liberdade Religiosa ou Crenças.

“O preconceito é do próprio homem” ouvimos a quilombola dizer e lemos no relatório da ONU. A intolerância é passional, demonstrada no sentimento de ódio e preconceito contra o outro.

A realidade não é feita de luz em oposição às trevas como propõem certas leituras dicotômicas. É marcada pela complexidade, sim-bólico e dia-bólico.

A condição real é relativa e não de plenitude, o que nos obriga a conviver com as imperfeições e as diferenças. E a sermos tolerantes com os que não pensam nem agem como nós.

Fazer coexistir sem confundir esses dois princípios é alimentar a tolerância. Ensina Leonardo Boff a diferença entre tolerância (sim-bólico) e intolerância (dia-bólico).

Tolerância é capacidade de manter, positivamente, a coexistência difícil e tensa dos dois pólos, sabendo que eles se opõem mas que com-põem a mesma e única realidade dinâmica. Impõe-se optar pelo pólo luminoso e manter sob controle o sombrio. O risco permanente é a intolerância. Ela reduz a realidade, pois assume apenas um pólo e nega o outro. Coage a todos a assumir o seu pólo e a anula o outro, como o faz de forma criminosa o Estado Islâmico e Al Qaeda. O fundamentalismo e o dogmatismo tornam absoluta a verdade. O primeiro que fazem é suprimir a liberdade de opinião, o pluralismo e impor o pensamento único. Os atentados como o de Paris têm por base esta intolerância. É imperioso evitar a *tolerância passiva*, aquela de alguém aceitar a existência com o outro não porque o deseja e veja algum valor nisso, mas porque não o consegue evitar. Há que se incentivar a *tolerância ativa* que consiste na coexistência, na atitude de quem positivamente convive com o outro porque tem respeito por ele e consegue ver os valores da diferença e assim pode se enriquecer. A tolerância é antes de mais nada uma exigência ética. Ela representa o direito que cada pessoa possui de ser aquilo que é de continuar a sê-lo. Esse direito foi expresso universalmente na regra de ouro “Não faças ao outro o que não queres que te façam a ti”. Ou formulado positivamente: “Faça ao outro o que queres que te façam a ti”. Esse preceito é óbvio. O núcleo da verdade contido

na tolerância, no fundo, se resume nisso: cada pessoa tem o direito de viver e conviver no planeta Terra. Ela goza do direito de estar aqui com sua diferença específica em termos de visões de mundo, de crenças e de ideologias. Essa é a grande limitação das sociedades européias: a dificuldade de aceitar o outro, seja árabe, muçulmano ou turco e na sociedade brasileira, do afro-descendente, do nordestino e do indígena. As sociedades devem se organizar de tal maneira que todos possam, por direito, se sentir incluídos. Daí nasce a paz, que segundo a Carta da Terra, é “a plenitude criada por relações corretas consigo mesmo, com outras pessoas, com outras culturas, com outras vidas, com a Terra e com o Todo maior da qual somos parte”. (n. 16f). A natureza nos oferece a melhor lição: por mais diversos que sejam os seres, todos convivem, se interconectam e formam a complexidade do real e a esplêndida diversidade da vida. (BOFF, 2015).

O discernimento ético a fazer diz respeito a compreender a importância de empenhar-se numa *tolerância ativa* ao invés de *tolerância passiva*. O desafio é não fixar em apenas um pólo, fechando-se em dogmatismos e fundamentalismos.

A ética que se inscreve é de alteridade, ou melhor, de exterioridade, para retomar Enrique Dussel, pois como vimos durante o trabalho e aqui retoma Leonardo Boff, a Europa sempre teve dificuldade em aceitar o outro.

Embora Levinás tentasse oferecer uma leitura sobre o outro este era outro europeu, pois o “alter” era o judeu massacrado por Hitler, mas ainda assim europeu.

O outro, exterior é o pobre e excluído que na sociedade brasileira compreende-se no negro, o indígena e o nordestino. O princípio do agir humano “fazer ao outro o que gostaria que fizessem a você” é a regra de ouro e o modo como realizar a tolerância.

Atualmente percebe-se todo um empenho e esforço em vista de uma cultura da paz e ecológica enquanto salvaguardar o planeta reconhecendo-o como Casa Comum.

Entretanto segundo o relatório da ONU os próprios governos favorecem a intolerância religiosa ao investir contra grupos religiosos considerando-os inimigos do Estado.

No Brasil a perseguição a religiões afro-brasileiras por pentecostais e católicos. Em alguns lugares terreiros são destruídos como também pais-de-santo e mães-de-santo ameaçados.

No Quilombo há uma tolerância passiva que se demonstra mais como cordialidade por parte dos quilombolas pentecostais. Eles não reconhecem o valor da diferença, pois assume só o seu pólo e o do outro é negado, sua verdade não é respeitada.

Os quilombolas pentecostais são fundamentalistas em relação aos outros grupos. Na perspectiva da tradição oral, somente alguns elementos serão considerados, pois toda uma cultura africana, sobretudo, as que envolvem aspectos do universo simbólico da umbanda/católica agora não significam nada.

O Quilombo embora em sua maioria pentecostais e a minoria por outros grupos devem demonstrar tolerância para com estes.

O desafio para respeitar os pentecostais coloca-se em relação à força que o grupo exerce sobre os outros e pelo caráter de intolerância assumida. A religião tornou-se, portanto, no Quilombo um elemento de conflito.

Compreender a cultura negra a partir da umbanda/católica como expressão da tradição oral tem se tornado cada vez mais desafiador. Com os pentecostais não tem havido diálogo e por isso mesmo os quilombolas umbandistas e simpatizantes estão procurando meios de abrir novos espaços.

Rodas de jongo, a cozinha da Vó Amélia, a festa dos “Amigos do Axé” são iniciativas que expressam uma resistência diante dos pentecostais. O Quilombo Brotas corre risco de ser cooptado pelo branqueamento que vêm através da igreja pentecostal.

Como diz Leonardo Boff “é imperioso evitar a tolerância passiva” e no Quilombo Brotas isto só poderá ocorrer através de outros quilombolas que não sejam pentecostais.

É preciso que um grupo se organize em vista de incentivar uma *tolerância ativa* que favoreça a coexistência capaz de reconhecer o valor da diferença.

Combater o racismo e a intolerância religiosa no Quilombo Brotas não se dará diretamente por meio de uma conscientização a Congregação Brotas de que estão promovendo o que procuram combater, mas através da convocação dos quilombolas para participarem das assembléias para tratarem a respeito do Quilombo.

O princípio do agir humano do amor ao próximo como a ti mesmo, isto é, o não fazer ao outro o que não queiramos que façam a nós encontra nas negociações e mesmo organizações comunitárias em prol do Quilombo um espaço para ocorrer.

Fazer coexistir os diversos grupos em prol do projeto comum que é lutar pelo Quilombo é o fundamental. Embora modernos e periféricos podem ainda atualizar a tradição oral e fazer história continuando a luta pela liberdade e resistindo contra o branqueamento em toda forma de tentativa de cooptar a força quilombola.

O branqueamento precisa ser entendido em dois sentidos: 1) internalização de modos dos brancos e 2) cultura da matriz ou um clareamento visível no fenótipo da cor de pele da população. Antonio Carlos Lopes explica como o branqueamento foi produzido no Brasil:

Políticas de incentivo a imigração de alemães, italianos e espanhóis foram intensas no decorrer do século XIX e XX. Com o branqueamento da nação, pretendia-se atingir uma higienização moral e cultural da sociedade brasileira. Clarear a população para progredir o país passou a ser um projeto de nação defendido no século XIX, mas que avançou pelo século XX. Projeto que envolvia eugeniação e a higienização social enquanto políticas públicas. (PETEAN, 2013).

Em relação ao pentecostalismo é o que acontece. Os modos dos brancos internalizam-se nos quilombolas pentecostais. Acaba ocorrendo como que um processo de homogeneização da cultura onde a cultura tradicional é apagada e ou esquecida em vista da nova cultura e assim a intolerância em relação ao outro é manifestada.

## CONCLUSÃO

Após termos realizado o estudo da análise da construção cultural da religião no Quilombo Brotas, localizado na cidade de Itatiba (SP). Concluimos que é pertinente à Ciência da Religião ampliar suas pesquisas na perspectiva de estudar a totalidade das religiões pesquisadas.

De modo particular, o espectro da Ciência da Religião colabora para que não reduzamos o objeto a ser estudado a partir de um único prisma ou face. O objeto da religião possui múltiplas faces.

E neste sentido assumimos a metodologia de observá-lo a partir de três disciplinas da Ciência da Religião: História, Antropologia e Sociologia. O caráter interdisciplinar favoreceu que a abordagem pudesse ser teórica e com pesquisa de campo.

Do ponto de vista da História utilizamos a documentação que encontramos a respeito do contexto local, especificamente as historiografias oficiais e as perspectivas de uma historiografia advocatória conhecida como a História pelo reverso da História, isto é, a partir da ótica dos negros.

Do ponto de vista da História outra consideração a fazer foi a respeito das origens do Movimento Negro, que no Brasil se considera desde uma perspectiva de ação quilombola que provém do período escravista como também de uma “elite negra” tendo entre seus representantes Luis Gama entre outros.

Compreender os conceitos de raça e racismo foi fundamental para entender que não há discriminação entre os seres humanos enquanto biologicamente pertencemos à mesma raça humana. Entretanto faz-se necessário tal distinção em prol da realidade política, isto é, as desigualdades sociais e raciais existentes.

Quanto à localização geográfica após compreender a sua constituição histórica, entendemos que o bairro onde está localizado o Quilombo, antes sítio das Brotas, ficou isolado diante de bairros de classe média e alta que se formaram entorno.

Reconhecemos que em relação ao bairro Jardim Santa Filomena, considerado perímetro urbano, o Quilombo é periférico geograficamente e existencialmente.

A periferia foi formada com o advento da cidade no período da revolução industrial, chamado de bairros operários, pois abrigavam as pessoas que trabalhavam na fábrica.

Este modelo europeu também é trazido para o Brasil e em relação à cidade, os negros e pobres são colocados à margem formando os cortiços que depois seriam as favelas e hoje a periferia.

Em relação ao Quilombo Brotas foi pertinente assumir essa perspectiva de ser um quilombo urbano na periferia da qual o pentecostalismo é uma expressão.

Para melhor compreender este território a aproximação fazia-se necessário. Assumimos a perspectiva antropológica da etnografia.

Para realizar a pesquisa de campo utilizamos como fundamentação a teoria da descrição densa e etnográfica de Clifford Geertz. Para ele a religião é um sistema cultural que acontece numa espécie de teia de significados.

Iniciamos nossa pesquisa de campo, procurando na perspectiva geertziana estar lá no Quilombo e tendo consciência que não conseguiríamos neutralidade mesmo mantendo as devidas distâncias enquanto estou lá numa relação de maior proximidade.

Além de visitas informais, outras foram para recolher narrativas a respeito das histórias sobre o sítio, a religião e o quilombo hoje. Elaboramos um questionário para as famílias e tivemos acesso a muitas documentações.

Ainda estando em campo pudemos recolher as experiências de pessoas freqüentadoras das religiões umbandista, católica e pentecostal. E participamos de suas atividades religiosas.

Acompanhamos o processo de transição e eleição da nova diretoria no Quilombo. Comparamos as diferenças entre as ações de uma diretoria e de outra e relações com o compromisso quilombola mediada pela influência religiosa.

Particularmente foi interessante estar lá no Quilombo e conhecer outras histórias que não aquelas de conhecimento público. As histórias das conversões ao pentecostalismo e a busca pela umbanda em encontrar espaço novamente no Quilombo.

Consideramos relevante a intenção de refletir a cerca dos riscos da etnografia, pois quem escreve aqui é o antropólogo que foi ao campo e que diante das impressões que teve elabora um cenário da escrita.

Através de discussões antropológicas sobre pós-colonialismo baseando-nos em Homi Bhabha e Mary Louse Pratt e no filósofo latino-americano Enrique Dussel refletimos a perspectiva do desafio de não enquadrar o outro sob as categorias do binômio colonizador/colonizado.

O pensamento científico corre o risco de ser a imposição do olhar imperial e mesmo da Razão totalitária que além de negar o outro, marginaliza, excluindo-o.

A Razão é confrontada pela razão dos outros que surge exterior a todo sistema convidando-nos a verdadeira alteridade. O outro é alguém que se afirma como diferente em seu valor.

Assim a partir desta abertura a alteridade, oferecemos um olhar que fosse menos imperial.

E utilizando dos referenciais sociológicos, primeiramente quisemos demonstrar do ponto de vista macro-social a realidade do que seja a cidade. Zygmunt Bauman contribui para pensar a visão de felicidade que o consumo oferece e ao mesmo tempo o cultivo de uma cultura do medo que é produzida fazendo com que as pessoas se distanciem cada vez mais.

Esta falsa segurança que é insegurança de conviver cria o xenofobismo e divide ainda mais a cidade. Centro e periferia são expressões dessa separação.

Para pensar a cidade em relação à periferia lançamos mão do conceito de potencialidade que tem sido uma tônica nos estudiosos sobre periferia. Uma mudança na forma de olhar a periferia trouxe uma contribuição mais positiva que favorece a política afirmativa da população negra.

O pentecostalismo como cultura da periferia foi outro conceito importantíssimo para compreender o por que do processo de conversão dos quilombolas.

As relações entre pentecostalismo e periferia e pobres e os negros também fazem que o pentecostal seja uma potencialidade também mas gospel, isto é através dele elaboram e manifestam a resistência.

Essa forma de empoderamento do sujeito periférico corre riscos de ser cooptado pelo Mercado.

Depois a contribuição do pensamento de Durkheim foi fundamental para compreender o elo de comunhão no Quilombo. Uma vez que não mais existe uma uniformidade em torno da religião umbandista e católica e a maioria é pentecostal foi preciso identificar onde estava a re-ligação quilombola.

Através da contribuição do pensamento durkheimiano foi possível reconhecer que o próprio quilombo re-liga os quilombolas. O empenho que devem fazer é favor de si mesmos enquanto quilombolas.

Para pensar o ser quilombola nesta perspectiva buscamos entender que ser quilombola é manter a tradição oral e ao mesmo tempo compreender que dentro deste Quilombo uma maioria está numa outra concepção de mundo.

A titulação foi garantida e agora é preciso fortalecer a assembléia. O modo legal do Quilombo funcionar é através de uma diretoria que possui presidência e que organiza reuniões e planeja as atividades.

Promover espaços para que os quilombolas possam estar juntos é um caminho para fortalecerem cada vez mais os laços entre eles. O quilombo não está fora no mundo e por isso mesmo experimenta o processo de secularização.

E neste sentido o quilombo está atrelado ao Estado e as exigências feitas. Em relação aos quilombolas, pertinente é criar um calendário de atividades comuns que tenha sido decidido pela maioria em assembléia.

Participar e envolver os quilombolas nos espaços formativos e encontros que são realizados entre quilombolas e abrir frentes de diálogo com outras instituições sociais.

Considerar a realidade de racismo e intolerância religiosa presente no Quilombo que é favorecido pelos quilombolas pentecostais. Através de uma perspectiva dicotômica da realidade, como analisamos através do pensamento de Leonardo Boff dividem a realidade em duas reduzindo-a e não lidam com sua complexidade.

Ao propormos um caminho ético através de uma cultura da paz que se dá pela tolerância ativa ao invés de uma tolerância passiva, simplesmente, quisemos apontar como possibilidade e ao mesmo tempo uma utopia a ser realizada.

Terminamos nossa discussão a cerca do Quilombo Brotas demonstrando que atualmente, ou melhor, estando lá, o que verificamos em relação à situação religiosa é uma intolerância religiosa e mesmo racismo que ocorre em forma de branqueamento provindo das pentecostais.

Reconhecemos a pertinência deste estudo enquanto contribui para um conhecimento acerca do processo de pentecostalização das comunidades tradicionais e seu empoderamento nas periferias.

Outros estudos nesta perspectiva podem colaborar para uma tentativa de melhor descrição das dinâmicas sociais que atuam sobre essas comunidades.

Em relação ao papel estritamente político e cidadão ao trabalho científico acreditamos que através deste diálogo entre ciência e movimento negro muito se pode fazer em relação a fazer da ciência um instrumento que favoreça o pensar a partir de questões raciais.

Aprofundar as teorias pós-coloniais em estudos etnográficos colaboram para que o campo não seja simplesmente um lugar onde adquirir informações para depois “enquadrar” a experiência do outro em categorias epistemológicas imperiais, isto é, etnocêntrica, eurocêntrica, totalizante, dominadora e mesmo castradora do outro.

Perceber a possibilidade de dialogar com os teóricos clássicos da sociologia como Durkheim e Weber que podem oferecer um arcabouço teórico que ajude na leitura do fenômeno religioso enquanto constituinte da cultura de uma determina sociedade e ou grupo.

Os trabalhos em Ciência da Religião podem ser aprofundados dentro da perspectiva dos direitos humanos e mesmo da ética para que assim possa contribuir para uma reflexão que favoreça uma discussão sobre liberdade religiosa e crenças diante da realidade de intolerância religiosa.

Outra contribuição que os estudiosos em Ciência da Religião podem oferecer é demonstrar o quanto o preconceito racial tem sido produzido dentro das próprias comunidades quilombolas devido ao processo de branqueamento ao assumir uma cultura em detrimento da outra, sendo que a atitude para com a cultura anterior ou primitiva é racista, ou seja, de inferiorização e desqualificação.

Como todo estudo este também tem seus limites. Reconhecemos que a documentação recolhida poderia ter sido ampliada. Os documentos foram satisfatórios para entender a localização histórico-social, geográfica-espacial.

Embora estando lá no Quilombo e procurando descrever minuciosamente o campo, reconhecemos que o trabalho ganharia em maior qualidade caso participasse dos encontros nacionais quilombolas e ou mesmo algumas atividades do Movimento Negro.

Conhecer outras comunidades quilombolas favoreceu a partir de “olhar comparativo” verificar que cada quilombo é único com suas especificidades próprias. Aproximar de pessoas ligadas ao Movimento Negro na Pontifícia Universidade Católica de Campinas contribuiu para um olhar mais politizado a respeito da luta contra o racismo.

Em relação às religiões presentes no Quilombo, aprofundar mais suas teologias e buscar conhecer melhor cada uma delas poderia ter favorecido um entendimento sobre o sistema de pensamento de cada uma delas.

O presente estudo favorece uma contribuição à Ciência da Religião como também ao Movimento Negro pois colabora para uma leitura do que está a acontecer num quilombo urbano que está localizado na região metropolitana de Campinas, interior do Estado de São Paulo.

A partir da tomada de consciência de como o urbano influencia o quilombo a começar pela sua configuração espacial na cidade de Itatiba. As perspectivas de análise em torno a localização periférica que podem favorecer a leitura acerca de outras comunidades quilombolas urbanas.

O trabalho colabora para que o Movimento Negro reconheça a potencialidade e resistência oferecida pelos pentecostais quilombolas, os quais, mais próximos da modernidade e da vida urbana podem verdadeiros parceiros na luta política contra o preconceito racial.

O caráter ambivalente da potencialidade evangélica e mesmo da periferia entendido pelo Movimento Negro pode colaborar para que seja força catalisadora da resistência negra e por outro pensar a possibilidade de uma educação para a liberdade religiosa.

Não pretendemos com este trabalho oferecer soluções, mas apontamos algumas considerações que acreditamos serem necessárias em relação às questões raciais.

Concluimos que o estudo é pertinente ao contribuir com os estudos em Ciência da Religião em seu espectro interdisciplinar favorecendo uma tomada de consciência da situação religiosa no Quilombo Brotas atualmente.

## BIBLIOGRAFIA

### Livros e capítulos de livros

ASSEMBLÉIA GERAL DAS NAÇÕES UNIDAS. *Eliminação de todas as formas de intolerância*. Nova Iorque: ONU, 2016.

BASTIDE, Roger. *O candomblé da Bahia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

BAUMAN, Zygmunt. *Confiança e medo na cidade*. Rio de Janeiro: Zahar, 2009

\_\_\_\_\_. *Medo líquido*. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

BHABHA, Homi. *O local da cultura*. Belo Horizonte: UFMG, 2001.

BÍBLIA DE JERUSÁLEM. São Paulo: Paulus, 2013.

CARNEIRO, Edison. *O Quilombo dos Palmares*. Coleção Raízes. 5. Ed. Rio de Janeiro: Martins Fontes, 2011.

CUNHA, Magali do Nascimento. *A explosão gospel*. Um olhar das ciências humanas sobre o cenário evangélico no Brasil. Rio de Janeiro: Mauad & Instituto Mysterium, 2007.

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

DUSSEL, Enrique. *Filosofia da libertação: crítica a ideologia da exclusão*. 3.ed. São Paulo: Paulus, 2005.

FERNANDES, Florestan. *A integração do negro na sociedade de classes*. 5. Ed. Rio de Janeiro: Globo, 2008.

FOCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

FREYRE, Gilberto. *Casa Grande e Senzala*. Rio de Janeiro: Global, 1992.

FURTADO, Celso. *Formação Econômica do Brasil*. São Paulo: Editora 34, 2007.

GALVÃO, Mariana. *Brotas: um quilombo em Itatiba*. Itatiba: Berto Editora, 2010.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1989.

\_\_\_\_\_. *Nova luz sobre a Antropologia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

\_\_\_\_\_. *Obras e vida. O antropólogo como autor*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2002.

GRESCHAT, Hans-Jurgen. *O que é ciência da religião?* Coleção Repensando a religião. São Paulo: Paulinas, 2012.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. 26. Ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

JUNIOR, Caio Prado. *Formação do Brasil Contemporâneo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*. Coleção Biblioteca de Filosofia Contemporânea. Lisboa: Edições 70, 2008.

MACIEL, Cleber da Silva. *Discriminações raciais*. Negros em Campinas (1888-1921). Coleção tempo e memória. Série Campiniana. Campinas: Editora da Unicamp, 1987.

MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais*. Sociologia do novo pentecostalismo no Brasil. São Paulo: Loyola, 2005.

OLIVEIRA, Marco Davi de. *A religião mais negra do Brasil*. Porque os negros fazem opção pelo pentecostalismo? Viçosa: Ultimato, 2015.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso. *O trabalho do antropólogo*. Brasília: Unb, 1998.

ORTIZ, Fernando. *Contrapunto cubano del tabaco y el azúcar*. Coleção Pensamento cubano. Havana: Editorial de Ciências Sociais, 1983.

PEREIRA, Luiz Carlos Bresser. *Da Política de Elites à democracia de Sociedade Civil. Brasil 500 Anos Futuro, Presente, Passado*. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 2000.

PRANDI, Reginaldo. *Herdeiras do Axé*. São Paulo: Hucitec, 1996.

PRATT, Mary Louse. *Ojos imperials*. Literatura de viajes y transculturación. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2010.

QUEIROZ, Suely Robles Reis. *Escravidão negra em São Paulo*. Coleção Documentos Brasileiros. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio, 1977.

RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro. A formação e o sentido do Brasil*. Rio de Janeiro: Global. 2006.

SANTOS, João Paulo de Farias. *Ações afirmativas e igualdade racial. A contribuição do direito na construção de um Brasil diverso*. São Paulo: Loyola, 2005.

SANTOS, Milton. *Território e sociedade*. São Paulo: Perseu Abramo, 1996.

SCALLI, Patrícia. *Relatório técnico-científico sobre os remanescentes da comunidade de Quilombo Brotas / Itatiba-SP*. São Paulo: ITESP, 2004.

SILVA, Vagner Gonçalves da (Org.). *Intolerância religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*. São Paulo: Edusp, 2007.

STARK, Rodney. *O crescimento do Cristianismo. Um sociólogo reconsidera a história*. São Paulo: Paulinas, 2006.

TILLQUIST, Ylva. *Léxico de origem africana em português e espanhol. Registros lexicográficos de quilombo no Brasil e na região do Prata*. Estocolmo: Stockholms Universitet, 2013.

TOLEDO, Bruno, GALVÃO, Mariana & MUNHOZ, Vanessa (orgs.). *Guardiães da história*. Itatiba: Associação Cultural Quilombo Brotas, 2007.

ZIMMERMAN, Roque. *América Latina o não-ser. Uma abordagem filosófica a partir de Enrique Dussel (1962-1976)*. 2. Ed. Petrópolis: Vozes, 1987.

## Artigos

ANJOS, A. F. dos.; CHAVEIRO, E. F. A periferia urbana em questão. Um estudo socioespacial de sua formação. In: *Boletim Goiano de Geografia*: Goiânia/GO, v 27, n. 2, 2007

AZEVEDO, Raquel de. Genealogia do racismo. *Revista de História*, n. 129-131, ago-dez/93 a ago-dez/94, p.271-321.

BOARETO, José Antonio. Tia Lula trancada a chave. Observação sobre religião no Quilombo “Brotas” em Itatiba-SP. *Revista Ciberteologia*, n. 49, Janeiro/Fevereiro/Março 2015, p. 60-68.

CARVALHO, José Jorge de. O olhar etnográfico e a voz subalterna. *Revista Horizontes Antropológicos*, Belo Horizonte, n. 15, Jul 2001, p. 107-147.

JOLY, Eugênio. Notícia histórica sobre o município de Bethlém de Jundiahy. In: *Almanaque literário paulista*, Itatiba, 1875.

(Org.) O'DWYER, Eliane Cantorino. Introdução – os quilombolas e a prática profissional dos antropólogos. In: *Quilombos e identidade étnica e territorialidade*. Rio de Janeiro: Fundação FGV, 2002, p. 18-19.

VON ZUBEN, Newton Aquiles. Vulnerabilidade e finitude. A ética do cuidado do outro. *Revista de Filosofia Síntese*, Belo Horizonte, n. 125, 2012, p. 433-456.

ZAMORA, Maria Helena Rodrigues. Desigualdade racial, racismo e seus efeitos. *Revista de Psicologia Fractal*, Rio de Janeiro, v. 24, Set/Dez 2012.

## Teses e dissertações

BOARETO, José Antonio. *A onda do momento*. Um estudo sobre a experiência dos jovens adeptos da Bola de Neve Church. 2011. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião). São Paulo. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

D'ANDREA, Tiarajú Pablo. *A formação dos sujeitos periféricos*. Cultura e Política na Periferia. 2013. Tese (Doutoramento em Sociologia). São Paulo. Universidade de São Paulo.

MANZATTI, Marcelo Simon. *Samba paulista*. Do centro cafeeiro a periferia do centro. 2005. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais). São Paulo. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

MATOS, Mariete Gonçalves de Oliveira. *Racismo, discriminação e preconceito na percepção dos moradores do quilombo Brotas*. 2013. Monografia (Trabalho de Conclusão de Curso de Serviço Social). Campinas. Pontifícia Universidade Católica de Campinas.

MIRANDA, Camila de Campos. *O quilombo enquanto patrimônio cultural*. Um estudo sobre as implicações do tombamento do Cafundó. 2008. Monografia. (Trabalho de Conclusão de Curso de Ciências Sociais). Campinas. Pontifícia Universidade Católica de Campinas.

OMENA, Janna Joceli C. de. *Música e cultura gospel*. História, valor, influências e Rock and Roll. 2011. Monografia (Trabalho de Conclusão de Curso de Jornalismo e Crítica Cultural). Recife. Universidade Federal de Pernambuco.

PETEAN, Antonio Carlos Lopes. *O racismo como questão epistemológica*. Uma interpretação do discurso religioso evolucionista da Igreja Universal do Reino de Deus. 2011. Tese (Doutoramento em Ciências e Letras). Araraquara. Universidade Estadual Paulista.

VARGAS, Giane Escobar. *Clubes Sociais Negros: Lugares de Memória, Resistência Negra, Patrimônio e Potencial*. 2010. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais e Humanas). Santa Maria. Universidade Federal de Santa Maria.

## Internet

ABUMANSSUR, Edin Sued. *A conversão ao Pentecostalismo em Comunidades Tradicionais*. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/P.2175-5841.2011v9n22p396>. Acesso em: 23/10/2012.

AMARAL, Sérgio Tibiriçá. *As Comunidades Quilombolas no Brasil*. Disponível em:

<http://intertemas.toledoprudente.edu.br/revista/index.php/ETIC/article/viewFile/1429/1365>. Acesso em: 14/09/2015.

BOFF, Leonardo. *A intolerância no Brasil atual e no mundo*. Disponível em:

<https://leonardoboff.wordpress.com/2015/01/22/a-intolerancia-no-brasil-atual-e-no-mundo/> Acesso em: 14/03/2017.

BOMFIM, Leny Alves. *Trabalho de campo*. Narrativa e produção de conhecimento na pesquisa etnográfica contemporânea: subsídios do campo da saúde. Disponível em:

<http://scielo.br/pdf/csc/vl7n3/v17n3208>. Acesso em: 05/03/2017.

CALDAS, Alcides. *Quilombolas urbanos*. Identidade territorial no bairro da Mata Escura na cidade de Salvador Bahia. Disponível em:

<http://www.revistas.unifacs.br/index.php/sepa/article/viewFile/45/39>. Acesso em: 14/03/2017.

CONSTITUIÇÃO DA REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL DE 1988.

Disponível em:

[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/Constituicao/Constituicao.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao.htm).

Acesso em: 28/02/2016.

COTA, Luiz Gustavo Santos. *Não só “para inglês ver”*. Justiça, escravidão e abolicionismo em Minas Gerais. Disponível em:

<http://www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/rhs/article/view/912/683> Acesso em:

25/05/2015

DECLARAÇÃO UNIVERSAL DOS DIREITOS HUMANOS. Disponível em:  
<http://www.dudh.org.br/wp-content/uploads/2014/12/dudh.pdf>. Acesso em:  
 28/02/2016.

DIEESE. Análise de 2014. Disponível em:  
<https://www.dieese.org.br/analiseped/2014/2014pednegrossao.pdf>). Acesso em:  
 24/05/2015.

FEUSP. *Cultura da periferia ainda tem pouco espaço no conteúdo escolar*.  
 Disponível em:

<http://www.usp.br/aun/exibir.php?id=6922> Acesso em: 14/03/2017.

IANNI, Octávio. *A sociologia de Florestan Fernandes*. Disponível em:

[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0103-40141996000100006](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40141996000100006). Acesso em: 14/03/2017.

ESTATUTO DA IGUALDADE RACIAL. Disponível em:  
[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2007-2010/2010/lei/l12288.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2010/lei/l12288.htm).  
 Acesso em: 28/02/2016.

MACEDO, Iolanda. *Movimento Hip Hop e Educação: Possibilidade de construção de conhecimento*. Disponível em:  
<http://www.unioeste.br/cursos/cascavel/pedagogia/eventos/2008/4/Artigo%2018.pdf>. Acesso em: 14/03/2017.

MATOS, Olgária Chain Feres. *Walter Benjamin*. Sobre o conceito de História.  
 Disponível em: <http://www.dci.ufscar.br/historiaoral/historal.htm> Acesso em:  
 14/03/2017.

NOTÍCIAS UOL. *Mudança na divisão racial do Brasil e reflexo de mais pessoas se assumindo negras.* Disponível em:

<http://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-noticias/2011/05/12/mudanca-na-divisao-racial-do-brasil-e-reflexo-de-mais-pessoas-se-assumindo-negras-diz-ipea.htm>. Acesso em: 25/05/2015

REVISTA FORUM. *Arte da periferia entre o assédio e resistência.* Disponível em:

[www.revistaforum.com.br/digital/especial/artedaperiferiaentreoassedioeresistencia](http://www.revistaforum.com.br/digital/especial/artedaperiferiaentreoassedioeresistencia). Acesso em: 14/03/2017.

SARMENTO, Daniel. *A garantia do direito à posse dos remanescentes quilombolas antes da desapropriação.* Disponível em:

[http://www.mpf.mp.br/atuacao-tematica/ccr6/dados-da-atuacao/grupos-de-trabalho/gt-quilombos/legislacao-1/pareceres/Dr\\_Daniel\\_Sarmento.pdf](http://www.mpf.mp.br/atuacao-tematica/ccr6/dados-da-atuacao/grupos-de-trabalho/gt-quilombos/legislacao-1/pareceres/Dr_Daniel_Sarmento.pdf)

Acesso em: 14/03/2017

SEPPIR. *Política Nacional de Promoção da Igualdade Racial (PNPIR).*

Disponível em: <http://seppir.gov.br/acesso-a-informacao/acoes-e-programas/acoes-afirmativas>. Acesso em: 25/05/2015

SILVA, Antonio Ozaída. *A representação do negro na política brasileira.*

Disponível em: <http://www.espacoacademico.com.br/040/40pol.htm>. Acesso em: 28/02/2016.

SOCIOAMBIENTAL. *Xenofobia..* Disponível em:  
<http://www.socioambiental.org/esp/indiosemilitares/xenofobia.htm>. Acesso em:  
 25/05/2015

SOUZA, Márcia Lúcia Anacleto de & GUSMÃO, Neusa Maria Mendes de.  
*Identidade quilombola e processos educativos presentes num quilombo urbano.*  
 O caso do Quilombo Brotas. Disponível em:  
<https://www.metodista.br/revistas/revistasims/index.php/EL/article/viewFile/2911/2740>. Acesso em: 28/02/2016

## CD

CÉLIA, Alda. *Voar como águia Ao vivo*. MK Music, Manaus, 2001. CD-ROM.

FERNANDINHO. *Geração de Samuel*. Onimusic, Manaus, 2006. CD-ROM.

MONTENEGRO, Oswaldo. *Ao vivo 25 anos*. N. 164424. Warner Music, Manaus, 2004. CD-ROM.

RENASCER PRAISE. *Deus é Fiel Ao vivo*. DM Music, Manaus, 2002. CD-ROM.