

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS  
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA  
ESCOLA DE FORMAÇÃO DE PROFESSORES E HUMANIDADES  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU* EM  
CIÊNCIAS DA RELIGIÃO**

**LILIAN GHISSO ARISTIMUNHO**

**RELIGIÃO E CONSTRUÇÕES IDENTITÁRIAS NO QUILOMBO CHÁCARA DAS  
ROSAS**

GOIÂNIA  
2019

LILIAN GHISSO ARISTIMUNHO

RELIGIÃO E CONSTRUÇÕES IDENTITÁRIAS NO QUILOMBO CHÁCARA DAS  
ROSAS

Dissertação apresentada em cumprimento  
às exigências do Curso de Mestrado do  
Programa de Pós-Graduação *Stricto  
Sensu* em Ciências da Religião da  
Pontifícia Universidade Católica de Goiás.

Orientadora: Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Carolina Teles  
Lemos.

GOIÂNIA

2019

A715r Aristimunho, Lillian Ghisso

Religião e construções identitárias no quilombo Chácara das Rosas / Lillian Ghisso Aristimunho.-- 2019.

161 f.: il.

Texto em português, com resumo em inglês

Dissertação (mestrado) - Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2019

Inclui referências: f. 137-149

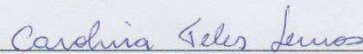
1. Quilombolas. 2. Negros - Identidade racial. 3. Religião e política. I.Lemos, Carolina Teles. II.Pontifícia Universidade Católica de Goiás - Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião - 2019. III. Título.

CDU: Ed. 2007 -- 2-67(043)

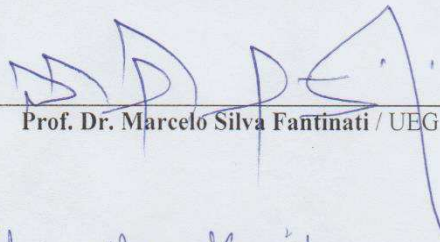
**RELIGIÃO E CONSTRUÇÕES IDENTITÁRIAS NO QUILOMBO  
CHÁCARA DAS ROSAS**

Dissertação de Mestrado do Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião  
da Pontifícia Universidade Católica de Goiás, aprovada em 13 de fevereiro de 2019.

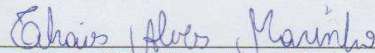
**BANCA EXAMINADORA**



\_\_\_\_\_  
**Profa. Dra. Carolina Teles Lemos / PUC Goiás (Presidente)**



\_\_\_\_\_  
**Prof. Dr. Marcelo Silva Fantinati / UEG**



\_\_\_\_\_  
**Profa. Dra. Thais Alves Marinho / PUC Goiás**

\_\_\_\_\_  
**Prof. Dr. Clóvis Ecco / PUC Goiás (Suplente)**

\_\_\_\_\_  
**Prof. Dr. Humberto de Sousa Fontoura / UEG (Suplente)**

## **AGRADECIMENTOS**

Sou grata ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Goiás pela oportunidade de realizar este trabalho, e que correspondeu a todas as minhas expectativas para a realização desta pesquisa.

À minha família que, mesmo longe, me deu apoio nos momentos difíceis. À minha mãe pela dedicação, e ao meu irmão, que me auxiliaram financeiramente. Ao meu companheiro que esteve comigo em todos os momentos bons e os ruins. Aos colegas de mestrado que troquei experiências acadêmicas e pessoais.

À professora Dr<sup>a</sup>. Irene Dias de Oliveira, do Núcleo Cultura e Sistemas Simbólicos. Ao professor e coordenador do curso Dr. Clóvis Ecco, aos professores Doutores Walmor da Silva, Luiz Antônio Signates, Eduardo Gusmão e à professora doutora Thais Marinho pela ampliação do presente universo de estudo.

À Comunidade Remanescente de Quilombo Chácara das Rosas pela relação estabelecida e pela acolhida à pesquisa.

À minha orientadora, Carolina Teles Lemos, pela possibilidade de ampliação reflexiva do presente objeto de trabalho.

Ao CNPQ, por oferecer condições à execução do trabalho.

“Ninguém pode ser escravo de sua identidade:  
quando surge uma possibilidade de mudança é  
preciso mudar”.

Elliot Gould

## RESUMO

Através de uma breve revisão sobre a emergência da questão quilombola no Brasil, e os avanços das teorias sociais busca-se investigar a conformação da identidade étnica diante do contexto político e religioso no quilombo urbano Chácara das Rosas em Canoas - RS. O estudo privilegia a revisão bibliográfica e pesquisa de campo de natureza antropológica. O texto resulta de investigação qualitativa, na modalidade etnográfica, pois busca compreender os significados atribuídos pelos próprios sujeitos ao seu contexto, a sua cultura, com o objetivo de apreender os significados no tocante do processo de conformação da identidade étnica. Dentro da perspectiva de movimentos sociais contemporâneos, objetivou-se analisar e relacionar política, religião com a trajetória da comunidade enquanto elementos observáveis e importantes para a conformação da identidade étnica. Para tanto, buscou-se analisar qual o sentido cada sujeito atribui a sua religião, e verificar qual afinidade eletiva esse grupo encontrou para afiliar-se ao protestantismo. Para verificar a hipótese de que política, religião são os fatores influenciadores de maior relevância na construção da identidade étnica da Comunidade Remanescente de Quilombo Urbano Chácara das Rosas cada qual a seu modo. Porém, a religião determina as ações sociais dos indivíduos. Na concorrência pelo poder interno entre protestantes e umbandistas, cada indivíduo age, motivado por interesses particulares com base na visão de mundo oferecida pela crença a qual está vinculado. O aumento do número de evangélicos ao longo do tempo acarreta risco à identidade étnica, pois as identidades são moldadas pelos aspectos culturais e religiosos. Nesse sentido, o grupo encontrou na afiliação ao neopentecostalismo meio para atender o seu interesse de classes.

**PALAVRAS-CHAVE:** Quilombolas, Política, Religião, Identidade étnica.

## **ABSTRACT**

Through a brief review on the emergence of the quilombo question in Brazil, and the advances of the social theories, we seek to investigate the conformation of the ethnic identity before the political and religious context in the urban quilombo Chácara das Rosas in Canoas -RS. The study privileged the bibliographical review and field research of an anthropological nature. The text results from qualitative research, in the ethnographic modality, because it seeks to understand the meanings attributed by the subjects themselves to their context, their culture, with the aim of apprehending the meanings regarding the process of conformation of ethnic identity. Within the perspective of contemporary social movements, the objective was to analyze and relate politics, religion and community trajectory, as observable and important elements for the conformation of ethnic identity. In order to do so, we sought to analyze the meaning of each subject ascribed to their religion, and to verify which elective affinity this group found to join Protestantism. To verify the hypothesis that politics, religion are the most important influencing factors in the construction of the ethnic identity of the Quilombo Urban Chácara das Rosas Remaining Community, each in its own way. However, religion determines the social actions of individuals. In competition for internal power between Protestants and Umbandists, each individual act, motivated by interests based on the world view offered by the belief to which it is attached. The increase in the number of evangelicals over time carries the risk of ethnic identity, since identities are shaped by cultural and religious aspects. In this sense the group found in the affiliation to neopentecostalismo means to attend to its interest of classes.

**KEYWORDS:** Quilombolas, Politics, Religion, Ethnic Identity.



## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	15
<b>1 PERSPECTIVAS TEÓRICAS DAS CIÊNCIAS SOCIAIS.....</b>	<b>21</b>
1.1 IDENTIDADE E MOVIMENTOS SOCIAIS.....	23
1.1.1 Identidade e cultura.....	24
1.2 OS MARCADORES DA IDENTIDADE, GRUPOS ÉTNICOS E ETNICIDADE.....	30
1.2.1 Construindo identidades.....	34
1.3 MOVIMENTO SOCIAL QUILOMBOLA CONTEMPORÂNEO.....	38
1.3.1 Os remanescentes de quilombo.....	47
1.4 ANÁLISE DA EMERGÊNCIA DA QUESTÃO QUILOMBOLA NO BRASIL.....	55
<b>2 COMUNIDADE REMANESCENTE DE QUILOMBO URBANO CHÁCARA DAS ROSAS.....</b>	<b>59</b>
2.1 CHÁCARA DAS ROSAS E A CIDADE DE CANOAS - RS.....	60
2.1.1 História da Chácara das Rosas.....	65
2.2 AS QUESTÕES ÉTNICO-RACIAIS.....	73
2.2.1 O racismo.....	76
2.3 A TRADIÇÃO GAÚCHA, RACISMO E PRECONCEITO.....	79
2.3.1 A intolerância religiosa.....	83
2.4. A IDENTIFICAÇÃO POSITIVA DO NEGRO ASSUSTA OS BRANCOS E PROVOCA VIOLÊNCIA.....	86
<b>3 RELAÇÕES SOCIAIS E A RELIGIÃO NO QUILOMBO.....</b>	<b>90</b>
3.1 RELAÇÕES COMUNITÁRIAS.....	90
3.1.2 Relações sociais na comunidade negra.....	94
3.2 A RELIGIÃO E A SOCIEDADE.....	96

3.2.1 Campo religioso.....	99
3.3 AS MUDANÇAS NO CAMPO RELIGIOSO E A IMBRICAÇÃO SÓCIOECONÔMICA.....	112
3.4 FORMAS E ORIGENS DA CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE.....	124
3.4.1 Pensando as identidades no contexto Chácara das Rosas.....	127
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	132
REFERÊNCIAS.....	137
ANEXOS.....	150

## LISTA DE ABREVIações

ABA: Associação Brasileira de Antropologia

ADIN: Ação Direta de Inconstitucionalidade

AGU: Advocacia Geral da União

ANCARQ: Articulação Nacional Provisória das Comunidades Quilombolas

CEB: Comunidades Eclesiais de Base

CECAN: Centro de Cultura e Arte Negra

CF: Constituição Federal

CODENE: Conselho Estadual de Participação e Desenvolvimento da Comunidade Negra

CPDCN: Conselho de Participação de Desenvolvimento da Comunidade Negra

DEM: Democratas

FAURGS: Fundação de Apoio da Universidade Federal do Rio Grande do Sul

FCP: Fundação Cultural Palmares

FENAPO: Frente Negra de Ação Política de Oposição

FNB: Frente Negra Brasileira

FNP: Frente Negra Pelotense

GSI: Gabinete de Segurança Institucional

IACOREQ: Instituto de Assessoria as Comunidades Remanescentes de Quilombo

IBAMA: Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e Recursos Naturais

IBGE: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

INCRA: Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária

IPHAN: Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional

ITERPA: Instituto de Terras do Estado do Pará

MMA: Ministério da Defesa e do meio Ambiente

MME: Ministério de Minas e Energia

MNU: Movimento Negro Unificado

MNUDCR: Movimento Negro Unificado contra a Discriminação Racial

NACI: Núcleo de Antropologia e Cidadania

PDT: Partido Democrático Trabalhista

PIB: Produto Interno Bruto

PMDB: Partido do Movimento Democrático no Brasil

PSDB: Partido Socialista Democrático Brasileiro

PSL: Partido Social Liberal

PT: Partido dos trabalhadores

REFSAP: Refinaria Augusto Pasqualini

RTID: Relatório Técnico de Identificação e Delimitação

SEPRIR: Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial

TEB: Tradução Ecumênica da Bíblia

TPP: Teoria dos Processos Políticos

TEN: Teatro Experimental do Negro

UNICAMP: Universidade Estadual de Campinas

UFRGS: Universidade Federal do Rio Grande do Sul

## LISTA DE GRÁFICOS

GRÁFICO 1 – Expressões religiosas encontradas na Comunidade Remanescente de Quilombo Urbano Chácara das Rosas em 2018.....	105
GRÁFICO 2 - Expressões religiosas encontradas na Comunidade Remanescente de Quilombo Urbano Chácara das Rosas em 2011.....	105
GRÁFICO 3 – Crenças dos membros da comunidade.....	107
GRÁFICO 4 - O que os indivíduos acreditam que pode afetar em suas vidas.....	108
GRÁFICO 5 - Expressões religiosas encontradas na comunidade chácara das Rosas, comparativo entre 2011 e 2018.....	119

## LISTA DE IMAGENS

IMAGEM 1 - Mapeamento das terras do Major Vicente Ferrer da Silva Freire.....	60
IMAGEM 2 - Início da ocupação 1974 até 1930.....	62
IMAGEM 3 – Ocupação de Canoas entre os anos de 1980 a 1990.....	63
IMAGEM 4 - Ocupação de Canoas entre os anos 2000 e 2010.....	64
IMAGEM 5 - Mapeamento dos bairros de Canoas.....	64
IMAGEM 6 - Entrada da Chácara das Rosas pela rua Duque de Caxias antes do reconhecimento.....	66
IMAGEM 7- Entrada da Chácara das Rosas a partir da Rua Dona Rafaela, com prédio em construção ao lado.....	67
IMAGEM 8 - Localização da Chácara das Rosas e a urbanização ao seu redor.....	67
IMAGEM 9 – Chácara das Rosas 2015.....	69
IMAGEM 10 – Embate entre ativistas e religiosos.....	85
IMAGEM 11 - Paróquia Nossa Senhora do Rosário – Canoas -2006.....	97

## LISTA DE QUADROS

QUADRO 1 - Comunidades quilombolas com processos abertos e situação de etapa no INCRA/2018.....	71
QUADRO 2 - Genealogia da primeira geração.....	90

## ANEXOS

ANEXO 1 - Quadro dos Principais projetos que ameaçam os povos originários e tradicionais.....	150
ANEXO 2 - Lenda do Negrinho do Pastoreio.....	151
ANEXO 3 - Questionário semiestruturado.....	152
ANEXO 4 - Entrevista aberta.....	157
ANEXO 5 - Parecer Consubstanciado do comitê de ética.....	159



## INTRODUÇÃO

A presente dissertação estuda a religião e as construções identitárias no quilombo Chácara das Rosas, localizado no Município de Canoas pertencente à mesorregião Metropolitana de Porto Alegre no estado do Rio Grande do Sul. O quilombo Chácara das Rosas tem como aspecto peculiar o fato de sua população ser constituída por afrodescendentes, enquanto a circunvizinhança é majoritariamente branca descendentes de europeus.

Na contemporaneidade, a questão da construção das identidades tem sido entendida como um processo flexível e dinâmico onde o indivíduo e os grupos recebem diversas influências de diferentes contextos e acabam desenvolvendo múltiplas pertenças coexistentes entre si. Essas inúmeras possibilidades decorrem do processo de mundialização em que os sujeitos são impelidos a negociar estilos de vida para construir sua identidade. O processo de construção identitária tem acontecido pela junção de identidades herdadas e da elaboração de novos projetos identitários.

De forma geral, os interesses entre o indivíduo e o grupo podem ser divergentes. As estratégias de construção de identidade são capazes de mobilizar características individuais e do grupo de pertença para um ajustamento social. Sua função é reestruturar e articular os aspectos da identidade ditados pelo contexto e desejados pelo indivíduo ou pelo grupo.

Ao elaborar questões sobre a construção da identidade de um grupo remanescente de quilombo, foi preciso levar em conta seu envolvimento sociopolítico, histórico e cultural. Dentro desse contexto, foram considerados os fatores: o assumir-se negro, a identidade étnica, histórica e cultural construída em meio a conflitos (relações de poder e dominação). Os apelos simbólicos criados com a matriz cultural africana tornaram-se ponto de referência para a resistência, para a vida e para uma postura política, muito além do estigma da cor. No caso da comunidade estudada, assumir a negritude tem importância essencial, já que todos autodenominam-se negros e remanescentes de quilombo.

A questão dos quilombos está presente no cenário brasileiro desde o Período Colonial. Está intimamente ligada à chegada e à história do negro no Brasil. Embora tenha sido esquecida após a abolição da escravatura (1888), ressurgiu na contemporaneidade, graças à abertura política e a redemocratização do país, dentre outros fatores.

Na Assembleia Nacional Constituinte (1987-1988), o tema foi debatido como item de um grande projeto de reforma social (OLIVEIRA, 2010). Tal processo foi marcado pela ampla participação da sociedade civil que poderiam apresentar emendas populares à Constituinte. A ideia central da chamada “Constituição Cidadã” era garantir o acesso a direitos fundamentais para toda a população brasileira.

A proteção constitucional que os grupos etnicamente diferenciados adquiriram a partir da promulgação da Constituição Federal de 1988, se deu por um processo de luta que é legítimo num Estado Democrático de Direito. Luta esta levada adiante pelos movimentos sociais, especialmente o Movimento Negro, que implementaram elementos do sujeito constitucional.

Mas os dispositivos legais que tratam da regularização dos territórios quilombolas foram construídos circundando a memória coletiva dos grupos negros rurais no Brasil, na expectativa da constatação de elementos diacríticos de caráter cultural e religioso pelas perspectivas de agências governamentais e não-governamentais. Além disso, os construtos ideológicos foram fortalecidos pela presença de antropólogos, grupos militantes, entidades políticas e religiosas, e Organizações Não Governamentais (ONG's) interessados em garantir a posse do território aos quilombolas.

Esses novos sujeitos políticos das comunidades quilombolas se apropriaram destes discursos com base na cultura afro-brasileira para reativar, reforçar ou construir símbolos culturais condizentes para atender às exigências do Estado para então serem reconhecidos como remanescente de quilombo. Ou seja, para atender as necessidades do reconhecimento muitas vezes acataram propósitos que não condiziam com suas crenças e práticas sociais. Isso mostra o desinteresse do Estado e sua incapacidade de interpretar a partir das necessidades e interesses dos grupos quilombolas.

Em meio a essas adaptações e modificações internas desses grupos, de acordo com Velho (2008), nesse caso é possível o aparecimento dos conflitos, em maior ou menor intensidade, pois os sujeitos elaboram projetos individuais em diferentes esferas sociais. Ainda para o mesmo autor, tais projetos individuais se cruzam continuamente com os projetos coletivos. Os conflitos decorrentes desse cruzamento acontecem com maior ou menor intensidade a depender a coesão do grupo.

Em relação à cultura (política, religião, ideologia, etc.), uma seleção dentro do conjunto de símbolos que ela carrega, "em função da experiência, necessidade ou estratégias particulares", dito de outra forma, dentro desse grupo que em primeira vista parece ser homogêneo, pela questão da etnia e de posição socioeconômica semelhante, existem "descontinuidades em termos de *ethos*<sup>1</sup> e visão de mundo<sup>2</sup>" (VELHO, 2008, p.41).

Isso significa que, embora todos sejam negros e quilombolas, nem todos são praticantes de uma religião afro-brasileira ou exploram sua ligação com as Africanidades por meio dela. Portanto, diante das mudanças ocorridas no cenário religioso brasileiro que tem se mostrado cada vez mais dinâmico, frente às transformações da globalização<sup>3</sup> com a ascendência do protestantismo pentecostal e neopentecostal, não é possível descartar o impacto desses fatores nessas comunidades.

Atualmente, a inserção das tradições pentecostais e neopentecostais têm influenciado na dinâmica interna de grupos quilombolas (ABIB & NASCIMENTO, 2016). Para os autores, esse fato é um dos motivos que tem levado ao declínio das religiões afro-brasileiras dentro dessas comunidades fazendo com que seus fiéis migrem para essas novas religiões. Essas mudanças merecem uma investigação detalhada quanto aos efeitos sobre a construção das identidades.

---

<sup>1</sup> *Ethos*: aspectos morais e estéticos de determinada cultura; resumo dos elementos valorativos (GEERTZ, 1978).

<sup>2</sup> Visão de mundo: aspectos cognitivos e existenciais que formam um quadro das coisas de como são na realidade, por exemplo, seu conceito de natureza, de si mesmo e da sociedade (GEERTZ, 1978).

<sup>3</sup> Cabe a diferenciação entre mundialização e globalização, esclarecendo assim nossa utilização do termo [...] mundialização um fenômeno de maior ascendência no âmbito econômico e regional, com incidência no capital fictício; já a globalização como fenômeno mais abrangente, em que podemos observar seus efeitos não só na perspectiva econômica, mas também social, política, cultural e religiosa (TEIXEIRA, et al., 2015).

Diante das observações, o trabalho objetiva trazer para dentro do campo das Ciências da Religião, com ênfase na Sociologia da religião, as discussões sobre a conformação da identidade étnica e religião. Ainda que o universo do estudo seja amplo, a mobilização política dos remanescentes de quilombos foi tratada dentro dos moldes de “movimentos sociais contemporâneos” conforme a consideração de Oliveira (2010).

As motivações para a escolha do tema surgiram de experiências anteriores na Comunidade Remanescente de Quilombo Urbano Chácara das Rosas em 2010, por meio do Grupo de Pesquisa de Gênero da Escola Superior de Teologia (EST). Essa comunidade foi o objeto de pesquisa de campo do Trabalho de Conclusão de Curso (TCC) da Faculdade Evangélica de Brasília - FE, sob o título “*A mulher negra quilombola: análise da influência do pentecostalismo no processo identitário das mulheres negras do Quilombo Chácara das Rosas em Canoas-RS*” (ARISTIMUNHO, 2011). Em 2018, foi realizada uma nova pesquisa de campo a fim de investigar a comunidade enquanto movimento social, sendo o objeto dessa pesquisa estudo das articulações construídas historicamente. Para analisar a construção das identidades quilombolas no contexto urbano contemporâneo, o campo de trabalho foi descrito e contextualizado de acordo com as observações e com auxílio do Relatório Técnico de Identificação e Delimitação – RTID (RODRIGUES e OLIVEIRA, 2006).

Diante da problemática descrita, surgiu a seguinte inquietação: Em que medida se dá a conformação da identidade étnica em torno do contexto religioso e político na Comunidade Remanescente de Quilombo Urbano Chácara das Rosas?

De forma geral, buscou-se analisar e relacionar a trajetória de construção da identidade étnica dessa comunidade com os fatores: política e religião. Os objetivos específicos correspondem: analisar qual o sentido que cada sujeito atribui a sua religião, e verificar qual afinidade eletiva esse grupo encontrou para afiliar-se ao protestantismo.

A hipótese é que política, religião são os fatores influenciadores de maior relevância na construção da identidade étnica da Comunidade Remanescente de Quilombo Urbano Chácara das Rosas. Porém, a religião determina as ações sociais dos indivíduos. Na concorrência pelo poder interno entre protestantes e umbandistas, cada indivíduo age, motivado por interesses particulares com base na visão de mundo

oferecida pela crença a qual está vinculado. O aumento do número de evangélicos ao longo do tempo acarreta risco a identidade étnica, pois as identidades são moldadas pelos aspectos culturais e religiosos. Nesse sentido, o grupo encontrou na afiliação ao neopentecostalismo meio para atender o seu interesse de classes.

As questões raciais como negritude, racismo, etnicidade, estigma e território funcionam como elementos identitários e organizadores de sua representatividade, porque essa comunidade se localiza no centro de um bairro de classe média alta predominantemente branca.

As transformações nas identidades desse grupo após titulação detectada em estudos anteriores justificam o estudo ganhando relevância dentro das Ciências da religião ao destacar o diálogo entre o poder político e religioso nas relações cotidianas, ação e comportamento propriamente religioso (WEBER, 2015). Além disso, para as Ciências Sociais, a questão da identidade é importante para os estudos culturais. No âmbito social, procura-se contribuir em prol da emancipação humana e das melhores condições de vida dos sujeitos.

Os caminhos metodológicos adotados neste estudo privilegiaram a revisão bibliográfica e pesquisa de campo de natureza antropológica. O texto resulta de investigação qualitativa, na modalidade etnográfica, pois busca compreender os significados atribuídos pelos próprios sujeitos ao seu contexto, a sua cultura, com o objetivo de apreender os significados no tocante do processo de conformação da identidade étnica na comunidade Remanescente de Quilombo Urbano Chácara das Rosas. Através da etnografia buscou-se a inserção no contexto natural para acessar às experiências, aos comportamentos, às interações e aos documentos para assim compreender a dinâmica do grupo estudado. De forma que o etnógrafo começa a efetuar ele mesmo sua pesquisa de campo através da observação direta, de modo que o trabalho de campo é a própria fonte da pesquisa (LAPLANTINE, 2003).

Para a coleta de dados foram utilizadas múltiplas fontes de informações além da observação direta, questionários semiestruturados e entrevistas abertas. As observações diretas foram sequencias, mas ocorreram em períodos diferentes: duas vezes por mês entre março e dezembro de 2010; uma visita de duração de 15 dias no mês de maio em 2011; uma visita curta de cinco dias em 2013 e; uma visita em 2018

realizada no início de fevereiro e final de março. Ainda com a guarda desse material, o estudo poderá ser expandido futuramente.

A amostragem para aplicação dos questionários e entrevistas foi intencional e utilizou-se o critério da livre escolha com base em dois pressupostos para a participação: residir na comunidade e ser maior de idade. Os sujeitos foram informados no momento da entrevista que tinham o direito de não responder ou opinar sobre quaisquer assuntos que não lhes fossem convenientes. Além disso, foram informados de que a qualquer momento, no decorrer da entrevista, caso considerasse necessário, solicitassem o desligamento do equipamento de gravação de áudio ou desistência da mesma.

Foram inseridos mapas, tabelas, fotos e gráficos ao longo do texto contendo a opinião dos sujeitos. Há também textos de conclusão sobre a análise realizada entre as questões e diálogos transcritos das entrevistas com as questões abertas.

A dissertação está estruturada em três capítulos. O primeiro, intitulado Perspectivas Teóricas das Ciências Sociais, em que apresento os pressupostos que norteiam a pesquisa. O segundo, Comunidade Remanescente de Quilombo Urbano Chácara das Rosas, são mostrados os históricos do grupo e se aborda as questões raciais ligadas ao contexto. O terceiro, Relações Sociais e a Religião no Quilombo, onde se discute o significado da religião para os sujeitos e a influência da religião para a construção da identidade étnica.

## 1 PERSPECTIVAS TEÓRICAS DAS CIÊNCIAS SOCIAIS

O propósito deste capítulo é explorar algumas questões relevantes para entendimento da conformação da identidade étnica na comunidade quilombola estudada. Por isso, ao elaborar questões sobre a construção da identidade de um grupo remanescente de quilombo, foi preciso levar em conta seu envolvimento sociopolítico, histórico e cultural. Assim, foram considerados os fatores: o assumir-se negro, a identidade étnica, histórica e cultural, racismo e construída em meio a conflitos relações de poder e dominação.

Para entender a apropriação dos símbolos da cultura por esse grupo foi necessário maior entendimento sobre as questões étnico raciais na sociedade hegemônica responsável pela produção dos sistemas de significados culturais nessa região do Brasil. Para tanto recorri a autores como Hobsbawn (1984), Maestri (2000), Assumpção (2014), que abordam essa problemática associando a construção das identidades à construção e reprodução da tradição em sua dimensão política, sociocultural, histórica e literária.

Para discutir grupos étnicos, conceituando a etnicidade como algo que vai além da ideia de cultura e de raça trabalhei a partir de Barth (2011). O grupo foi tratado dentro dos moldes de “movimentos sociais contemporâneos” conforme a consideração de Oliveira (2010). Por isso, para discutir as relações comunitárias étnicas utilizou-se o sentido dado por Weber (2015) enquanto elemento que facilita as relações dentro da comunidade e fomenta as políticas dentro de um esquema de relações associativas racionais.

Sob as condições de uma ação social racional objetiva pouco divulgada, quase toda a relação associativa, mesmo aquela que tenha sido criada por motivos puramente racionais, atrai a consciência de uma comunidade abrangente que se manifesta na forma de uma confraternização pessoal, baseada na crença na comunhão “étnica” (WEBER, 2015, p. 270).

Nossa análise gira em torno das concepções weberianas com ênfase na sociologia da religião de que o núcleo da análise social se constitui na interdependência entre religião, economia e sociedade, e em sua teoria sociológica da ação social, onde ação se entende como comportamento humano. Ação social é uma ação que leva em conta o outro, pode se dizer que é um comportamento que

quanto ao sentido, se orienta pelo comportamento dos outros. De acordo com Weber (2015) a ação pode ser determinada de quatro formas:

- 1) de modo racional referente a fins: por expectativas quanto ao comportamento de objetos do mundo exterior e de outras pessoas, utilizando essas expectativas como “condições” ou “meios” para alcançar fins próprios, ponderados e perseguidos racionalmente, como, sucesso;
- 2) de modo racional referente a valores: pela crença consciente no valor – ético, estético, religioso ou qualquer que seja sua interpretação – absoluto e inerente a determinado comportamento como tal, independente do resultado;
- 3) de modo afetivo, especialmente emocional: por afetos ou estados emocionais;
- 4) de modo tradicional: por costumes arraigados (WEBER, 2015, p.15).

A ênfase da análise weberiana está na ação racional relacionada a fim, onde o sujeito avalia a situação e elabora estratégias para alcançar seus objetivos. Portanto, para compreender a ação, primeiramente é preciso identificar de que tipo de ação se trata, descobrir quais suas motivações.

Dentro dessa perspectiva, vemos a atualidade da teoria de Max Weber, que já supunha que o estudo das ações coletivas precisava englobar os conteúdos simbólicos e as intenções dos atores sociais. Weber buscou a racionalidade que motiva e move as ações sociais, em síntese, os valores, os meios e fins são os reveladores do sentido da ação.

Atualizando a teoria da ação social de Max Weber procurou-se trabalhar dentro do paradigma da Corrente teórica culturalista-identitária. Essa corrente teórica, a culturalista-identitária desenvolveu os chamados “novos movimentos sociais”, surge um novo olhar sobre as ações que passam a abrir espaços sociais e culturais, composta por sujeitos e temáticas que estavam fora da cena pública como índios, mulheres e negros (GONH, 2014, p.29).

Dentro do paradigma dos movimentos sociais urbanos, o qual é possível colocar as comunidades remanescentes de quilombo urbano, a perspectiva culturalista não se preocupa com as contradições, mas passa a analisar os processos a partir de suas relações internas. As expressões, as falas e as práticas cotidianas dos indivíduos são mais importantes que a objetividade dos fatos e fenômenos sociais. Os indivíduos são analisados enquanto atores sociais, por isso se torna importante compreender as representações dos indivíduos sobre suas práticas buscando apreender o sentido de suas ações (GOHN, 1991).



Esse paradigma tem sua base na teoria da ação de Max Weber. As classes são vistas como somatória de atributos culturais e não como determinantes da posição do sujeito no sistema produtivo. Dentro do arcabouço acionalista-cultural os processos de mudança e transformação sociais são gerados a partir das ações coletivas de dentro para fora priorizando o papel do sujeito (GONH,1991, p. 27), (GONH,2000; 2014).

### 1.1 IDENTIDADE E MOVIMENTOS SOCIAIS

Devido às transformações políticas ocorridas na sociedade norte-americana nos anos 1960<sup>4</sup>, as ações coletivas passaram a não encontrar espaço dentro das teorias marxistas nem funcionalista (ALONSO, 2009, p. 51). O contexto foi marcado pela necessidade de repensar a ação coletiva, dentro desse processo se desenvolveram a Teoria da Mobilização dos Recursos, a Teoria dos Processos Políticos e a Teoria dos Novos Movimentos Sociais (BORDAT& PEREIRA, 2017, p. 5).

A **Teoria da Mobilização dos Recursos** recebeu influências da teoria weberiana da Ação Social, por isso viam os movimentos sociais como grupos de interesses, organizações que deviam ser analisados sob a ótica da burocracia de uma instituição. Dentro dessa perspectiva os estudos focaram em analisar os recursos disponíveis aos movimentos sociais (humanos, financeiros e de infraestrutura). Nas relações as trocas são entendidas a partir de uma visão economicista onde os atores agiam racionalmente, segundo cálculos de custos e benefícios (BORDAT; PEREIRA, 2017), (GONH, 2000).

A **Teoria dos Processos Políticos** desenvolvida nos anos 1970 surge como crítica ao utilitarismo e ao individualismo metodológico da Teoria da Mobilização dos Recursos, a Teoria dos Processos Políticos introduzindo elementos ideológicos e culturais para explicar a contribuição movimentos sociais para a mudança social, em uma visão reformista de transformação social. De acordo com Bodart e Pereira (2017) elementos políticos, culturais e simbólicos foram trazidos para o centro das

---

<sup>4</sup> O contexto de efervescência política desencadeado pelo movimento dos direitos civis nos EUA, a par da sua capacidade estratégica para reivindicar para a população afro-americana os direitos sociais e políticos vigentes para os membros da comunidade branca (COHEN, 1985).

discussões, atraindo membros e mobilizando recursos públicos. Existe um confronto entre os movimentos sociais e o Estado, o sucesso do movimento está ligado ao reconhecimento do grupo e aos benefícios conquistados, por isso é preciso popularizar os símbolos e os significados que sejam atrativos e de comunicáveis a todos os sujeitos.

A **Teoria dos Novos Movimentos Sociais** surge na Europa partir das críticas a Teoria da Mobilização dos Recursos e a Teoria dos Processos Políticos, ambas de origem norte-americana e rompe com esse paradigma dando a primazia a cultura. De acordo com Bodart e Pereira (2017) a teoria dos Novos Movimentos sociais possui três focos principais: 1) foco nas identidades coletivas e, portanto, apresentando uma visão culturalista dos movimentos sociais; 2) o reconhecimento e o autoconhecimento são elementos fundamentais para entender a ação coletiva e; 3) observação de que as demandas dos movimentos sociais de forma holística.

Os autores enfatizam que dentro desse contexto os movimentos sociais são entendidos como atores sociais, e tem como marcas a luta por reconhecimento identitário, melhores condições de vida, que envolvem ganhos materiais simbólicos, como por exemplo, respeito aos diferentes e preservação do meio ambiente, dentre outros.

De acordo com Alonso (2009) os Novos Movimentos Sociais seriam, então, formas particularistas de resistência, que surgem como forma de reação aos rumos do desenvolvimento socioeconômico. A busca desses múltiplos movimentos, são pela reapropriação de tempo, do espaço e pelas relações cotidianas. Para a autora essa Contestações pós-materialistas, possui motivações de ordem simbólica que são voltadas para o reconhecimento ou construção das identidades coletivas.

### 1.1.1 Identidade e cultura

A questão da identidade pode ser considerada uma questão chave dentro dos estudos culturais dos Novos Movimentos sociais. Abordada sob a perspectiva, de uma identidade individual ou coletiva orbita entorno da criação de um sentido pelos sujeitos inseridos em uma cultura.

Para trabalhar essa questão das identidades e dos referenciais para sua construção, leva-se em conta as relações estabelecidas pelos atores tidas como fatores capazes de influenciar, em maior ou menor intensidade, o processo de produção de identidade somados ao contexto histórico, conseqüentemente, alteram ou atualizam o modo de ver o mundo dos sujeitos individuais e coletivos e suas ações.

Segundo Hall (2018), os estudos culturais analisados dentro de uma perspectiva histórica do pensamento são descontínuos e possuem um desenvolvimento desordenado. O que importa são as rupturas significativas, onde velhas correntes de pensamentos são rompidas. Velhos e novos elementos são reagrupados possibilitando o surgimento de novos temas e premissas.

Para o autor, não existe uma concepção única de cultura por isso o estudo continua complexo. Em um contexto pós-colonial, a Cultura deixa de ser o “melhor do que foi pensado e dito” (grifo do autor) e passa a ser socializada e democratizada (HALL, 2018, p.147).

[...] é agora definida como apenas uma forma especial de processo geral; o dar e tomar significados e o lento desenvolvimento dos significados comuns; isto é uma cultura comum: a ‘cultura’, neste sentido especial, é ordinária (HALL, 2018, p.147).

Outra maneira de trabalhar o termo é no mundo das ideias e das práticas sociais. Enquanto práticas sociais, “a cultura é um modo de vida global” passa a ser definida como estudo das relações entre elementos de um modo de vida global. É a soma das interações das práticas sociais. O propósito de analisar a cultura é descobrir como as interrelações de todas as práticas e de padrões são vivenciadas em um dado momento: “essa é a sua estrutura de experiência” (HALL, 2018, p.149).

Na visão de Hall, “[...] experiência é uma posição autenticadora em qualquer análise cultural [...]. Na ‘experiência’ todas as práticas se entrecruzam; dentro da ‘cultura’ todas as práticas interagem – ainda de forma desigual e mutuamente determinante” (HALL, 2018, p.156). Assim, a análise mais adequada aos Estudos Culturais reúne os melhores elementos dos paradigmas culturalista e estruturalistas encontrados nas obras Gramsci, remetendo a dupla de conceitos Cultura-ideologia que, entre si, não se excluem. Entre o idealismo estruturalista e o reducionismo culturalista se definem os espaços e os limites dos Estudos Culturais (HALL, 2018, p.173).

Segundo o autor, na contemporaneidade, as relações entre cultura e estruturas sociais de poder se deslocam através de estratégias culturais resultando em novas posições que infligem novas pressões.

Deslocamento, aliás é a imagem [...] da relação da cultura com estruturas sociais de poder; pode-se fazer pressões através de políticas culturais, e uma 'guerra de posições', mas a absorção dessas pressões pelas relações hegemônicas de poder faz com que a pressão resulte não em transformações, mas em deslocamento; da nova posição fazem-se novas pressões (HALL, 2018, p 14).

Dentro da teoria cultural, Silva (2014) considera que a “identidade é um significado”, na contemporaneidade, essa ideia se expressa pelo conceito de representação, dentro desse contexto tanto identidade quanto diferença estão associadas a um sistema de representação.

De acordo com Hall (2018) o pós-colonialismo e os momentos de independência trazem discussões acerca da cultura negra e das identidades que surgem dentro do contexto histórico de marginalização e exploração. Esses momentos de revisão e reapropriação podem ser considerados momentos de luta cultural. Mas essas reconfigurações no pós-colonialismo não significam uma volta ao passado porque, entre as raízes e o hoje, existe o desenvolvimento histórico. Portanto, as identidades negras não são reflexos dos países de sua origem, mas produtos de sua própria formação.

Ao longo da história os povos negros tiveram suas culturas modificadas pelos encontros da colonização (fricção étnica). Não existe, portanto, uma pureza cultural ou religiosa para ser reivindicada, mas um marco de trânsito cultural, a partir do qual os conhecimentos da tradição estão sempre em mutação, capacitando os indivíduos a reproduzirem, a si mesmos, a partir de como interpretam as tradições e as identidades culturais que estão em processo de formação continuado (HALL, 2018).

Para Hall (1996), a maneira como o negro vivenciou suas experiências negras durante o período Colonial, sujeito ao regime de dominantes representações teve um efeito traumático, como efeito crítico, de um exercício de poder cultural e normatização. Dessa forma, a identidade dos negros foi construída, sob um regime orientalista, mas sobretudo na categoria de conhecimento do Ocidente como diferente

dos outros” Eles tinham o poder de que nos víssemos, e experimentássemos a *nós mesmos* como ‘outros’” (HALL, 1996, p. 70).

De acordo com o referido autor todo regime de representação é um regime de poder formado pelo binômio fatal ‘conhecer/poder’. Ele ressalta que esse conhecimento é interno e não é externo.

Uma coisa é posicionar um sujeito ou um conjunto de pessoas como o Outro de um discurso dominante. Coisa muito diferente é sujeitá-lo a esse conhecimento, não só como uma questão de dominação e vontade imposta, mas pela força da compulsão íntima e a conformação subjetiva à norma (HALL, 1996, p.70).

De acordo com Scherer-Warren (1987) a identidade dos movimentos sociais é política e social, consolidada pelos signos construídos na trajetória. As ações são estruturadas pelos problemas, conflitos e disputas do grupo na sociedade. É esse processo social e político que cria a identidade coletiva a partir de interesses comuns. Ademais, identidade e cultura são dois conceitos intrinsecamente ligados aos novos movimentos sociais, por esse motivo, não há como desvinculá-los em uma análise sobre identidades. Para a autora, a identidade é construída quando: o povo reconhece as condições materiais do capitalismo e internaliza a cultura crítica dos movimentos populares.

Dessa forma, a possibilidade da construção de sujeitos e da transformação desses sujeitos em atores politicamente ativos não transcorre como uma necessidade imediata da vivência de carências, de exclusão ou da discriminação do sujeito. Não é apenas a carência de um grupo que produz um movimento social, mas sim o sentido coletivo da carência e a identificação dos sujeitos com ela, resultando na transformação dos sujeitos em atores políticos, de suas carências em demandas, dessas demandas em pautas políticas e além disso, das pautas políticas se transformarem em ações de protestos (SCHERER-WARREN, 2008).

Na América Latina a partir dos anos de 1990, novas categorias ganharam centralidade na análise das Ciências Sociais, mundialização, sociedade dos indivíduos, exclusão, processo de inclusão social entre outras. Também foram alterados os quadros das teorias dos movimentos sociais nas categorias como cidadania, identidade, emancipação e direitos. Foram substituídas por outras categorias como reconhecimentos social, empoderamento da comunidade,

autoestima e responsabilidade social. As categorias território, política e identidade também foram ressignificadas (GONH, 2013).

O território de espaço físico passa à questão dos direitos e das disputas pelos bens econômicos, em sentido pelo pertencimento de povos ou etnias com base em raízes culturais. A política vista como processo de cidadania, de uma vida democrática passou a ser moeda de negociação. A política é inserida no campo da gestão com regularidade institucional, transformando-se em uma não política ao perder de vista seus propósitos. A identidade que era definida de acordo com o posicionamento dos membros de um grupo, em antagonismo político social, passou a ser, na atualidade, um fenômeno em construção onde os sujeitos sociais e políticos são mobilizados e se mobilizam para serem incluídos (GOHN, 2013).

De acordo com Amorin (2011), e Woodward (2000), após a Guerra Fria o crescente fluxo migratório devido a globalização, as mobilizações nacionais e a afirmação das identidades étnicas e nacionais, visibilizaram os grupos étnicos e suas demandas passaram a compor o centro dos debates da vida pública internacional.

Amorin (2011) acredita que esse panorama externalizou ao mesmo tempo identidades plurais e identidades negadas. Nesse contexto, o papel da identidade passou a ser fundamental para compreender o surgimento dos grupos minoritários e sua mobilização.

Por meio da identidade, conhecemos, agimos e damos respostas ao mundo; definimos o que é comum, habitual e natural em contraposição ao que não o é. Surgem as noções de classe, gênero, grupo, etnias, nacionalidades, produzindo práticas sociais e valores que, no desenrolar da vida diária, incluem e excluem indivíduos no contexto social. As identidades constroem e sintetizam a noção de coesão social e pertencimento (AMORIN, 2011).

Amorin (2011) argumenta que os remanescentes de quilombo, graças à política das diferenças que inclui garantias materiais, reconhecimento e lugar para a construção da identidade, ganham visibilidade social e tornaram-se cidadãos. É pelo reconhecimento da diferença que emergem os processos de construções identitária e que a identidade étnica.

Além disso, concorda-se também que frente às estratégias multiculturalistas, a identidade étnica e a cidadania se articulam. Nesse cenário, a etnicidade se torna referência significativa para a construção das identidades e no reconhecimento dos

grupos, pois o processo de construção de identidade implica a cidadania e a conquista de direitos (AMORIN, 2011).

De acordo com Hall (2005), no contexto de mudança decorrentes da modernidade tardia, os quadros referenciais que davam ao sujeito estabilidade no mundo social foram abalados. Com isso sujeito e identidades passaram a ser fragmentados. “[...] está fragmentando as paisagens culturais de classe, gênero, sexualidade, etnia, raça e nacionalidade, que, no passado, nos tinham fornecido sólidas localizações como indivíduos sociais” (HALL, 2005, p. 9).

Para Hall (2005) as diferenças e os antagonismos sociais da sociedade moderna são diferentes e variadas posições para o sujeito, isso é identidade. Hall (2018) entende que a questão da identidade cultural, em um país como o Brasil onde a cultura é resultado de um entrelaçamento produzido no período colonial entre elementos africanos europeus e indígenas, está fundada sobre a construção de fricção étnica que dependem do outro e os significados são sempre posicionais dentro do contexto. “A diferença, sabemos, é essencial ao significado, e o significado é crucial à cultura” (HALL, 2018, p.36).

De acordo com autor, a cena contemporânea é o momento ideal para se colocar a questão da cultura negra. A possibilidade dessa reflexão decorre do deslocamento do modelo europeu de alta cultura enquanto sujeito universal da cultura. Outros fatores foram o surgimento dos EUA como potência mundial, passando a centro mundial de produção de cultura e a descolonização do terceiro mundo que foram impactados pelos direitos civis e as lutas pela descolonização das mentes das populações da diáspora negra.

Para Hall (2018), a vida cultural tem sido transformada pelas vozes das margens que transformam e ocupam espaços. Isso é resultado de políticas culturais de diferenças da produção de novas identidades e o aparecimento de novos sujeitos no cenário cultural e político.

Em síntese, é possível dizer que a identidade é fundamental para dar respostas ao mundo de quem o indivíduo é, e quem o indivíduo não é, a qual grupo ele pertence para que possa se reconhecer, ser reconhecido pelos outros, produzir valores através das relações cotidianas.

## 1.2 OS MARCADORES DA IDENTIDADE, GRUPOS ÉTNICOS E ETNICIDADE

De acordo com Woodward (2014), a identidade é relacional e é marcada pela diferença, e esta é sustentada pela exclusão, demarcação de fronteiras, normatização e classificação. Além da diferença, a identidade é marcada por meio de símbolos, pois existe uma associação entre a pessoa e as coisas que ela usa. A identidade está ligada também às condições sociais e materiais.

Portanto, a identidade é aquilo que o indivíduo é, a diferença é aquilo que o outro é. Identidade e diferença são mutuamente determinantes, por isso não podem ser separadas elas são os marcadores das fronteiras.

Resumindo, para a autora, a identidade é produzida por meio da marcação da diferença através dos sistemas simbólicos de representação e da exclusão sociais. São os sistemas sociais que produzem e reproduzem as estruturas de classificação que dão sentido à vida, são centrais no sistema de significação cultural.

Tanto a identidade quanto a diferença são produtos da linguagem. A identidade está ligada aos sistemas de representações, por isso tem relações estreitas com as relações de poder. A identidade é, então, um sistema de reprodução, um processo de produção contínuo. A identidade é fragmentada e contraditória (SILVA, 2014).

Segundo Silva (2014), a identidade e a diferença devem ser nomeadas. É por meio da fala que elas são instituídas e ganham sentido dentro de uma cadeia de diferenciação linguística. Portanto, a linguagem pode ser entendida como um sistema de diferença.

A identidade e a diferença são culturais, ou seja, são produzidas socialmente pelos indivíduos, continuamente através das relações dos contextos. “A mesmidade (ou identidade) porta sempre o traço da outridade (ou da diferença)” (SILVA, 2014, p. 79).

Nessa definição, significa que os indivíduos são dependentes de uma estrutura vacilante, onde o processo de significação é indeterminado, é sempre incerto. A linguagem é caracterizada pela indeterminação e instabilidade. Portanto, não pode



garantir a presença do significado. “A diferença e a identidade são tão indeterminadas e instáveis quanto à linguagem da qual dependem” (SILVA, 2014, p. 80).

Para o autor, o poder está onde existe diferenciação. “A diferenciação é o processo central pelo qual a identidade e a diferença são produzidas” (SILVA, 2014, p. 81). Então, os marcadores da identidade são os mesmos da diferença e da presença do poder: incluir/excluir, demarcar fronteiras, classificar e normatizar.

Demarcar fronteira, segundo o autor, significa delimitar o que fica dentro ou fora. Assim, a identidade sempre está ligada a separação entre um indivíduo e os outros, indicando a posição do sujeito nas relações de poder. O processo de classificação é um ato de significação pelo qual o mundo social é dividido e ordenado por classes, neste caso significa hierarquizar e deter o privilégio de atribuir valores aos grupos.

Para Silva (2014), questionar a identidade e a diferença, enquanto relações de poder, é problematizar os binarismos ao redor dos quais elas se constroem. É fixar uma identidade como norma. É uma forma privilegiada de hierarquização das diferenças e das identidades.

Desta forma, a normatização é o processo pelo qual o poder se manifesta no terreno da identidade e da diferença, elegendo uma identidade pela qual as outras devem ser medidas. “As classificações são sempre feitas a partir do ponto de vista da identidade” (SILVA, 2014, p.82).

A produção da identidade oscila entre dois processos, fixar a identidade e desestabilizá-la. A fixação da identidade embora seja uma tendência, é também uma impossibilidade já que as identidades são móveis, estão sempre escapando. No caso das identidades nacionais, as pessoas se reúnem em torno de uma comunidade e se ligam através de laços imaginários. Os elementos centrais nesse processo são a língua e a criação de símbolos, dentre os quais, ganham destaque os mitos fundadores que tendem a fixar as identidades nacionais (SILVA, 2014).

A mobilidade entre os campos da identidade que complicam e subvertem a identidade tem sido definido por elementos, como a hibridização, a miscigenação, o sincretismo e o travestismo. Estes elementos expressam o processo de contraponto à essencialização das identidades. O hibridismo está vinculado aos movimentos demográficos que permitem o contato com outras identidades, dentre eles: as

diásporas, a viagem e o cruzamento de fronteiras. Ou seja, nesse processo não são respeitados os limites do campo das diferentes identidades.

O “cruzamento de fronteiras e o cultivo propositado de identidades ambíguas é, entretanto, ao mesmo tempo uma poderosa estratégia política de questionamento das operações de fixação da identidade. A evidente artificialidade das pessoas travestidas e das que se apresentam como *drag-queens*, por exemplo, denuncia a- menos evidente- artificialidade de todas as identidades (SILVA, 2014, p. 89).

O autor diz que dentro da perspectiva da teoria cultural contemporânea, o hibridismo é a mistura de etnias que propõe a criação de um novo elemento. As identidades que se formam a partir desse encontro são diferentes das identidades originais. Cruzar as fronteiras coloca em xeque a ideia de que a identidade é fixa.

Sob essa perspectiva, identidade e diferença não são elementos passíveis da cultura, ou seja, preexistentes. Elas são produzidas, criadas e recriadas continuamente, através do consenso. Tanto identidade quanto a diferença têm a ver com diálogo, questões de disputa de poder e relação com o sentido atribuído. Assim, se a identidade é considerada como um significado, quem detém o poder de representar, é capaz de determinar a identidade.

Para Silva (2014), a representação ocupa lugar central nos estudos da identidade e movimentos sociais ligados a ela. Por isso, questionar as identidades significa questionar os sistemas de representações que lhe dão sustentação, ou seja, é uma crítica ao sistema de representação da identidade e da diferença.

A forma dos grupos se organizarem em comunidades étnicas foi alvo de indagações de Weber (2015), para além das agregações da consanguinidade e da pertença cultural o autor chama a atenção para a dimensão política dos grupos étnicos. Afirma que nutrem uma “crença subjetiva” numa origem comum, sendo, portanto, um sentimento produtor da comunhão étnica. O sentimento de comunidade estaria presente em articulações comunitárias étnicas visando destinos políticos comuns. A organização política do grupo carregaria o agir politicamente mais presente que o atributo da origem comum.

O conceito de grupo étnico a partir de Fredrik Barth (2011) é de unidade portadora de cultura. Esses grupos étnicos são categorias de atribuição e identificação a partir dos próprios sujeitos, possuindo características de organizar as pessoas.

Segundo Barth, é consenso a literatura antropológica nomear de grupo étnico uma população que:

- 1 se perpetua biologicamente de modo amplo;
- 2 compartilha de valores culturais fundamentais, realizado em patente unidade nas formas culturais;
- 3 constitui um campo de comunicação e interação;
- 4 possui um grupo de membros que se identifica e é identificado por outros como constituinte de uma categoria diferenciável de outras categorias da mesma ordem (BARTH, 2011, p. 189-190).

Para Barth (2011) a característica de definição mais importante passa a ser aquele que se relaciona diretamente com a identificação étnica, “a autoatribuição por outros a uma categoria étnica” (BARTH, 2011, p. 193).

Etnicidade é quando uma pessoa se utiliza de uma categoria étnica para se identificar, pois estão tomando uma posição nas relações sociais (LEHMAN, 1967). De acordo com Poutignat e Streiff-Fenart (2011), a etnicidade não é mais vista com um fator natural herdado no nascimento. A etnicidade é um processo construído pela transformação da realidade. Embora não seja vazio de produtos culturais, processo de enraizamento das identidades étnicas é variável, o fundamental é o contraste e não os elementos em si, entretanto ele implica:

[...] um processo de seleção de traços culturais dos quais os atores se apoderam para transformá-los em critérios de consignação ou de identificação com um grupo étnico. [...] Como frisou Weber são precisamente essas coisas que podem parecer de pouca importância e geralmente estão na base da diferenciação intergrupala. Uma vez selecionados e dotados de valor emblemático, determinados traços culturais são vistos como a propriedade do grupo no duplo sentido de atributo substancial e de posse (Schwartz, 1975) e funcionam como sinais sobre os quais se funda o contraste entre Nós e Eles (POUTIGNAT; STREIFF\_FENART, 2011, p.129).

Dessa forma, o que passa a ser importante para a análise da etnicidade passa a ser o processo dentro dos quais os traços culturais são escolhidos e como ele são utilizados pelo grupo. Assim, a etnicidade define simultaneamente o contexto no qual emerge como contexto pluriétnico. “Em consequência, a análise se desloca do conteúdo cultural do grupo étnico para a análise da emergência e da manutenção das

categorias étnicas tais como elas se constroem nas relações intergrupo” (POUTIGNAT; STREIFF\_FENART, 2011, p.82).

Para Barth um grupo étnico é capaz de manter sua unidade apesar das divergências na cultura, as fronteiras persistem apesar do fluxo de pessoas que as atravessam. “[...] as distinções étnicas não dependem de uma ausência de interação social e aceitação, mas são, muito ao contrário frequentemente as próprias fundações sobre as quais os sistemas sociais englobantes (POUTIGNAT; STREIFF\_FENART, 2011, p.188).

Barth (2011) procura manter o foco sobre o grupo social, a ação social e não sobre a cultura. Neste caso, estando a etnicidade relacionada aos processos sociais, os princípios podem ser agregados ou excluídos de maneira a favorecer construção de significados simbólicos tanto para uma identidade coletiva quanto para uma identidade individual.

Para Hall (2005) na pós-modernidade a identidade é móvel formada e transformada pelas formas como somos interpelados e representados pelos sistemas culturais do contexto, não existe um sujeito centrado, mas múltiplos sujeitos. “dentro de nós há identidades contraditórias, empurrando em diferentes direções, de tal modo que em nossas identificações estão sendo continuamente deslocadas” (HALL, 2005, p. 13).

É importante observar dentro desse contexto de mudanças, as mudanças ocorridas na macroestrutura, por exemplo, com a globalização as identidades nacionais foram enfraquecidas, houve uma mudança na percepção do sujeito, e as identidades locais foram favorecidas abrindo espaço para a alteridade entre as diversas culturas.

### 1.2.1 Construindo identidades

É possível tomar como sinal diacrítico que fundamenta a etnicidade do grupo estudado a negritude tendo em vista que todos se autodenominam negros. Parece coerente, ao se tratar de um grupo quilombola no qual todos os integrantes se autoidentificam como negros, investigar negritude, pois antes que o afrodescendente reconheça em si qualquer identidade, primeiramente é necessário identificar-se como

negro. Embora existam diversas negritudes no Brasil, todas são baseadas no fator fenótipo, a cor da pele (BATISTA, 2016).

Para o autor é pela cor da pele que o indivíduo vivencia a experiência do preconceito de marca. É a discriminação que o faz se perceber negro de forma geral, independente que milite ou não na causa. As múltiplas noções de negritude são decorrentes de experiências discriminatórias e preconceituosas vividos de forma individual e das construções coletivas de identidades grupais e grupos de pertença.

A ideia de múltiplas noções de negritude refere-se à ideia de identidades específicas dos negros. Identidades político-culturais que são construídas sob a base de ser negro, de tornar-se negro, ou seja, de um perfil ideal ou militante do negro que se reconhece em um contexto sua cor e outras características fenotípicas, promovem experiências, em sua grande maioria, desagradáveis e violentas (BATISTA, 2016).

O autor baseia sua ideia no pensamento de Castells (2000) ao afirmar que existe uma identidade negra coletiva fundamentada em Africanidades. A construção dessa identidade negra parte de uma realidade comum, da construção de significados baseados em um atributo cultural marcado pelas relações de poder desiguais.

Outro autor que trabalha mesmo tema é Ruscheinsky (1999), com base no pensamento de Alian Touraine. Para o autor, identidade é um elemento que em conjunto com a emergência dos atores, a ação social e política, dimensão cultural e a autonomia, se torna fundamental para a análise dos movimentos sociais.

De acordo com Ruscheinsky (1999), quanto menos abrangentes são esses grupos, ou seja, locais ou de base, eles tendem a se definir culturalmente, atuando na defesa comunitária. Preocupam-se em firmar a sua identidade e, portanto, acabam apresentando menos demandas que atuem sobre o sistema político e requerer menor representação política. Mas quando esses grupos são abrangentes, suas preocupações passam a ser com a sua representação política e suas demandas são direcionadas a ações sobre o sistema político.

Batista (2016) e Ruscheinsky (1999) inferem a importância da identidade para o estudo dos movimentos sociais. O primeiro autor, sob uma visão estruturalista, acredita que a identidade é construída pela tomada de consciência do movimento quanto as suas condições econômicas e a internalização da cultura. O segundo autor tem uma tendência culturalista e acredita que pela emergência dos atores, identidade

é um dos elementos importantes para entender os movimentos sociais. Além disso, acredita que afirmar uma identidade é mais importante para grupos de pequena abrangência que apresentam pouca influência sobre o sistema político.

Ambos estão corretos porque todos os elementos elencados por eles na produção de uma identidade são relevantes em proporções distintas para cada grupo. Assim, a visão de Castells (2018), parece a mais condizente com a realidade do grupo estudado, não se limitando ao tamanho do grupo para determinar sua atuação, mas nas múltiplas possibilidades identitárias coexistentes nele.

De acordo com o autor, entende-se por identidade a fonte do significado e a experiência de um povo. Em relação aos atores sociais, identidade é um processo de construção de significado baseado num conjunto de atributos culturais inter-relacionais que prevalecem sobre outras fontes de significados. Essa construção sempre ocorre dentro de um contexto de relação de poder e a pluralidade de fontes causa contradições em relação à autorrepresentação e na ação social (CASTELLS, 2018).

Para o referido autor, a identidade é construída da matéria prima disponível na história, na biologia, na memória coletiva, nos aparatos de poder, na fantasia pessoal e nas revelações religiosas. Essa matéria prima é processada pelos indivíduos, pelos grupos sociais e pela sociedade que os ressignificam em favor de uma tendência social ou projetos culturais. A questão é: como, para quem e porquê elas são construídas?

[...] quem constrói a identidade coletiva, e para quem essa identidade é construída, são em grande medida os determinantes dos conteúdos simbólicos dessa identidade, bem como de seu significado para aqueles que com ela se identificam ou dela se excluem (CASTELLS, 2018, p. 23-24).

Castells (2018) propõe três formas e origem de construção de identidades: identidade legitimadora, de resistência e de projeto. A identidade legitimadora é introduzida pelas instituições dominantes como forma de expandir e racionalizar seu poder sobre os atores sociais. E dá origem à sociedade civil.

A identidade de resistência é construída por atores que se encontram marginalizados pela lógica da dominação. Esse tipo de identidade leva à formação de comunidades e cria formas de resistências coletivas. A identidade de projeto é quando os atores utilizando material cultural constroem nova identidade capazes de redefinir sua posição na sociedade. Ela produz novos sujeitos.

Para o autor, na construção da identidade tardia não há continuidade entre a lógica da criação de poder e a lógica de representação. Também não há na associação em sociedades e culturas específicas. A busca pelo significado acontece através da reconstrução de identidades de resistência e seus princípios comunais. A identidade de projeto se origina da identidade de resistência: religiosas, nacionalistas, étnicas, territoriais, feministas e ambientalistas.

As mudanças simbólicas de grandes proporções e afastadas do poder são determinadas por redes multiformes. São os embriões da nova sociedade. O autor destaca os processos fundamentais para a construção da identidade coletiva dentro do processo de transformação social da sociedade em redes. Os fatores que influenciam o processo transformação social coletivo são: o fundamentalismo religioso, o nacionalismo, a identidade étnica e a identidade territorial.

O fundamentalismo religioso é um atributo que a sociedade busca para encontrar refúgio e consolo. O fundamentalismo é construção de uma identidade coletiva, baseada no comportamento individual e das instituições sociais com as normas provenientes da lei de Deus. Tais leis são interpretadas e disseminadas por um especialista religioso. Os fundamentalistas não conseguem discutir com pessoas que não compartilhem de seus comprometimentos. No tripé fundamentalista formado pela cultura, religião e política, a política e a cultura são subjugadas. A identidade é construída pela politização do sagrado, pela sacralização da política e pela transformação das instituições em devoção social. Torna-se uma política de identidade que não é construída, é apenas assumida, pois já está pronta (CASTELLS, 2018).

A globalização faz ressurgir o nacionalismo. A reconstrução da identidade com base na nacionalidade cultural e territorial, em oposição ao estrangeiro. O nacionalismo se constrói a partir das ações e reações sociais das massas e das elites. Ele é cultural e politicamente construído. Os nacionalismos são fontes renovadas de identidades coletivas, formadas a partir da memória coletiva, das histórias e dos projetos políticos compartilhados (CASTELLS, 2018).

A etnia é fonte de significado a base para muitas lutas por justiça social. Na era global raça e etnia são questões centrais afetadas pelas tendências societárias. A etnia é fonte de identidade de acordo com os princípios de autodefinição cultural. Embora raça ainda seja uma categoria de diferenciação e exclusão, a questão da

classe social vem dividindo os negros. Os que ascenderam à classe média procuram se afastar dos guetos e do estigma da cor da pele. Portanto, a etnia tem construído barreiras defensivas e de territorialidade nas comunidades locais, como por exemplo, as gangues na luta por espaços próprios. Dessa forma, as raízes étnicas são misturadas, processadas, divididas de acordo com a nova lógica de informacionalização/globalização que produzem compostos simbólicos a partir de identidades de difícil discernimento (CASTELLS, 2018).

Identidade territorial é construída nas comunidades locais pela ação coletiva e preservada pelas memórias coletivas. São fontes de identidades específicas, reativas contra a desordem global, elas constroem abrigos, são organizadas em torno de valores e significados. Seu uso compartilhado obedece a um código cultural específico de autoidentificação, a partir da matéria prima oferecida pela história. Essa forma de construção de identidade orbita em torno do princípio da identidade de resistência (CASTELLS, 2018).

### 1.3 MOVIMENTO SOCIAL QUILOMBOLA CONTEMPORÂNEO

A questão dos quilombos está presente no cenário brasileiro desde o Período Colonial. Está intimamente ligada à chegada e à história do negro no Brasil. Embora tenha sido esquecida após a abolição da escravatura (1888), ressurge na contemporaneidade, graças à abertura política e a redemocratização do país, dentre outros fatores. Na Assembleia Nacional Constituinte (1987-1988), o tema foi debatido como item de um grande projeto de reforma social (OLIVEIRA, 2010). Tal processo foi marcado pela ampla participação da sociedade civil que poderiam apresentar emendas populares à Constituinte. A ideia central da chamada “Constituição Cidadã” era garantir o acesso a direitos fundamentais para toda a população brasileira.

No fim da década de 1970, a liberação dos sistemas políticos na América Latina possibilitou a eclosão de novos movimentos sociais e os processos de aberturas institucionais que abriram caminho para a redemocratização. Como exemplos ocorridos no Brasil, é possível citar: a eleição de um presidente civil em 1985 e a promulgação da Constituição da Nova República em 1988. As reivindicações de alcance nacional por mudanças e democratização das instituições políticas acabaram



colaborando com uma reinterpretação das desigualdades sociais e a questão das injustiças sociais (GIORAND, 2009).

O debate institucional em torno das questões quilombolas foi impulsionado pelo centenário da Lei Áurea no Brasil, obrigando o país a uma revisão sobre o passado escravista brasileiro (ARRUTI, 2006). Para Oliveira (2010), a revisão do seu passado não aconteceu de um dia para o outro. O processo foi influenciado por alguns fatores, internos e externos, dentre os quais destacam-se: 1) a rearticulação dos Movimentos Negros no Brasil (1970); 2) a inserção das demandas do movimento negro em diversos setores do sistema político-partidário em desenvolvimento; 3) o cenário global de valorização das identidades; 4) o declínio dos regimes autoritários; 5) o enfraquecimento da dicotomia ideológica e; 6) a discussão aberta sobre a reparação dos povos e territórios quilombolas pelo Estado.

Dos fatores elencados, a rearticulação no Movimento Negro no Brasil, a inserção do Movimento Negro no sistema político partidário e o cenário global de valorização das identidades são pontos que merecem um forte destaque, pois podem ser considerados como alicerces das relações políticas, étnico-raciais e religiosas.

#### a) Rearticulação do Movimento Negro no Brasil

A história do Movimento Negro no Brasil é uma história de continuidade e descontinuidade na luta contra o racismo. Essa luta diz respeito a uma série de movimentos realizado por grupos de pessoas negras em busca de dignidade, respeito e direitos. Mas só a partir da década de 1970, através do Movimento Negro, a luta consegue se apresentar de forma organizada politicamente (DOMINGUES, 2005; 2007).

O autor considera que a história do movimento negro pode e ser divididas em quatro fases, a primeira fase do Movimento Negro organizado compreende o período da Primeira República ao Estado Novo (em 1889 a 1937). Em 1944, o Teatro Experimental Negro (TEN): foi fundado no Rio de Janeiro por Abdias do Nascimento. Foi um grupo importante com proposta inicial de formar uma trupe de atores negros.

A segunda fase do Movimento Negro organizado na República (1945-1964): da Segunda República à ditadura militar. Nessa segunda fase, o TEN expandiu seu campo de ação junto a imprensa negra, foi pioneiro em trazer para o Brasil a ideia de

negritude. O TEN usou como base os movimentos de libertação dos países africanos e adquiriu um discurso radical contra a discriminação racial (DOMINGUES, 2007).

A terceira fase do Movimento Negro organizado na República (1978-2000): do início do processo de redemocratização à República Nova foi um marco importante na luta desses movimentos. Na década de 1970, o MN conseguiu se reorganizar politicamente e voltar à cena política do Brasil.

A quarta fase do Movimento Negro organizado na República (2000 até os dias atuais). Nesta fase o movimento pode ser caracterizado pela cultura do hip-hop. Embora as músicas sejam de protesto quanto às condições dos negros na periferia e de combate ao racismo, o movimento ainda não possui uma ideologia política definida. Tal situação provoca uma ruptura na plataforma do movimento negro nacional, pois esse movimento é desprovido de um programa político e ideológico mais geral e amplo de combate ao racismo. No Brasil o movimento não possui um recorte estritamente racial, ele abarca a defesa de todos os desfavorecidos independentemente de cor étnica. Daí surge o discurso ambivalente (DOMINGUES, 2007).

Alguns dos principais líderes negros, que foram silenciados e exilados durante os anos da ditadura militar, encontram na transição para a democracia um contexto favorável para organizarem um movimento negro reiterado. Essa articulação dá origem ao Movimento Negro Unificado em 1978 (GUIMARÃES, 2002).

De acordo D'adesky (2005) e Domingues (2007), o Movimento Negro Unificado (MNU) que reorganizou o movimento negro no país, foi inspirado por protestos externos de líderes como Martin Luther King, Malcon X e organizações negras marxistas, como os Panteras Negras que lutavam pelos direitos civis dos negros estadunidenses. Tais influências externas contribuíram para o MNU assumir um discurso radical contra a discriminação racial.

O MNU nasceu no seio da organização marxista do grupo Convergência Socialista. Para esse grupo, a luta antirracista deveria ser conjugada com a luta anticapitalista, pois o capitalismo nutria o racismo. O MNU se diferenciou dos movimentos anteriores por combater o sistema capitalista que intensificava a opressão sobre as populações marginalizadas. Assumiu uma postura mais agressiva e radical e empreendida na luta, opondo-se à ideia de que no Brasil existia uma democracia racial (D'ADESKI, 2005; DOMINGUES, 2007).

Segundo Silva e Sousa (2015) e D'adesky (2005) o movimento negro que surge nos anos de 1970 adquiriu uma nova roupagem com demandas mais objetivas, estruturando-se sobre premissas diferentes. "Seu objetivo é subverter, de alto a baixo, a ideologia do branqueamento desmascarando o mito da democracia racial" (D'ADESKY, 2005, p. 153).

A rearticulação do Movimento Negro aconteceu em uma reunião em São Paulo (1978). Integravam o grupo: CECAN, Grupo Afro-Latino América, Câmara do Comércio Afro-Brasileiro, Jornal Abertura, Jornal Capoeira e Grupo de Atletas, Grupo de Artistas Negros e outras entidades negras. Juntos, eles criaram o Movimento Unificado Contra a Discriminação Racial (MUCDR) com o objetivo de incentivar os negros a aderirem a luta contra a discriminação racial no Brasil, o desemprego, a violência policial, etc. (DOMINGUES, 2007).

O MUCDR foi uma estratégia ambiciosa de conscientização da condição do negro no Brasil. Buscava-se oferecer, de forma positiva, uma aceitação de sua negritude. A partir dessa condição em comum, era esperado que os negros se engajassem na luta antidiscriminatória.

Para incentivar o negro a assumir sua condição racial, o MNU resolveu não só despojar o termo 'negro' de sua conotação pejorativa, mas o adotou oficialmente para designar todos os descendentes de africanos escravizados no país (DOMINGUES, 2007, p.115).

O objetivo principal do MNU era fortalecer o poder político do movimento negro no país. Sua proposta era a unificação entre as organizações antirracistas, foi um marco na história do protesto negro no Brasil. Os dois aspectos que caracterizam essa terceira fase do movimento organizado no Brasil são de um lado a introdução pelos movimentos negros, no pensamento político da sociedade brasileira das reivindicações antirracistas e, de outro, a progressiva consolidação de uma nova identidade racial e cultural para o negro no Brasil (CARDOSO, 1987; DOMINGUES, 2007).

b) Inserção das demandas do Movimento Negro nos partidos políticos.

O processo de abertura política e redemocratização ao longo das décadas de 1970 e 1980 no Brasil, juntamente com fim do bipartidarismo, possibilitou a criação de novos partidos políticos. Nesse contexto, diversas parcelas da sociedade se organizaram para reivindicar reconhecimento, direitos e o atendimento a suas demandas

específicas. O Movimento Negro foi um desses grupos que, distribuído entre os partidos políticos, levou a frente suas reivindicações influenciando e sendo influenciado.

Para falar da inserção das demandas negras nos partidos políticos no Brasil, é preciso falar de cultura política e de legitimação de poder. Esse poder não só se caracteriza como dominação política, mas também como o de crenças compartilhadas.

Para Berger e Luckmann (2003) e Cardoso (2012) na cultura política do Brasil, a ideia de que quem ordena acredita ter o poder de ordenar e quem obedece, o dever de obedecer permanece viva decorrente da socialização. Para os autores é pelo processo da socialização que os atores internalizam valores, que produzem aceitação da vida social e do sistema político vigente.

Nesse contexto, a socialização é uma das chaves do poder político e os meios de sancionar os desviantes. Ou seja, o êxito da socialização política pelo processo de interiorização de normas é que garante o funcionamento dos mecanismos de regulação social no campo da política (CARDOSO, 2012, p. 42).

No Brasil, durante os anos de 1980, período de grandes efervescências sociais e políticas, os temas ligados ao debate multicultural ganharam força. O contexto mostrou-se propício, como por exemplo, para a mobilização do movimento negro que, além da luta contra a discriminação social, passou a buscar o reconhecimento nacional positivado, questionando os lugares predeterminados aos negros. Presentes no debate do processo da Constituinte (1988), as questões quilombolas tornaram os remanescentes de quilombo sujeitos de ação capazes de questionar sobre sua antiga concepção estigmatizada de “negro do quilombo”, pois até então, eram sem vozes e sem direitos.

Para Gohn (2014) existe um consenso entre os estudiosos das Ciências Sociais quanto à contribuição dos movimentos sociais para o desenvolvimento de uma nova cultura política, pois questiona a cultura política baseada em valores tradicionais e patrimonialistas, que é excludente e de ordem não democrática. Segundo a referida autora, falar de cultura política é tratar do comportamento dos sujeitos nas ações coletivas, os conhecimentos que os indivíduos têm do contexto e a respeito de si próprios. Ou melhor, os movimentos sociais estariam apontando para uma

modernidade na política. “[...] nova modernidade política, no sentido de redefinir as noções de cidadania, em seu aspecto público privado. Mas esse processo foi heterogêneo, contraditório, cheio de fluxos e refluxos e bastante desigual” (GOHN, 2000, pp.66-67).

Abertura política foi vista por muitos ativistas negros como uma oportunidade de concorrer a espaços públicos institucionalizados por conta das mudanças na “estrutura de oportunidades políticas”<sup>5</sup>. Em outras palavras, uma oportunidade de romper com a cultura política elitista e branca, dando aos negros a chance de ascensão política, onde passam a serem ouvidos enquanto sujeito de direitos e ter mais espaço para compor as estruturas do poder.

Segundo Santos (2005), após a abertura política no país as demandas raciais foram ganhando espaço nas agendas dos partidos, mas o ingresso ou afiliação dos negros nos partidos políticos dependia das propostas que correspondessem às necessidades da ideologia negra, por isso, o MNU estava presente em vários partidos. Nesse período, houve um pequeno florescimento do ativismo negro de modo articulado à política de classes em partidos políticos como, PT, PDT, PMDB e PSDB.

Para Rios (2014), muitos fundadores do MNU levaram para o PT as discussões raciais e suas ideologias políticas. A interlocução com os vários movimentos sociais da época era o que diferenciava o PT dos demais partidos além de sua heterogeneidade de classes e o pluralismo político. Identifica-se sua influência, ao se observar os discursos petistas, a impressão na linguagem política do partido com termos como: negro, raça e discriminação.

Ainda para autora, a crescente inserção de militantes sociais nas estruturas estatais a partir dos anos de 1980, conhecida como cooptação, foi uma possibilidade de inserção institucional, uma estratégia utilizada pelos movimentos sociais para acessar a estruturas de poder e, através de alianças, chegar aos seus objetivos de demandas priorizadas.

---

<sup>5</sup> Segundo Tarrow “[...] as estruturas de oportunidades políticas são sinais para atores sociais ou políticos encorajarem-se ou não, para o uso de seus recursos internos a fim de formar movimentos sociais. Meu conceito de oportunidades políticas enfatiza não somente estruturas formais como instituições estatais, mas estruturas de conflito e de aliança que proveem recursos e opõem constrangimentos externos de acesso ao poder, mudanças de alinhamentos, viabilidade de aliados influentes e clivagens dentro das próprias elites” (TARROW, 1996, p.54, apud GONH, 2000, p.100).

Essa inserção possibilitou acesso a recursos, espaços deliberativos e a agentes dotados de poder de decisão. Entretanto, a institucionalização de organizações e ativistas do Movimento Negro não significou que os mesmos tenham abandonado a confrontação. O confronto continuou a existir dentro e fora das estruturas estatais, pelo tensionamento institucional, através das disputas pelos rumos das políticas de estado (LEITÃO; SILVA, 2017).

Desse ponto de vista, os movimentos sociais, estrategicamente, usaram sua participação partidária para criar as relações de articulação, militando dentro dos partidos para fortalecer suas demandas sociais, os partidos de esquerda funcionaram como “mediador político entre o Estado e os movimentos sociais” (LEITÃO, 2012, p. 21).

Dentro desse contexto, os movimentos sociais passaram a atuar em favor de garantir a democratização das políticas públicas. Conseqüentemente, foi preciso interagir cotidianamente com agentes estatais, políticos eleitos e representantes partidários. Essa interação mudou a forma de relação entre eles. A coalizão entre partidos e movimentos de esquerda favoreceu o desenvolvimento recíproco e se transformou em estratégias para o avanço da democracia (RIOS, 2014).

Por outro lado, Gohn (2014) levanta a hipótese da fragilidade dos movimentos sociais no Brasil neste milênio em decorrência da perda de autonomia. Isso acontece a partir do momento em que os movimentos se transformam em meios de institucionalização das práticas sociais implantadas pelo estado como forma de regular a população.

Para ela, o contato dos movimentos sociais com aparelhos do estado ampliou as políticas públicas sociais voltadas aos excluídos. Porém, isso não significa um fortalecimento das organizações populares. Muito pelo contrário, a cooptação dos líderes dos movimentos sociais para atuarem nas políticas compensatórias estatais é um enfraquecimento dos mesmos, porque os líderes do movimento negro cooptado se tornaram “elos de uma cadeia econômica alternativa de sobrevivência ao padrão geral”, ou seja, os introduziu no mecanismo redutor de mão de obra. “[...] a subordinação dos movimentos sociais à ação do Estado constitui a limitação mais grave de sua capacidade de ação coletiva autônoma” (TOURAINÉ, 1989 apud GOHN, 2014, p. 61).

c) Cenário global de valorização das identidades

O declínio dos regimes autoritário na América Latina e o enfraquecimento da dicotomia ideológica do período da guerra fria, de acordo com Oliveira (2010), contribuíram para a emergência dos movimentos sociais, propiciando um cenário global de valorização de identidades étnicas que influenciaram o ambiente político institucional.

A visibilidade das reivindicações de caráter reparatório repercutiu mundialmente. No Brasil, as autoridades passaram a dar mais atenções para as minorias marginalizadas, dentre as quais, se incluem os afrodescendentes e os grupos de remanescentes de quilombos.

Nesse cenário de valorização das identidades, a identidade étnica ganha destaque após a revisão da Abolição da escravatura, pois trouxe à tona a responsabilidade ignorada pelo Estado quanto aos problemas sociais. Acadêmicos e simpatizantes do movimento negro trouxeram a campo as discussões das questões sobre os quilombos proeminentes na época do Império e sobre a luta antidiscriminação.

Na opinião dos acadêmicos do movimento negro, os quilombos não poderiam ter desaparecido, mas foram abandonados e estavam sendo ignorados por parte do Estado. Os quilombos deveriam ser identificados pelo Estado e suas demandas específicas deveriam ser atendidas por meio de mecanismos de reparação estatal (OLIVEIRA, 2010, p.61).

Para Domingues (2008), essa celebração racial foi a última tendência nos marcos do movimento negro e da política a ser consolidada nas décadas de 1990 e 2000, podendo ser observada na postura dos grupos afro da Bahia, através de símbolos artísticos, como música e dança, pela estética como corpo e cabelos. Todas essas expressões representam um mecanismo didático de orgulho racial.

A celebração da negritude veiculada em frases ou refrãos das músicas –como “Eu sou negão”, “A minha beleza negra, aqui é você quem manda”, “Que bloco é esse/ Eu quero saber/ É o mundo negro que viemos mostrar pra você” – é uma evidência da importância atribuída pelo movimento negro à afirmação racial. [...], a estratégia política de enaltecimento dos símbolos e artefatos culturais atribuídos aos negros tem o intuito de produzir autoestima e uma autoimagem positiva nesse segmento populacional. Para o movimento negro, o processo de superação do racismo passa, indubitavelmente, pela etapa de (re)encontro do afro-brasileiro com sua identidade étnica (DOMINGUES, 2008).

De acordo com Domingues (2008), as práticas culturais desenvolvidas pelo movimento negro foram um mecanismo de mobilização política e, embora tenham tido papel relevante na conscientização racial e de educação política, parecem ter apenas reforçado as diferenças. Não conseguiram viabilizar projetos específicos para a comunidade negra, ou seja, as conquistas simbólicas não se transformaram em benefícios concretos. Nesse ponto discordamos com o autor, pois embora tais iniciativas não tenham conseguido benefícios concretos na época, contribuíram para a revalorização da temática racial e o renascimento institucional da questão quilombola.

Dentro desse cenário de valorização das identidades, a liberdade religiosa precisa de um lugar de destaque dentro desse debate, em específico, as religiões afro-brasileiras como forma de representação da identidade negra. Segundo Rios (2014), a liberdade religiosa tornou-se um assunto específico do movimento negro.

Por ser uma pauta relacionada à identidade usada pela geração negra de 1970, o discurso da liberdade religiosa tornou-se referência para o ativismo daquela época, utilizando o repertório religioso afro-brasileiro para construir sua identidade coletiva.

As religiões afro-brasileiras como fonte de autorrepresentação positiva não foram de todo esquecidas na década seguinte, aparecendo na Constituinte de 1988, no artigo 5º VI, o qual estipula ser inviolável a liberdade de consciência e de crença, assegurando o livre exercício dos cultos religiosos e garantindo, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e as suas liturgias (BRASIL, 1988).

Denota-se que a influência do ressurgimento do Movimento Negro Unificado, a inserção das demandas do movimento negro em diversos partidos políticos e setores políticos partidários e, o cenário global de valorização da identidade foram fundamentais para a reforma constitucional de 1988.

A articulação dos movimentos sociais negros entre si, com os partidos políticos e com a religião no centro dos debates étnico/raciais, imprimiu ranhuras nos grupos de identidade jurídicas remanescentes de quilombos, as quais são refletidas nas identidades construídas hoje.



### 1.3.1. Os remanescentes de quilombo

A política de reconhecimento dos remanescentes de quilombo desencadeou um desafio que parte de duas realidades diferentes: a criada pelas possibilidades jurídicas através do artigo 68 da constituição de 1988 e a realidade vivenciada do dia a dia nas comunidades quilombolas.

De acordo com Almeida (2002), o significado de remanescente referente ao que restou de um antigo quilombo é ultrapassada, insuficiente. O autor adota a observação etnográfica como caminho para discutir a autonomia dessas comunidades e como vêm sendo construídas no decorrer do processo histórico. Atualmente, quilombo é uma comunidade autônoma que produz significados e, de acordo com suas especificidades e características próprias, constrói seu sistema político, econômico, religioso que pode estar ou não à margem da sociedade hegemônica. Essa construção sofre influências ao longo do tempo, inclusive das relações parentais.

Segundo Arruti (1997), o espírito democrático da época impeliu os constituintes de 1988 a aprovar o artigo 68 sem que pudessem pensar nas consequências futuras. Tal fato dificultou o entendimento do que seria um remanescente de quilombo, teórica e juridicamente. Essa política afirmativa de correção histórica, de um ponto de vista não tão positivo, pode significar o poder do governo em classificar, e assim, hierarquizar e atribuir valor aos grupos dentro de uma representação de identidade e diferença. É o que Arruti (1997) chamou de “rearranjos classificatórios”.

Segundo o autor, esses arranjos podem ser observados sob duas proposições. Na primeira, as unidades de descrição respondem ao custo de uma redução de sua alteridade e a necessidade de produção de unidades genérica de controle social.

[...] a população foi sendo classificada, não tanto ou principalmente pela observação de suas características intrínsecas (fossem elas as mais obtusas ou estereotipadas), mas segundo os interesses e os instrumentos de dominação disponíveis (ARRUTI, 1997).

Na segunda proposição, a emergência das comunidades remanescente de quilombos corresponde ao surgimento de novos sujeitos políticos, remetendo a ideias de direitos de restituição a espoliação.

Ao serem identificadas como "remanescentes", aquelas comunidades em lugar de representarem os que estão presos às relações arcaicas de produção e reprodução social, aos misticismos e aos atavismos próprios do

mundo rural, ou ainda os que, na sua ignorância, são incapazes de uma militância efetiva pela causa negra, elas passam a ser reconhecidas como símbolo de uma identidade, de uma cultura e, sobretudo, de um modelo de luta e militância negra, dando ao termo uma positividade que no caso indígena é apenas consentida (ARRUTI, 1997).

A partir das proposições elencadas por Arruti (1997), observam-se as duas realidades do que pode significar o termo remanescente de quilombo num jogo de poder entre o Estado e as comunidades quilombolas. Existe a possibilidade de que o Estado procure controlar essas unidades sociais através da legislação. Ao mesmo tempo, o uso para as populações que assume o termo, seja indígena ou negro, possibilita que assumam um novo lugar nas relações com seus vizinhos, com os órgãos locais e com as políticas governamentais, assim como no imaginário nacional e no seu próprio imaginário. Seria essa então, uma forma de reconhecer os grupos marginais, dando lhes um valor cultural novo, em um outro quadro de referências desconhecido, até mesmo, para os próprios grupos.

Segundo Leite (2001), a criação dos novos sujeitos políticos, a organização de novas unidades sociais e a maximização da alteridade somente passam a ser importantes quando emergem do próprio grupo, quando são priorizadas alianças, as relações de consanguinidade e os outros grupos identificados com as lutas afrodescendentes.

Segundo o pensamento da autora, no texto constitucional, o sujeito da oração é a comunidade, os remanescentes derivam dela. O aspecto coletivo do processo de reconhecimento diz respeito ao grupo como um todo. “Não é a terra, portanto, o elemento exclusivo que identificaria os sujeitos do direito, mas sim sua condição de membro do grupo” (LEITE, 2001, p.17-18).

Então, remanescentes de quilombo são os sujeitos que ao se relacionar entre si compõem a comunidade. Neste caso, a comunidade corresponde tanto no sentido tradicional de localidade quanto no sentido da ideia de solidariedade compartilhada pelos membros. Além disso, é o local onde os sujeitos compartilham características sociais semelhantes.

Dessa forma, não pode existir uma identidade étnica única de remanescentes de quilombo, mas sim várias identidades com características próprias de acordo com o contexto, sua própria história e suas lutas localizadas. Sob esse ponto de vista é

possível afirmar o grupo estudado, a Comunidade Remanescente Chácara das Rosas é um espaço de projeção da identidade étnica, a princípio, uma identidade negra que se transformou em remanescente de quilombo devido à conjuntura.

O Decreto nº 4.887/03<sup>6</sup> regulamentou as disposições previstas no artigo 68 da CF/88. Estabeleceu critérios de autodefinição como princípio fundamental para a obtenção do reconhecimento e titulação das comunidades remanescentes de quilombo.

O critério de autodefinição nos mostra uma evolução na ideia do estado sobre o conceito do que seja ser um quilombola enquanto grupo étnico. As mudanças na relação de poder entre os sujeitos remanescentes de quilombo, suas redes de articulação e o Estado. Essas mudanças no entendimento do critério de identificação são respostas as para atender as reivindicações dos grupos que não se sentiam ainda confortáveis com o termo a partir de sua realidade. Essas relações podem ser observadas como um jogo de interesses.

Para se chegar a um termo ideal entre a realidade vista pelo Estado e a vivenciada pelas comunidades há um longo caminho. Marinho (2013) realizou um estudo na Comunidade Quilombola Rural Kalunga, especificamente entre o agrupamento Kalunga do Vão do Moleque. Ela afirma que em nome da posse do território, os remanescentes estavam dispostos a adotar qualquer estratégia de conservação. Para tanto a autora utiliza o princípio de não-consciência<sup>7</sup> de Bourdieu.

---

<sup>6</sup> Consideram-se remanescentes das comunidades dos quilombos, para os fins deste Decreto, os grupos étnico-raciais, segundo critérios de autoatribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida (DIÁRIO OFICIAL, 2003).

<sup>7</sup> O princípio da não consciência significa a apreensão do fenômeno cultural acontece de maneira dependente do sistema das relações históricas e sociais no qual ele está inserido. “Não é a descrição das atitudes, opiniões e aspirações individuais que tem a possibilidade de proporcionar o princípio explicativo do funcionamento de uma organização, mas a apreensão da lógica objetiva da organização é que conduz ao princípio capaz de explicar, por acréscimo, as atitudes, opiniões e aspirações” (BOURDIEU, 1999, p. 29 *apud*, SCARTEZINI, 2011).

Para pensar essa dinâmica, Bourdieu nos apresenta os conceitos sobre as noções de campo<sup>8</sup>, *habitus*<sup>9</sup> e capital<sup>10</sup> em uma competição simbólica, o jogo de afinidades eletivas no campo entre *habitus*, *doxa*<sup>11</sup> e *illusio*<sup>12</sup> como vemos no Chácara das Rosas.

A questão é que cada campo define seus valores e os pesos deles a partir de regras que não têm uma verticalidade ou horizontalidade definida. De acordo com Bourdieu (1996) o *habitus* é adquirido mediante a interação social é um sistema de disposições, modos de perceber, de sentir, de fazer, de pensar, um conjunto de princípios que regem o funcionamento de condutas que leva os agentes a agir de determinada forma em uma circunstância dada. Dessa forma, *doxa* e *illusio* vão compor o processo de naturalização, responsável pela aceitação de uma razão construída como sendo natural.

Mas cada campo possui princípios e critérios (um *nomos*) independentes e irreduzíveis aos dos de outros campos e que são o lugar de formas específicas de interesse, por isso, tais interesses para outros campos podem parecer desinteressantes.

De acordo com Jorge (2016) com base na teoria dos campos de Bourdieu descreve o campo do Estado como um campo de poderes que exerce violência simbólica ao produzir e legitimar categoria de pensamento por meio de ações que transformam as condições subjetivas e materiais que constituem a realidade dos

---

<sup>8</sup> Pode-se descrever o campo social como um espaço multidimensional de posições tal que qualquer posição atual pode ser definida em função de um sistema multidimensional de coordenadas cujos valores correspondem aos valores das diferentes variáveis pertinentes [...] (BOURDIEU, 1989, p.135).

<sup>9</sup> Os condicionamentos associados a uma classe particular de condições de existência produzem *habitus* sistemas de disposições duráveis transponíveis estruturas estruturadas predispostas a funcionar como estruturas estruturantes, isto é, enquanto princípios geradores e estruturadores de práticas e de representações que podem ser objetivamente adaptadas ao seu objetivo sem supor a sua intenção consciente de fins e o domínio expresso das operações para atingi-lo [...] (JOURDAIN e NAULIN, 2017).

<sup>10</sup> Existe uma distinção em Bourdieu entre o capital econômico (de troca mercantil) o qual é egoísta e o capital simbólico que é altruísta e de valor intrínseco, como a arte, como exemplo de capital cultural (JOURDAIN e NAULIN, 2017).

<sup>11</sup> O conceito de *doxa* está relacionado àquilo sobre o que todos os agentes estão de acordo, ou seja, contempla tudo aquilo que é admitido como sendo “assim mesmo”. É uma opinião socialmente aceita como correta, ponto de vista dos dominantes no campo, imposto como ponto de vista universal (LEÃO et al, 2013).

<sup>12</sup> De acordo com Bourdieu a *illusio* é o reconhecimento do jogo, da utilidade do jogo e de fazer parte do jogo, fornece a base para todas as atribuições de sentido e de valor particulares. “O que é vivido como evidência na *illusio* parece ilusório para quem não participa dessa evidência” (BOURDIEU, 2006, p.142).

grupos sociais. “Por um lado, o Estado se encarna nos processos objetivos por meio das estruturas e mecanismos de funcionamento, por outro lado, produz e generaliza esquemas de percepção que passam a compor a subjetividade nacional (JORGE, 2016.)

Para a autora, o campo científico também é um instrumento de construção de realidade e colabora para a produção e reprodução de efeitos na sociedade. O discurso científico pode se transformar propriedade simbólica e ser usados estrategicamente para quem quer impor uma razão com base em sua autoridade. Para ele cada um desses campos a seu modo contribuiu para as comunidades quilombolas se apropriarem da existência real de uma identidade.

A partir desses princípios formulados por Bourdieu, encontra-se sustentação das posições ocupadas pelos agentes em campo e os agentes externos o que justifica os distintos entendimentos sobre o termo remanescente de quilombo, a partir dos princípios e critérios de cada campo. A irredutibilidade dos campos e suas formas específicas de interesses nos permite entender porque os interesses do Estado e suas ações giram entre em torno dos critérios das relações comunitárias e do critério da autoatribuição, enquanto o interesse das comunidades orbita em torno da posse do território com base em seus princípios e critérios.

O mesmo se dá quanto à elaboração de projetos apropriados para resolver as os problemas atuais dos quilombolas porque os agentes externos que não participam do mesmo *habitus*, possuem um ponto de vista diferente. Referimo-nos aqui à construção de moradias para a nova geração de quilombolas urbanos, tema que surgiu na entrevista como um fator ligado à segurança.

Lilian: Você se sente segura na comunidade?

Sujeito 2<sup>13</sup>: Hoje até que sim, eu me sinto segura, mas acredito que tem que se preocupar com uma visão mais para o futuro. Porque, os nossos pequenos estão crescendo e querem casa. E se não tiver ninguém aqui a frente que tenha uma atitude, que vá levar os projetos pra frente, futuramente esses jovens, aí eles vão querer casa e aí eles não vão saber para quem se direcionar. E eles vão em mim, aí que eu me preocupo em ficar assim, correr esse tipo de risco, algum tipo de risco. Eles estão começando a crescer, eles querem casar. Aí tem projeto em cima de projeto, hoje tem essas casas, mas a gente tem que projetar casa para os nossos filhos, então é isso.

---

<sup>13</sup> Entrevista concedida dia 15 de janeiro de 2018. Sujeito do sexo feminino, 42 anos.

Entende-se que, para o Estado, o desejo dos quilombolas de construir novas moradias em cima das adquiridas para garantir as futuras gerações um lugar para viver, significa uma reparação sem fim. Esse problema decorre do fato do desinteresse do Estado, que não leva em conta o futuro dessas comunidades oferecer, concomitantemente, subsídios para que as novas gerações possam ser independentes. O crescimento da população quilombola, principalmente em sua versão urbana, onde não há espaço para expansão, é a preocupação por parte das comunidades quilombolas. Num futuro próximo, os descendentes dessas comunidades, também vão precisar de moradias que, no entender dos quilombolas, é um direito adquirido e responsabilidade do Estado.

De acordo com as elucubrações de Marinho (2013), a despeito de qualquer ruptura, conflito interno ou quaisquer outras convicções querem sejam, políticas, religiosas ou sociais, há interesse construções de novas moradias para as gerações futuras, se trará consenso dentro do grupo pela *illusio*. Isto significa, “[...] dar importância a um jogo social, perceber que o que se passa aí é importante para os envolvidos, para os que estão nele” (BOURDIEU, 1996).

Por isso nessa comunidade onde o poder político é disputado entre os considerados evangélicos e o grupo dos umbandistas, que parecem estar opostos no campo, observa-se que existe um acordo oculto sobre o que vale apenas lutar, ou seja, pelas coisas que estão em jogo no campo (BOURDIEU, 1996).

Os parentes da terceira geração que, por processo de seleção interna, influenciados por motivos econômicos ou de alianças conjugais, saíram em algum momento do território, foram descartados e não merecem voltar. Isso fica claro na fala do sujeito 7: " Eles querem arrumar outra chácara e colocar gente de fora".<sup>14</sup>

Quando o sujeito 7 diz "outra chácara", faz referência a uma extensão do quilombo em outro território adquirido por meio da política pública de reparação histórica. Trata-se de conseguir outra terra para garantir a moradia das futuras gerações. "Eles" na fala do sujeito 7 corresponde a parte de baixo, os umbandistas. "Gente de fora" corresponde aos indivíduos que não foram reconhecidos como quilombolas, embora morasse no quilombo e fizessem parte da família consanguínea,

---

<sup>14</sup> Entrevista concedida dia 15 de janeiro de 2018. Sujeito do sexo feminino, 34 anos.

em geral primos, ou seja, a terceira geração dentre os quais os laços de sentimentos e solidariedade “não são obrigatórios”.

Esses moradores que não foram reconhecidos como quilombolas foram excluídos com base nos critérios internos definidos pela comunidade. Um dos critérios era o de residir na comunidade com a condição de nunca ter saído do território.

Presume-se que o fato não morar na comunidade não diluiu os laços consanguíneos, nem de identidade, de solidariedade, de afinidade ou mesmo de significados que, embora possam ter sido modificados, não foram de todo apagados devido ao processo de socialização primária (BERGER e LUCKMANN, 2003). Porém, houve a diluição da fronteira étnica, pois após serem expulsos da comunidade esses integrantes não deixaram de ser considerados negros, mas deixaram de ser reconhecidos como quilombolas.

Em meio a muitas especulações, foi possível identificar que a comunidade estudada tenta encontrar resposta para o que realmente significa “ser um remanescente de quilombo” como também estabelecer quem tem direito dentro de uma mesma família de ser reconhecido como tal. Juntamente com essa nova possibilidade de ser, alteram-se as possibilidades.

De acordo com Cucho (1999), afinidade e identidade são condições que o sujeito aceita consigo mesmo. Essas condições são derivadas do meio em que nasceu e vive, fazem parte de suas condições. Portanto, o sujeito retira desse contexto material para construir sua identidade étnica e cultural “com os elementos constitutivos da identidade étnica e cultural, entre os quais as características fenotípicas e as qualidades psicológicas que dependem da mentalidade, do gênio próprio do povo ao qual ele pertence” (1999, p. 177).

A construção da etnicidade acontece pela manipulação da história, da crença nos antepassados, na descendência comum, na linhagem e na especificidade do grupo. Faz parte do processo de permanência do próprio grupo, podendo acrescentar ou excluir indivíduos, agregar ou rechaçar elementos simbólicos, a depender de seu próprio entendimento da necessidade deles ou não. Os que nasceram ou se criaram dentro da Chácara das Rosas, mesmo os que não foram reconhecidos, possuem características fenotípicas e psicológicas do grupo, mas dentro do entendimento da comunidade excluí-los não afetaria em nada.

Pode-se dizer que o distanciamento entre o momento da titulação e as novas prioridades surgidas tem mostrado a essa comunidade a necessidade de refletir sobre sua condição, agora, sem o jugo de adquirir um território.

Não é exagero afirmar que uma reparação para os membros excluídos seria importante para fortalecer o grupo nas lutas futuras. Mas percebe-se a dificuldade de construir uma identidade étnica e cultural quilombola e de decidir quem tem direito a ela.

Em vista disso, a memória coletiva e o pertencimento podem ser consideradas ações internas do grupo enquanto as ações externas são a legislação e as políticas públicas para sua aplicabilidade. Embora a busca pela regularização da terra (fundiária) seja a base da luta dos remanescentes de quilombo, é impossível desvincular essa luta da busca de espaço e reconhecimento.

O espaço é fundamental para a construção de sua história, de sua memória e de sua identidade étnica e cultural. Isso vale para todos que residiram, viveram e conviveram no quilombo, fazendo parte de suas histórias. Esses sujeitos também possuem uma identidade étnica e cultural quilombola, possuem características psicológicas pertinentes ao gênio do grupo.

De acordo com Almeida (2002), Arruti (1997) e Leite (2001), o significado de remanescente de quilombo não cabe dentro do termo cunhado na legislação, ou em um entendimento generalizado entre as comunidades. Esse termo é variável de acordo com os princípios elencados por cada uma delas (*habitus*). Definir o que é um remanescente de quilombo é apenas uma maneira de classificar quem possui ou não direito ao reconhecimento tanto sob o aspecto legal praticado pelo Estado quanto pelo reconhecimento do próprio grupo.

Tanto o termo “remanescente” quanto “quilombo” não retratam a realidade das comunidades. O termo remanescente de quilombo tornou-se uma colcha de retalhos. Embora o reconhecimento desses grupos garanta a cidadania a muitos grupos na atualidade, trata-se de uma política afirmativa de compensação histórica paliativa para o problema do preconceito racial no Brasil que não contempla todos os negros (afrodescendentes), portanto, insuficiente para combater o problema como pudemos apreender nos escritos de Arruti (1997), Leite (2001), Almeida (2002), Santos (2012) e Hall (2018).



#### 1.4 ANÁLISE DA EMERGÊNCIA DA QUESTÃO QUILOMBOLA NO BRASIL

Ao propor fazer uma análise sobre a questão da construção da identidade étnica de um quilombo, nos propomos abordá-lo enquanto movimento social, assim utilizamos a perspectiva de Oliveira (2010), o autor afirma que a questão da emergência dos quilombos na atualidade tem sido interpretada por várias áreas do conhecimento, mas de forma limitada, utilizando apenas uma corrente teórica o que prejudica a análise.

Dentre as tendências identificadas pelo autor para analisar os grupos quilombolas, destacam-se três correntes argumentativas que vêm sendo utilizadas no Brasil, a saber: histórico-estruturalista, antropológica-cognitiva e utilitarista.

No primeiro argumento, atrelado a uma visão histórico-estruturalista, a mobilização quilombola é parte de uma luta de classes histórica no país entre senhores e escravos. Vistos sob essa perspectiva, os quilombolas são herdeiros de “uma das primeiras formas de ação coletiva genuinamente brasileira’, [...], para autores como Clóvis Moura, definem a própria luta de classes ou o motor da História Brasileira até os dias de hoje” (OLIVEIRA, 2012, p .29).

Dentro desse argumento por aproximação, encontram-se os seguintes teóricos e suas obras: Nina Rodrigues<sup>15</sup> que busca a compreensão do mundo africano em *Africanos no Brasil* (1997); Clóvis Moura com *Quilombos e a rebelião negra* (1981) e a obra *Os quilombos na dinâmica social do Brasil* (2001), onde se associa as lutas quilombolas a lutas de classe; Édison Carneiro<sup>16</sup>, com *O Quilombo dos Palmares* (1988), apresenta o quilombo como um fenômeno contra-aculturativo aos padrões impostos pela sociedade oficial; Luiz Fernando do Rosário Linhares em *Comunidade negra rural: um velho tema uma nova discussão* (2006), entendendo o quilombo como um conjunto de práticas culturais e religiosas conservadas apenas como uma situação

---

<sup>15</sup> Raimundo Nina Rodrigues foi um médico legista, psiquiatra, professor, escritor, antropólogo e etnólogo brasileiro. Sua obra pretendia o controle social, partir de uma classificação das raças biologicamente determinadas. Dentro de uma perspectiva discriminatória do negro e do mestiço.

<sup>16</sup> Edison de Souza Carneiro foi um escritor brasileiro, especializado em temas afro-brasileiros, foi um dos maiores etnólogos brasileiros, comprometido com os estudos sobre a cultura afro-brasileira, a luta antirracista, militante do Partido Comunista Brasileiro.

social. Vale ressaltar o envolvimento dos autores Moura e Linhares com o Movimento Negro Unificado.

Concordando com Oliveira (2010) quando o autor afirma que na atualidade a ação quilombola não se apoia unicamente em bases de lealdade históricas, origem étnica e interesses coletivos preservados. Esses fatores sozinhos não são capazes de explicar como os remanescentes de quilombo se engajaram nessa luta.

O segundo argumento, a corrente antropológica-cognitiva, enfatiza que mobilização quilombola é uma reação das comunidades a contextos locais opressivos. É um processo contínuo de reconstrução de uma identidade coletiva, produzido pelas lideranças e, depois, levada a frente pela comunidade na busca de direitos.

Seguindo esse pensamento, os quilombolas moldam sua identidade de forma intencional e se adaptam ao contexto local e às circunstâncias políticas. Nesse argumento, é evidente a remodelagem da ação coletiva com fins políticos. “A ‘cultura’ tende a ser vista como ‘agência’, e os quilombolas [...] como articuladores racionais de símbolos e referências culturais [...]” (OLIVEIRA, 2010, p, 36) [grifos do autor].

Despontam, dentro dessa perspectiva, autores e suas obras como: Eliane Cantarino O’Dwyer, *Remanescentes de Quilombo na fronteira amazônica: a etnicidade como instrumento de luta pela terra* (1993); Amanda Barreta Almeida Barragens, *No contexto quilombola identidade, luta e modernização: o caso dos quilombos do Vale do Ribeira- SP* (2005); José Jorge de Carvalho, *O Quilombo do Rio das Rãs: histórias tradições e lutas* (1995); Lourdes Carril, *Terra de Negros no Vale do Ribeira: territorialidade e resistência* (1995) e *Terra de Negros: herança de Quilombos* (1997); Lúcia M. M. Andrade, *Desafio para o reconhecimento das terras quilombolas* (1997); Fábio José Bechara Sanchez, *Identidade e conflito: a construção política dos remanescentes de Quilombo do Vale do Ribeira* (2004). Vera Regina Rodrigues da Silva, *De gente da Barragem" a "Quilombo da Anastácia: um estudo antropológico sobre o processo de etnogênese em uma comunidade quilombola no município de Viamão/RS* - Dissertação de Mestrado UFRGS (2006).

A corrente argumentativa do viés antropológico-cognitivo traz uma abordagem culturalista. Segundo o autor, essa abordagem deixa o Estado parecendo um corpo fora do quilombo e não consegue explicar como condições políticas possibilitam a organização quilombola. Isso não traduz a realidade das comunidades quilombolas

atuais, pois esse contato é de mão dupla. “[...] o estado está sim aberto a constantes negociações com as lideranças quilombolas as quais, em muitos casos, acabam, inclusive, adentrando as estruturas e burocracias governamentais por vias diversas” (OLIVEIRA, 2010, p. 40).

O último argumento, a corrente utilitarista, parte de pressupostos utilitaristas ligados à teoria norte-americana dos processos políticos. Nessa perspectiva a mobilização das comunidades quilombolas foi fabricada pelos líderes dos movimentos que viram uma oportunidade de adquirir bens materiais, ou seja, foram orquestradas pelos atores depois de um raciocínio custo/benefício, que chegaram à conclusão de que a causa étnica pode ampliar seus benefícios econômicos e políticos.

Defendem essa abordagem o jornalista Nelson Ramos Barreto com a obra *A revolução quilombola: guerra racial confisco agrário e urbano coletivismo* (2007) e o agrônomo e político Francisco Granziano Neto com o artigo *Quilombola* (2007). Para esse grupo de autores, a mobilização quilombola foi fabricada para atender a interesses dos grupos envolvidos.

A mobilização quilombola vem sendo encabeçada por líderes que desejam se aproveitar das brechas de uma legislação ainda em construção para ganhos econômicos. Pensando-se assim, o movimento seria fruto da ação racional de militantes. Esta tese do oportunismo político é sustentada por setores conservadores e a bancada ruralista no Congresso Nacional que qualifica o movimento quilombola como fabricado por grupos minoritários oportunistas. Essa abordagem despreza fatores como laços consanguíneos, redes de socialização e estruturas de mobilização, assim como a incerteza de ganho do processo, a demora e os custos.

Oliveira (2010) conclui que para explicar a emergência do movimento quilombola e seu fortalecimento, nenhuma das três suposições anteriores é suficiente em si mesma. Dentro de uma visão alternativa, ele constrói uma aproximação entre Ciências Políticas e Ciências Sociais para compreender os movimentos sociais e as novas formas de ações coletivas, denominada pelo autor como “Mobilização de oportunidades”. Para tanto, ele se baseia em dois focos analíticos dos Novos Movimentos Sociais (NMS): a Teoria de Oportunidades Políticas (OP) e a Teoria da Mobilização de Recursos (MR).

O primeiro foco descreve a trajetória da questão quilombola na atualidade, discussões, implementação de leis e instituições ligadas à temática e os resultados práticos dessa trajetória. O segundo foco relata as estruturas de Mobilidade dirigidas à organização do movimento, estratégias de ação política.

O autor relaciona a ampliação da oferta de oportunidades ao aumento da capacidade organizacional das estruturas internas dos grupos, ou seja, quanto mais organizados os grupos quilombolas, mais conseguem se mobilizar dentro das estruturas e criar oportunidades (OLIVEIRA, 2010).

Dentro dessa perspectiva, temos ainda o trabalho de Leonardo Rafael Santos Leitão em: *Oportunidade política e repertório de ação: o movimento negro e a luta de combate à discriminação racial no Brasil* (2012). Nessa obra, é discutida a relação dos movimentos sociais com a política institucional e as formas de vinculação do movimento negro com os partidos políticos como estratégia de infiltração na estrutura política do país.

Concorda-se com Oliveira (2011) que os esquemas interpretativos do NMS, que enfatizaram a cultura, as lutas sociais cotidianas, a solidariedade e o processo de identidade a partir das relações dos sujeitos de um grupo, possibilitam uma interpretação onde as oportunidades políticas permitem mobilizar recursos.

Mas entende-se que o agir político carregado pelos grupos étnicos são de maior relevância para a organização do movimento, para a mobilização dos grupos e para a legitimação de suas demandas, sem descartar os fatores econômicos e culturais.

Em uma aproximação com Melucci (2011), pode-se dizer que o movimento quilombola contemporâneo na sociedade brasileira possui apelo étnico regressivo e busca vantagens a curto prazo. Portanto, a análise sociológica desse movimento precisa se inter-relacionar com as Ciências Políticas (MELUCCI, 2001, p. 109-113).

## 2 COMUNIDADE REMANESCENTE DE QUILOMBO URBANO CHÁCARA DAS ROSAS

Quando se fala de uma comunidade quilombola, fala-se de pessoas que tem vidas entrelaçadas pela resistência, luta, trabalho, resiliência e memórias que dão sentido à vida. Fala-se também de sujeitos que possuem raízes capazes de sobreviver ao tempo por meio das gerações e da construção de um território em meio a um ambiente repleto de preconceito, discriminação e periferia social.

Em meio a essas disputas históricas os sujeitos integrantes da Comunidade Chácara das Rosas, ao longo do tempo geraram motivações para assumir ideias e ações que visavam garantir seu direito ao território, por sua ligação com a terra, e de suas relações sociais políticas e simbólicas desenvolvidas pelo convívio. A trajetória de uma comunidade quilombola urbana, até a titulação de suas terras. Nesse contexto, emerge a questão de segregação das comunidades periféricas negras e pobres que vivem próximas aos grandes centros. Diferentemente dos quilombolas que vivem afastados da cidade, essas comunidades urbanas estão em contato com as inovações e a modernização do espaço urbano.

De acordo com D'Abadia e Oliveira (2015) as dificuldades vivenciadas pelos remanescentes de quilombo que vivem em ambientes rurais estão relacionadas à manutenção de seu território, principalmente pela perda de território via grilagem de terras, racismo ambiental e os impedimentos judiciais movidos pela elite rural. Enquanto que as dificuldades vivenciadas pelos remanescentes de quilombo que vivem em ambiente urbano dizem respeito aos problemas próprios dos ambientes urbanos geralmente territórios de realidade periférica, constituído por grupos identitários, geralmente etnicamente diferenciados em busca de reconhecimento e direitos. Os quilombos urbanos são grupos sociais comumente empobrecidos com *ethos* e costumes diferenciados dos grupos circundantes que buscam romper o ciclo de segregação espacial.

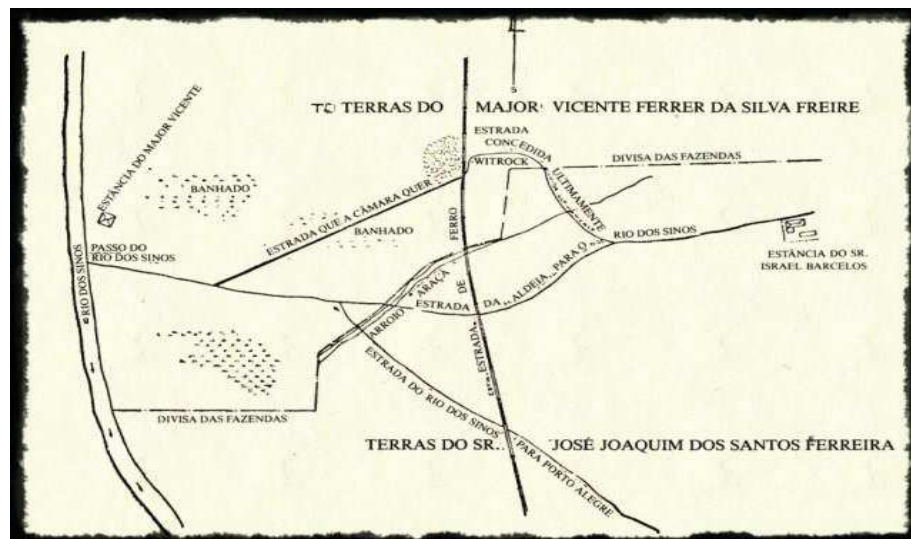
Um confinamento espacial é proporcionado pela marginalização por parte das políticas públicas. A ausência de políticas específicas para um contingente dotado dessa peculiaridade histórica e a precariedade das políticas universalistas conformaram os “quilombos urbanos” como espaços socialmente distantes (OLIVEIRA, 2015).

De acordo com os referidos autores, fatores externos decorrentes da própria urbanização são capazes de alterar os vínculos e desarticular a ordem comum, desafiando a tradição, provocando a reconstrução simbólica e, dessa forma, influenciando na criação de suas identidades.

## 2.1 CHÁCARA DAS ROSAS E A CIDADE DE CANOAS - RS

A área onde se localiza o município de Canoas no Rio Grande do Sul foi habitada pelos índios Tapes. Em 1725, o conquistador Francisco Pinto Bandeira chegou à região e, em 1733, ocupou as terras e fundou a Fazenda de Gravataí. Posteriormente, seus descendentes repartiram e venderam suas terras. Em 1871, a construção da estrada de ferro, no centro das terras do Major Vicente Ferrer da Silva Freire (imagem 1), ligando São Leopoldo a Porto Alegre, teve seu primeiro trecho inaugurado em 1874 e fixou uma estação na atual área de Canoas. As grandes fazendas foram perdendo espaço para as pequenas propriedades na região. Sem infraestrutura, o terreno da região era alagadiço e ainda considerado zona rural.

**Imagem 1** - Mapeamento das terras do Major Vicente Ferrer da Silva Freire



Fonte: Site Referência Arquitetura<sup>17</sup>

<sup>17</sup> Disponível em: << <https://refarq.com/2016/03/11/evolucao-urbana-cidade-canoasrs/> >> Acessado em 25 de julho de 2018.

A região começou a receber os primeiros imigrantes alemães em 1824 e os imigrantes italianos em 1875. Em 1908, Canoas passou a Capela Curada<sup>18</sup>. No mesmo ano os irmãos Lassalistas<sup>19</sup> criaram no centro da cidade uma escola agrícola com ensino primário e secundário. A implantação do 3º Regimento de Aviação Militar (RAV) em 1937, hoje o 5º Comando Aéreo Regional (V Comar), foi decisivo para que a emancipação do município acontecesse em 1939.

Na década de 1940, os fundadores da Comunidade Quilombola Chácara das Rosas, João Maria Genelício de Jesus e Rosalina Correa de Jesus com seus cinco filhos, saíram da região do Quilombo Manoel Barbosa, em Gravataí/RS, e se instalaram na região do capão do Corvo na cidade de Canoas, recentemente emancipada. O terreno era uma propriedade rural. Posteriormente, tiveram mais 7 filhos (NASCIMENTO, 2018).

Na época a região era uma área de matas, campos, banhados, rios e açudes com pequeno núcleo urbano. Economicamente, Canoas, possuía duas formas de produção: as atividades agrícolas (cultivo de milho, batata, mandioca, etc.) e a criação de gado para corte e leite. Canoas possuía grandes propriedades de agricultura comercial que necessitavam de trabalhadores. As pequenas propriedades rurais da região, chamadas chácara ou sítios, supriam essa necessidade de mão de obra nas monoculturas dos grandes cultivos (RODRIGUES e OLIVEIRA, 2006).

Essas pequenas propriedades (chácaras) produziam produtos para sua subsistência e vendiam os excedentes nas feiras da região. A comercialização da produção agrícola da Comunidade Chácara das Rosas realizadas por seus ancestrais era inserida nesta dinâmica.

Segundo Negri (2016), as indústrias começaram a se instalar em Canoas a partir de 1945. Assim surgiram o desenvolvimento econômico e a necessidade de moradias. As primeiras ocupações de terras aconteceram nos atuais bairros Niterói, Fátima e Mathias Velho.

---

<sup>18</sup> Capela Curada ou Curato, era um título oficial dado pela igreja católica a uma vila com determinada importância econômica e populacional.

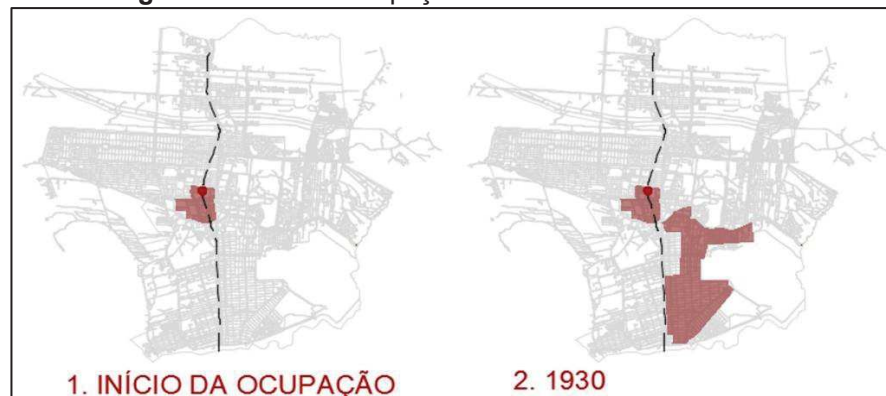
<sup>19</sup> O Instituto dos Irmãos das Escolas Cristãs, FSC, Fratrum Scholarum Christianorum (mais conhecidos em alguns locais como Irmãos de La Salle ou Irmãos Lassalistas) é uma congregação religiosa de irmãos leigos fundada por São João Batista de La Salle.

Essas transformações decorrentes da urbanização impactaram de forma significativa o modo de vida da região e, concomitantemente, da Chácara das Rosas. O êxodo do campo para Porto Alegre e outras cidades, impulsionado pelas ofertas de trabalho, atraiu pequenos latifundiários empobrecidos, imigrantes e trabalhadores urbanos que viam em Canoas um local de moradia barata.

Em 1959, o governo passou a facilitar o estabelecimento de indústrias na cidade. Em 1968, a refinaria Alberto Pasqualini é inaugurada em uma área desapropriada. Como consequência, houve um aumento da população e expansão da urbanização. A seguir, nas imagens 2, 3, e 4, o pontilhado localiza a estrada de ferro, o ponto vermelho demarca a estação de Canoas, próximo ao centro da cidade e cerca de 2km da comunidade estudada, as partes destacadas em marrom sinalizam o crescimento territorial do município.

Antes da industrialização, a área ocupada em Canoas era de 8,12km<sup>2</sup> e passou para 14,02km<sup>2</sup> entre os anos de 1940 a 1950. O povoamento que começou em torno da estação Canoas se expandiu formando os bairros Niterói, Fátima e Mathias velho até 1945. A partir daí, com a chegada das indústrias, surge o bairro industrial (imagem 2, sinalizado pela faixa marrom a direita).

**Imagem 2** - Início da ocupação de Canoas de 1974 até 1930.



**Fonte:** Site Referência Arquitetura<sup>20</sup>

Nos anos entre 1960 e 70, houve mais expansão da urbanização impulsionada pelo crescimento da indústria e os trabalhadores das fábricas começam a se instalar em outros bairros próximos como os bairros São Luís, Brigadeira, Igara, Olaria, Rio Branco, Guajuviras, Marechal Rondon, além dos Bairros já ocupados Fátima, Niterói

<sup>20</sup> Disponível em:<< <https://refarq.com/2016/03/11/evolucao-urbana-cidade-canoasrs/>>> Acessado em 25 de julho de 2018.



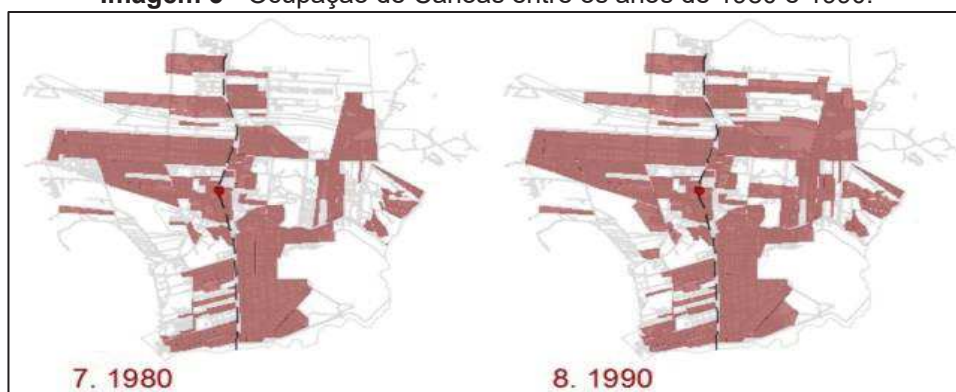
e Mathias Velho. A urbanização acarretou duas consequências para os moradores do quilombo: o encolhimento de seu território pelas novas construções e a transformação sequencial do território, até então periférico, em zona urbana.

A expansão da urbanização impulsionada pelo crescimento da indústria trouxe consigo a pressão imobiliária em torno do território por se tratar de uma região nobre da cidade. De acordo com Nascimento (2016), citando Davis Harvey, a modernização de Canoas significou a mercantilização do espaço e com isso a separação entre pessoa-propriedade-lugar. Isso implicou a separação dos vínculos identitários entre o grupo e seu território, dando a impressão que Chácara das Rosas estaria fora de lugar.

Como uma maneira de segregação étnico-espacial, o grupo passou um empecilho aos projetos de revitalização e embelezamento do local poderia beneficiar a determinados grupos. Que buscavam manter a hierarquia de valores da estrutura social brasileira, consolidada pela história em que negros e pobres deviam ocupar a periferia das cidades e nunca as regiões centrais.

Entre os anos de 1980 e 1990, a ocupação de Canoas cresceu consideravelmente. Grande número de indústrias se estabeleceu na cidade. A área ocupada passa de 37,37km<sup>2</sup> em 1980 para 46,47km<sup>2</sup> em 1990, quase a totalidade do território ocupado (imagem 3). As áreas rurais são paulatinamente loteadas como na região onde se localiza a Comunidade Chácara das Rosas. Nesse período, os investimentos imobiliários passam a visar a classe média e média alta.

**Imagem 3** - Ocupação de Canoas entre os anos de 1980 e 1990.



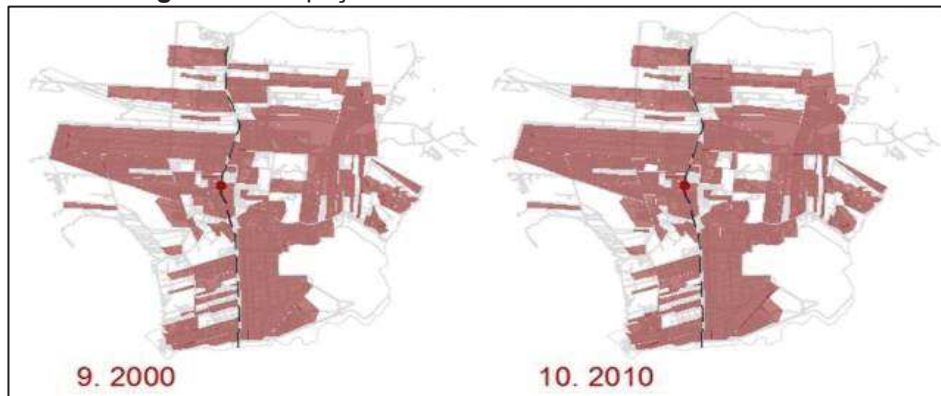
**Fonte:** Site Referência Arquitetura<sup>21</sup>

<sup>21</sup> Disponível em:<< <https://refarq.com/2016/03/11/evolucao-urbana-cidade-canoasrs/>>> Acessado em 25 de julho de 2018.

A partir da década de 1970, várias modificações passaram a acontecer na cidade de Canoas para adaptar a cidade às transformações em curso devido a urbanização. Entre os anos de 1973 a 1977, por exemplo, 37 ruas receberam pavimentação ou revestimento asfáltico. “Entre elas estava a Rua Dona Rafaela (um dos acessos à Chácara) [...]” (RODRIGUES e OLIVEIRA, 2006, p. 102).

O crescimento foi mais lento entre os anos de 2000 e 2010. Em 2010, Canoas totalizava 50,87km<sup>2</sup> (imagem 4). O amplo crescimento do município acarretou problemas, como por exemplo, o problema da moradia. Os lotes restantes no centro da cidade passaram a ser alvos dos grandes empreendimentos imobiliários que visam a construção de prédios com apartamentos na região já valorizada.

**Imagem 4** - Ocupação de Canoas entre os anos 2000 e 2010.



Fonte: Site Referência Arquitetura<sup>22</sup>

Atualmente, Canoas é considerada zona urbana e a cidade apresenta 18 bairros oficiais, sendo Mathias Velho o bairro mais populoso da cidade, seguido por Guajuviras e Niterói (imagem 5).

**Imagem 5** -Mapeamento dos bairros de Canoas.



Fonte: Site Prefeitura de Canoas<sup>23</sup>

<sup>22</sup> Disponível em: << <https://refarq.com/2016/03/11/evolucao-urbana-cidade-canoasrs/>>> Acessado em 25 de julho de 2018.

<sup>23</sup> Disponível em <<http://geocanoas.feesc.org.br/>> > Acessado em 25 de julho de 2018.

A Comunidade Remanescente de quilombo Chácara das Rosas está localizada entre a Rua dona Rafaela e a Rua Duque de Caxias no Bairro Marechal Rondon, ao lado da região central do município.

Percebe-se o quilombo Chácara das Rosas foi transformado de pequena propriedade rural familiar em quilombo urbano pelos avanços da industrialização e urbanização da cidade de Canoas, o que imprime uma característica de adaptação ao contexto ao longo de sua história.

### 2.1.1 História da Chácara das Rosas

A comunidade Chácara das Rosas, no início de sua ocupação, era uma pequena propriedade rural na cidade de Canoas – RS quando o casal fundador João Maria Genelício de Jesus e Rosalina Correa de Jesus se instalaram no local (NASCIMENTO, 2016). O casal era filho de escravizados, nascido na região do barro vermelho, atual quilombo Manoel Barbosa em Gravataí. Na época, trabalhavam com venda de lenha naquela região. Eles saíram de Gravataí em 1940 com seus filhos para se instalarem na região do Capão do Corvo na cidade de Canoas.

De acordo com Lima (2017), supõe-se que as motivações para essa mudança foram a busca de autonomia dos pais de Rosa, influenciados pelos filhos do casal. A maneira como o casal adquiriu as terras não é clara. Parte dos entrevistados afirma que foi uma doação, para outros, um presente de casamento. Essa mesma informação foi coletada em nossas pesquisas anteriores. Eles construíram sua casa nesse território e passaram a cultivar a terra e criar pequenos animais. Dona Rosa, como era chamada a fundadora, gostava muito das rosas e as cultivava na entrada principal da propriedade dando origem ao nome da comunidade (imagem 6).

Para Carvalho (2010), área da comunidade era de aproximadamente 3.600 m<sup>2</sup> e composta de pequenas casas de madeira com banheiros sem tratamento de esgoto, instalações de água e luz improvisadas. As muitas crianças e animais no quintal esse cenário fez com que o território passara a se diferenciar das novas construções do local, construções essas que foram consequência da expansão da urbanização de Canoas. “A crescente urbanização de espaços outrora tidos como rurais e sua

consequente valorização imobiliária colocam estes lugares em evidência e oferece riscos à manutenção deles pelos seus habitantes” (CARVALHO, 2010, p. 222).

**Imagem 6** - Entrada da Chácara das Rosas pela rua Duque de Caxias antes do reconhecimento



Fontes: Nestor Típa Júnior/Clic RBS<sup>24</sup>

O processo de urbanização forçou a modificação dos meios de produção desenvolvidos no quilombo. O plantio e a comercialização de hortaliças foram trocados pelos serviços subalternos em casa de família e na área da construção civil. O rápido desenvolvimento da cidade de Canoas acarretou, por conta do racismo e da marginalização, uma série de consequências comuns a outros quilombolas, dentre eles: baixa escolaridade e analfabetismo, condições financeiras abaixo da linha da pobreza, fragilidade na organização comunitária e despreparo das lideranças<sup>25</sup>.

O problema de integração do negro ao desenvolvimento da sociedade não é exclusivo da região. É uma falha do governo brasileiro, uma despreocupação, desde a abolição. As políticas sociais existentes de integração ou inclusão dos negros e quilombolas na sociedade brasileira não são totalmente eficientes.

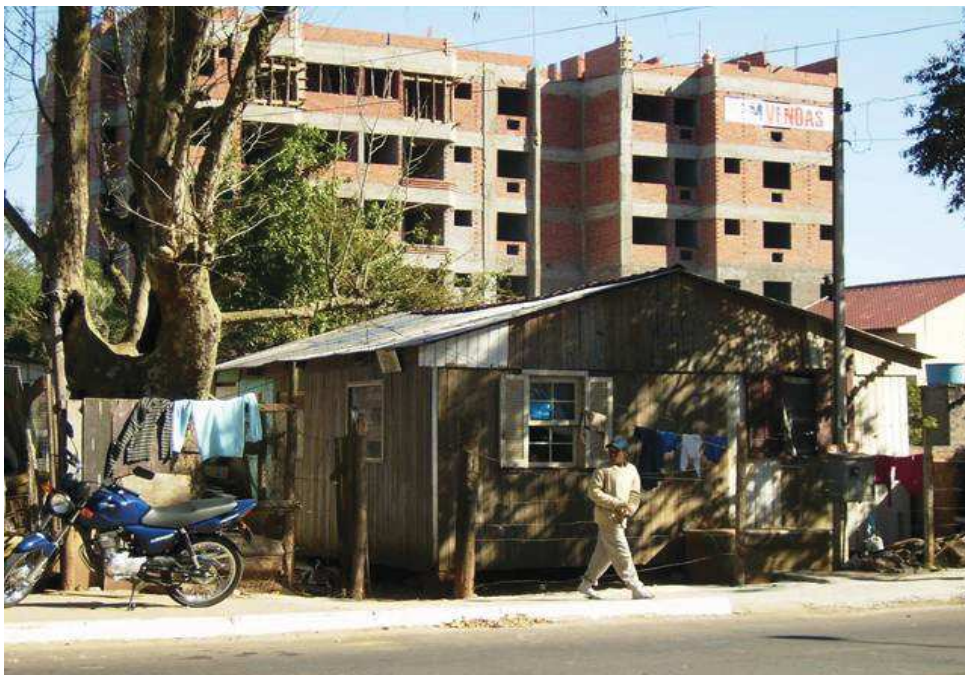
<sup>24</sup> Disponível em: << <http://www.clicrbs.com.br/especial/rs/itapemafmrs/81,430,595,27188,quilombo-chacara-das-rosas.html>>> Acessado em: 4 de agosto de 2019.

<sup>25</sup> Situação semelhante vivenciada por outros grupos quilombolas como, por exemplo, os Kalunga. Cf. MARINHO, Taís Alves. *Identidade e territorialidade entre os Kalunga do Vão do Moleque*. Goiânia, 2008. Dissertação. Universidade Federal de Goiás Faculdade de Ciências Humanas e Filosofia Programa de Pós-Graduação em Sociologia.

Como consequência do desinteresse do Estado em relação aos negros, a Comunidade Chácara das Rosas sentiu a pressão em forma de violência e discriminação vindas de diversos setores da sociedade. Um bom exemplo, é o caso das mulheres do quilombo que, para conseguir trabalhos domésticos na cidade, costumavam ocultar sua história e seu endereço. Elas temiam perder as chances de conseguirem uma vaga de trabalho caso a contratante descobrisse suas origens.

Outros exemplos de pressão discriminatória e violência foram: o descaso da prefeitura que não fazia coleta de lixo na comunidade; a polícia que invadia a comunidade rotineiramente com intuito de assediar, intimidar os moradores e; as grandes construtoras assediavam os moradores para adquirir seu território e edificar imóveis com alto valor (imagem 7).

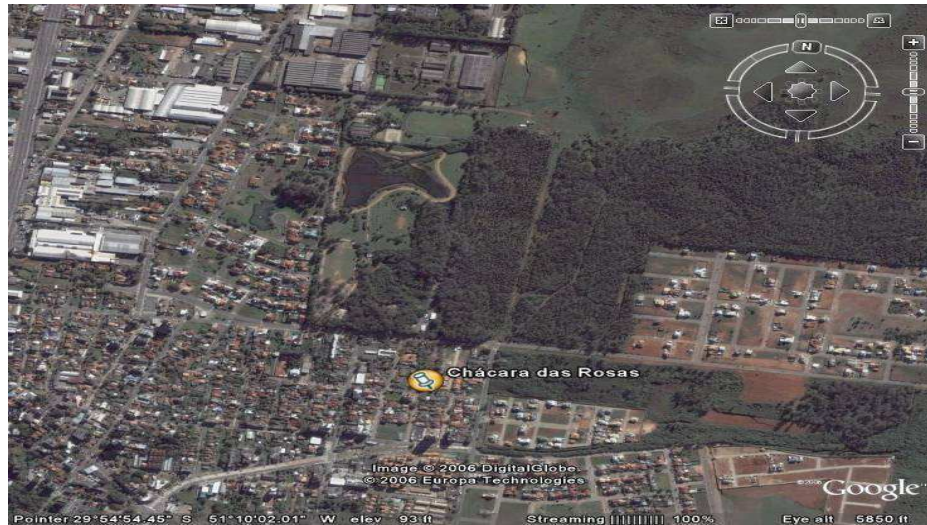
**Imagem 7** - Entrada da Chácara das Rosas a partir da Rua Dona Rafaela



Fonte: Rodrigues & Oliveira (2006). Laudo Antropológico

De acordo com Lima (2017), a Chácara das Rosas era uma “ilha de pobreza” cercada pela ocupação de brancos de classe média e ricos (imagem 8). O território atualmente está situado em uma das áreas imobiliariamente mais valorizadas do município de Canoas. “Uma grande quantidade de casas e condomínios vem a algum tempo sendo construídos e comercializados, visando principalmente um público de alto poder aquisitivo” (RODRIGUES; OLIVEIRA, 2006, p. 93).

**Imagem 8** -Localização do Chácara das Rosas e a urbanização ao seu redor.



**Fonte:** Rodrigues e Oliveira (2006). Laudo Antropológico.

A emergência de comunidades quilombolas no cenário nacional permitiu sinalizar a concretude e presença da população negra de Norte a Sul do Brasil. O artigo 68 CF/88 tirou essa população da invisibilidade social e política. O Decreto 4.887/2003 regulamentou as disposições do artigo 68 da CF/88, mas um dos instrumentos que potencializou as comunidades quilombolas foi o Plano Diretor Municipal, previsto no art. 182 da CF/ 88. O objetivo fundamental do Plano Diretor, enquanto instrumento de ordenamento do desenvolvimento urbano, é:

[...] definir o conteúdo da função social da cidade e da propriedade urbana, de forma a garantir o acesso à terra urbanizada e regularizada, o direito à moradia, ao saneamento básico, aos serviços urbanos a todos os cidadãos, e implementar uma gestão democrática e participativa; e das funções sociais da cidade e da propriedade, para as presentes e futuras gerações (BRASIL, 2005).

A Resolução N<sup>o</sup>. 34 do Conselho das Cidades estabelece que as Prefeituras devem demarcar, através do Plano Diretor, as áreas ocupadas pelos povos tradicionais e garantir seus direitos (art. 5<sup>o</sup>, incisos II e V), definindo a produção de habitação de interesse social.

Esse instrumento jurídico também impede o assédio dos grandes empreendimentos imobiliários sobre essas terras (art. 3<sup>o</sup> IV) delimitando as áreas urbanas onde poderão ser aplicados o parcelamento, a edificação e a utilização compulsória. Dessa forma entende-se que o município de Canoas teve um papel ativo para garantir a permanência da Comunidade Chácara das Rosas nas terras que

ocupam e, na construção das casas de alvenaria através do programa Minha Casa, Minha Vida, saneamento básico e na implementação das políticas públicas para os quilombolas (imagem 9).

**Imagem 9** - Chácara das Rosas 2015.



**Fonte:** Paulo Pires/Ges- Diário de Canoas.

A urbanização trouxe para região novos moradores e trouxe a valorização do território que hoje se encontra em uma área nobre. As antigas casas de madeira, com instalações de água e luz, improvisadas foram substituídas por casa de alvenaria após a comunidade ter recebido o reconhecimento<sup>26</sup>, como remanescente de quilombo em 2009.

Atualmente no território da comunidade Chácara das Rosas residem de 24 famílias distribuídas em 18 casa num total de 103 habitantes, sendo 31 crianças, 23 adolescentes, 41 adultos e 8 idosos. Além dessas famílias outras quatro receberam suas unidades habitacionais, no condomínio da rua Machadinho, bairro Rio Branco, totalizando 28 famílias beneficiadas. Vale ressaltar que as 24 moradias no Quilombo foram destinadas ao número de famílias escolhidas pela associação do local com base nos critérios primeiros os herdeiros (filhos) dos fundadores e depois parentes e para os parentes o critério foi nunca ter saído do quilombo. Por isso alguns parentes da terceira geração não foram beneficiados.

---

<sup>26</sup> O processo de reivindicação da posse das terras foi iniciado pela Comunidade Chácara das Rosas em meados dos anos 2000, tendo como objetivo a titulação dos 3.619,44 metros quadrados de seu território. Em 2005, o Incra regularizou a fundição do local e em fevereiro de 2008, o relatório técnico é publicado. Finalmente em 30 de outubro de 2009 o presidente do Incra, Rolf Hachbart, a presidente da Associação Quilombola Chácara dos Rosas, Isabel Cristina Genelício, e o prefeito de Canoas, Jairo Jorge, assinaram o documento histórico (PORTAL VERMELHO, 2009).

Concorda-se com Leite (1999), que o nascedouro das comunidades quilombolas, principalmente as urbanas, são muito semelhantes. A partir de um cenário de injustiça, arbitrariedade e impunidade, frente à apropriação ou expropriação de terras das famílias negras. É em torno desses elementos que surge a luta organizada dos quilombos urbanos, buscando garantir o espaço conquistado, organizado e mantido pelas lutas das gerações anteriores.

Para Leite (1999), os quilombos iniciam-se com um pequeno grupo familiar em busca de um lugar para viver. Instalam-se em terras desvalorizadas, muitas vezes do Estado, próximas a seu trabalho, que aos poucos passam a ser regularizadas pela compra ou usucapião. Posteriormente, o grupo cresce e se torna uma grande família ou várias delas que convivem como uma comunidade.

A partir disso, inicia-se o processo de expulsão. Tanto faz se eles possuem uma casa na periferia, uma roça ou um campo. Os vizinhos olham com preconceito e, como estigma, as comunidades negras se tornam uma ameaça às elites locais e as regiões habitadas pelos negros são consideradas perigosas. A polícia intensifica a suas ações nessas áreas de modo repressivo.

Vistos inicialmente com preconceito pelos vizinhos, pelas elites e pelo poder local, os governos e autoridades competentes não investem na infraestrutura dessas áreas, condição essa que ajuda a fomentar o estigma de negros, sujeitos, permissivos, ignorantes, etc.

Mas surpreendentemente e para além de todas as iniciativas de expulsão e remoção, é ali, entre os de dentro do grupo, onde se cultivam valores próprios, ideias de associabilidade, de agrupamento e de solidariedade, como forma de fazer frente ao racismo e à exclusão social. Porém, mais do que engendrar um coletivo, de agrupar-se em bairros periféricos e rurais, o que fica como marca deste processo, é a suspeita, a dúvida em torno de sua permanência. Ali não se constroem estradas, não há rede de esgoto, posto médico ou escolas. O que vai predominando como diacrítico do grupo é o comportamento decorrente de sua marginalização social (LEITE, 1999).

A situação ganha relevância no estado do Rio Grande do Sul, onde os quilombos contemporâneos estão presentes no meio urbano e rural. O estado é composto por 10.845,087 habitantes, segundo o IBGE, sendo que, deste total, apenas 15% representam a população negra.



Atualmente existem 151 processos de reconhecimento abertos no INCRA na região sul: 38 no Paraná, 17 em Santa Catarina e 96 no Rio Grande do Sul. Este número é crescente, atualmente, já são reconhecidos, na região de Porto Alegre, quatro quilombos urbanos. O número de comunidades quilombolas, só no estado do Rio Grande do Sul, é de 220 (RODRIGUES e OLIVEIRA, 2006, p. 143).

Das 220 comunidades, algumas já receberam o reconhecimento legal, mas não possuem titulação. Várias outras, já possuem processo em andamento e aguardam o parecer do INCRA (quadro 1).

**Quadro 1.** Comunidades quilombolas com processos abertos e situação de etapa no INCRA/2018.

<b>Comunidade</b>	<b>Cidade</b>	<b>Etapa</b>
<i>Família Silva</i>	Porto Alegre	Titulação parcial
<i>Casca</i>	Mostarda	Titulação parcial
<i>Rincão dos Martimianos</i>	Restinga Seca	Titulação parcial
<i>São Miguel</i>	Restinga Seca	Decreto***
<i>Chácara das Rosas</i>	Canoas	Titulado****
<i>Manoel Barbosa</i>	Gravataí	Decreto***
<i>Arvinha</i>	Coxilha e Sertão	Portaria**
<i>Rincão dos Caixões</i>	Cajuzinho	Titulado****
<i>Cambará</i>	Cachoeira	Decreto***
<i>Mormaça</i>	Sertão	Portaria**
<i>Morro Alto</i>	Maquiné	RTID*
<i>Palmas</i>	Bagé	RTID*
<i>Limoeiro</i>	Palmares do Sul	RTID*
<i>Areal Luiz Guaranha</i>	Porto Alegre	Portaria**
<i>Quadra</i>	Encruzilhada do Sul	RDIT*
<i>Arnesto Penna</i>	Santa Maria	RDIT*
<i>Quilombo dos Alpes</i>	Porto Alegre	Decreto***
<i>Rincão dos Negros</i>	Rio Pardo	RDIT*
<i>Família Félix</i>	Porto Alegre	RDIT*
<i>Costa da Lagoa</i>	Capivari do sul	RDIT*
<i>Anastácia</i>	Viamão	RDIT*
<i>Linha Fão</i>	Arroio do Tigre	RDIT*
<i>Picada das Vassouras</i>	Caçapava do Sul	RDIT*

Fonte: INCRA, 2018<sup>27</sup>.

\*Relatório técnico de identificação e delimitação – RDIT

\*\*Presidente do INCRA reconhece os limites do território quilombola no Diário Oficial da união e dos estados.

\*\*\*Decreto de desapropriação de imóveis privados incidentes no território.

\*\*\*\*Presidente do INCRA outorga título coletivo

Nota-se que vários municípios próximos à Canoas também possuem comunidades quilombolas. Isso evidencia a presença do negro nessa região, organizados em comunidades e envolvidos nas questões da luta quilombola que é

<sup>27</sup> Tabela produzida segundo os dados disponibilizados pelo site do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária -INCRA.

articulada com os mesmos objetivos. Essas articulações das comunidades negras acontecem desde os primórdios da ocupação da cidade de Canoas. Sua organização começou em torno de interesses lúdicos, futebol e laços de solidariedade através dos clubes recreativos negros.

## 2.2 AS QUESTÕES ÉTNICO-RACIAIS

Todos os moradores da Comunidade Chácara das Rosas, segundo o critério de autoatribuição, consideram-se da etnia/raça negra. As quatro gerações que convivem no território são descendentes do casal fundador, cônjuges e companheiros(as) advindos de fora da comunidade também se denominam negros.

As mulheres negras tiveram e têm um papel fundamental na preservação das identidades, na transmissão da cultura e nas lutas pela liberdade de seu povo (THEODORO, 1996). Nessa comunidade, as mulheres possuem participação ativa, começando com a fundadora, dona Rosa e, posteriormente, pela liderança de Isabel (neta de dona Rosa) que se manteve à frente da comunidade por mais de uma década e, hoje, passa a liderança para sua prima Geane.

De acordo com Hall (2018), o tempo histórico faz surgir mudanças em todas as categorias de análise. Assim, os conceitos de raça, etnia e, até mesmo, de classe têm significados diferentes de acordo com a época e a sociedade. Os conceitos são modificados culturalmente.

Guimarães (2003) afirma que raça, enquanto um conceito dentro da sociologia, não se trata de uma questão biológica como usado pelo senso comum. Com base no mundo social, raça aparece como efeito do discurso, sobre as origens de um determinado grupo no campo da cultura. Trata-se de um discurso sobre as origens do grupo e sobre sua hereditariedade que compõe traços físicos e psicológicos, elencados como importantes ao grupo. Já etnia é um termo que remete a ideia de que um determinado grupo pertence a um mesmo território.

Segundo o referido autor, no Brasil, raça é um discurso comum, usado na dimensão política de várias formas, a princípio, para justificar posições sociais, como no caso da relação entre senhores e escravizados. Após a abolição, com o intuito de

integrar de maneira simbólica os grupos sociais no Brasil, o termo foi substituído por cor.

O modo de classificação por cor não fecha as portas para ninguém, não pesa quase nada nas oportunidades sociais, a sociedade seria uma sociedade de classes, uma sociedade aberta, em que negros, brancos, índios, mestiços, pessoas de qualquer cor, podem transitar pelos diferentes grupos sociais (GUIMARÃES, 2003, p.10-11).

De acordo com Guimarães (2003), um segundo discurso aparece a partir dos estudos da Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura UNESCO (1997). Raça era uma forma de classificação social no Brasil. A raça era um acidente, pois, afinal, todos eram brasileiros. Do desenvolvimento dessa ideia entre o senso comum e a Academia Paulista de Sociologia, nasceu o mito da democracia racial, ou seja, de que no Brasil não existe preconceito racial, portanto, não há racismo.

Contudo o Movimento Negro, desde os anos de 1930, afirmava e lutava contra a existência do preconceito racial no Brasil. Segundo Guimarães (2003), nas palavras do sociólogo e político brasileiro Florestan Fernandes, tal discurso era usado como forma de dominação política por uma elite branca.

[...] essa democracia racial seria apenas um discurso de dominação política, não expressava mais nem um ideal, nem algo que existisse efetivamente, seria usado apenas para desmobilizar a comunidade negra; como um discurso de dominação, seria puramente simbólico, sua outra face seria justamente o preconceito racial e a discriminação sistemática dos negros (GUIMARÃES, 2003, p. 13).

Ao suscitar que o mito da democracia racial no Brasil ainda está vivo, o autor revela uma preocupação: o mito está na base do discurso das pessoas, portanto, se não existe preconceito racial no Brasil, não há necessidade de leis rígidas para combatê-lo e as leis que existem são enfraquecidas.

Destarte, ficam estagnadas as estratégias desenvolvidas pela Escola de Sociologia Paulista que induzem os atores envolvidos a buscarem outras formas para explicar o preconceito sofrido, jogando o racismo para baixo do tapete.

Para Hall (2018), dentro das questões étnico-raciais o surgimento da questão multicultural tem produzido a racialização, porque a visibilidade das comunidades étnicas questiona a homogeneidade da cultura. Na contemporaneidade, o termo

multicultural se refere a uma sociedade que possui problemas de governabilidade devido às várias culturas que a compõe e tentam construir uma vida comum preservando traços de sua identidade original.

Portanto, não deve ser confundida com multiculturalismo que são as estratégias adquiridas para administrar os problemas de diversidade gerados nas sociedades multiculturais (HALL, 2018, p. 57).

Ainda para esse autor, os multiculturalismos são culturalmente heterogêneos, pois existem distintas sociedades multiculturais e muitas são as lutas por justiça social. O multiculturalismo não é uma doutrina, mas sim, uma série de estratégias políticas inacabadas.

O multiculturalismo gera uma discussão entre as posições do Estado, passando a ser uma ideia questionada tanto pela direita conservadora que prega uma pureza cultural da nação, quanto pelos liberais que acreditam que o culto da etnicidade e a busca da diferença ameaçam o universalismo do estado liberal e prejudicam a autonomia e liberdades individuais.

Além disso, erroneamente, os antirracistas argumentam que o multiculturalismo privilegia a cultura e a identidade deixando de lado as questões econômicas e materiais, como se isso fosse possível.

Hall (2018) afirma que existe uma íntima ligação entre a questão multicultural e o pós-colonialismo, porque este último, marca a passagem de uma conjuntura histórica de poder para outra, reencenadas como lutas entre forças sociais nativas.

Problemas de dependência, subdesenvolvimento e marginalização, típicos do “alto” período colonial, persistem no pós-colonial. Contudo, essas relações estão *resumidas* em uma nova configuração. No passado, eram articuladas como relações desiguais de poder e exploração entre as sociedades colonizadoras e as colonizadas. Atualmente, essas relações são deslocadas e reencenadas como lutas entre forças sociais nativas, como contradições internas e fontes de desestabilização no *interior* da sociedade descolonizada, ou entre ela e o sistema global como um todo (HALL, 2018, p. 62).

Melhor dizendo, todas as forças sociais possuem poder. Portanto, é possível se fazer pressão através de políticas culturais. Entretanto, quando essa pressão é absorvida pelas relações de poder hegemônicas, há um deslocamento das posições que fazem surgir novas pressões.

Em uma sociedade multicultural, onde convivem vários grupos culturais diferentes, situação comum nos países colonizados, as estratégias criadas para resolver os conflitos entre os grupos, ou seja, o multiculturalismo gera discussões nos setores conservadores e liberais do estado. A pobreza, o subdesenvolvimento e as desigualdades fomentam uma crise global que nessas sociedades assumem um caráter etnicizado.

[...] a pobreza generalizada e o subdesenvolvimento, num contexto de desigualdade global que se aprofunda e de uma ordem mundial econômica neoliberal não regulamentada. Cada vez mais, as crises nessas sociedades assumem um caráter multicultural ou “eticizado” (HALL, 2018, p. 62).

De acordo com o autor citado, as discussões acontecem porque o atual estado liberal de direito, enquanto neutro e que deveria garantir a liberdade individual em suas concepções de vida no âmbito privado, tem cada vez mais interferido, através de suas leis, no domínio privado.

A situação é recorrente nos Estados que adotam o programa reformista da “social democracia”, como no caso da Grã-Bretanha ou como no Brasil, o “Estado de Bem-Estar Social Democrático”. Tal programa incorpora elementos do socialismo e do capitalismo, intervindo em questões econômicas e sociais para promover a justiça social e criar políticas públicas, como por exemplo, o bolsa família.

Baseado nos estudos de Hall (2018), percebe-se que, embora o Estado reconheça publicamente a diversidade cultural, as necessidades sociais diferenciadas e os direitos individuais, coletivos e de grupos, como no caso dos remanescentes de quilombo com busca de direitos e acessos, tem produzido um tipo específico de violência simbólica na forma de preconceito e xenofobia, revivendo o binarismo racial que privilegia os conservadores. Considera-se o racismo como um grande problema na construção das identidades quilombolas, concorda-se com Hall (2018) que o discurso da raça<sup>28</sup> que tenta legitimar as diferenças sociais e culturais com base na distinção biológica e a etnicidade fundada no discurso de diferenças culturais e religiosas não concorrem entre si. Elas são duas lógicas do racismo que podem ser

---

<sup>28</sup> Raça é considerada como uma construção política e social, e não biológica, dentro de um sistema de exploração e exclusão de poder socioeconômico, o racismo (HALL, 2018).

combinadas a depender da especificidade da experiência, da preferência individual e do momento histórico.

Assim como os judeus foram multiplamente racializados por razões biológicas, culturais e religiosas, no antissemitismo, os remanescentes de quilombo no Brasil são multiplamente racializados por razões biológicas, econômicas, culturais e religiosas, no caso das comunidades vinculadas às religiões de matriz africana.

### 2.2.1 O racismo

Os estereótipos da cultura são os guias da propagação do preconceito na sociedade. Eles evitam as reflexões sobre as condições sociais para manter o *status quo* de uns e proporcionar a exclusão de outros. Essas imagens prontas dão origem ao estigma que dificulta a aceitação, por exemplo, do negro no cotidiano da vida no Brasil (CAVALHEIRO, 2014).

Para a autora, o estigma é uma marca preconcebida que impede a observação do todo real. Essa marca pode ser transmitida hereditariamente por traços, como por exemplo, os fenotípicos, que se impõe sobre outros impossibilitando a atenção dos atributos.

A autora defende que o racismo tem aprofundado as desigualdades socioeconômicas no Brasil, subordinando aos negros uma dominação de classe que poderia ser amenizada se a discussão sobre racismo começasse pela conscientização na família e o estudo étnico racial na pré-escola. “Por conta do estigma, a sociedade (por meio de seus indivíduos) trata o estigmatizado de diversas formas discriminatórias, que reduzem significativamente suas chances de vida” (CAVALHEIRO, 2014).

Os moradores da Chácara das Rosas viveram por muito tempo limitados pelo estigma da cor. A chácara era conhecida por todos da região como planeta dos macacos. Essa comunidade sofreu um violento preconceito radical que deixou suas marcas estigmatizadoras.

Tratado como “terra de pretos”, depois como “planeta dos macacos”, o Chácara das Rosas por muito tempo viu-se limitado pelo preconceito racial

que tipifica a sociedade brasileira. Enfrentou-o como pode: através do trabalho e de um isolamento rompido de tempos em tempos nas trocas comerciais com migrantes de outras matizes e origens e em relações de sociabilidade com grupos negros (NASCIMENTO; GRAEF, 2016, p.88).

É preciso contestar essa colocação dos autores Nascimento e Graef (2016) em relação ao contexto da estigmatização de “planeta dos macacos”. Primeiramente, o estigma provavelmente não acabou. Segundo, existem duas versões. Em uma delas, os estigmatizadores são os vizinhos brancos agindo com preconceito racial. Noutra versão, o estigma é produto da fala de um membro da própria comunidade que acabou reproduzindo um estigma sofrido.

Segundo Lima (2017), essa segunda versão mais recente de criação interna do estigma diminuiu o sentimento de superioridade desses vizinhos como algozes e o de inferioridade da comunidade como vítima. Isso acontece em um momento de afirmação da comunidade em relação aos seus vizinhos pelo aumento da autoestima individual e coletiva oriunda do processo de reconhecimento de remanescentes de quilombos.

A estigmatização racial, com base nos escritos de Hall (2018), é uma estratégia de legitimar as diferenças sociais e culturais com base na distinção biológica. Está incrustrada no imaginário social da sociedade brasileira e não acabou. Tende a ser reproduzida pelos próprios negros devido a sua visão negativa que assimilaram de si mesmo, ou seja, acabam aceitando, internalizando e reproduzindo os estigmas.

Esse processo de estigmatização racial é algo projetado ao longo do tempo através das relações sociais. A afirmativa de Assumpção (2014) e Maestri (1996) de que foi a própria história tradicional gaúcha que criou o mito do desenvolvimento da região sul pela chegada dos imigrantes, está ligada ao mito da supremacia branca, da destruição do conhecimento como estratégia do biopoder<sup>29</sup>, procurando erradicar os setores subalternos. É um sistema político de manipulação.

---

<sup>29</sup> Biopoder: definido como assumindo duas formas: consiste, por um lado, em uma anátomo-política do corpo e, por outro, em uma biopolítica da população. A anátomo-política refere-se aos dispositivos disciplinares encarregados do extrair do corpo humano sua força produtiva, mediante o controle do tempo e do espaço, no interior de instituições, como a escola, o hospital, a fábrica e a prisão. Por sua vez, a biopolítica da população voltasse à regulação das massas, utilizando-se de saberes e práticas que permitam gerir taxas de natalidade, fluxos de migração, epidemias, aumento da longevidade. Ademais, busca-se relacionar as análises de Foucault sobre a política da vida à problemática do liberalismo, evidenciando a extrapolação da lógica econômica para relações sociais (FURTADO e CAMILO, 2016).

Outro agravante foi a invenção da tradição gaúcha, usada para esconder algo que possa parecer vergonhoso, ligada aos grupos de maior poder para legitimar seus interesses. Por ser inventada, precisou e precisa continuar sendo repetida. O negro também é reprodutor dessa tradição cultural de difícil ruptura. Assumpção (2014) se reporta a todos os negros do estado e não apenas aos quilombolas.

Concorda-se com Carneiro (2011) que existe no Brasil um contrato racial de subalternização dos negros. É uma estratégia de destruição do conhecimento em conexão com a tecnologia do biopoder cumprem essa função. Colocando a supremacia branca como um sistema político não nomeado que estrutura a sociedade, o Estado e o sistema jurídico.

Subentende-se que esse contrato é utilizado para organizar as pessoas racialmente, onde o status do branco é demarcado pelos costumes e pela lei, acabam sendo beneficiados, como por exemplo no Brasil, fato que pode ser observado empiricamente na prevalência branca nas instâncias de poder. Os brancos possuem maioria nos meios de comunicação, nas chefias das empresas, nas hierarquias eclesiais e no corpo docente das universidades públicas e privadas (CARNEIRO, 2011).

A referida autora, baseada nas concepções de Michael Foucault sob o racismo, afirma que ele ganha operacionalidade por meio do biopoder, uma biopolítica que elimina os segmentos indesejáveis. Sob esse ponto de vista, o racismo é uma condição indispensável para tirar a vida de alguém.

Ao analisar os dados sobre mortalidade, a autora detecta que a negritude está inscrita no signo da morte no Brasil. É “um deixar” morrer que ocorre pela negligência do Estado, pela imposição do embranquecimento cultural, pela produção do fracasso da evasão escolar, devido à desvalorização do negro, o rebaixamento de sua autoestima pelo racismo e pela discriminação no ambiente escolar.

O estigma sofrido pela comunidade Chácara das Rosas que repercutiu pela região também invadiu as escolas públicas do bairro, influenciando a autoestima dos jovens e das crianças conseqüentemente afetando o aprendizado, as relações sociais e, conseqüentemente, a autoestima, seguindo o pensamento de Cavalheiro (2014).



De acordo Sheeran (2005), a autoestima pode ser avaliada pela escala de valores que as pessoas atribuem a si mesmas. A autoconsciência emerge das experiências sociais pelas quais os indivíduos passam a se enxergar como os outros os enxergam.

O conceito de autoimagem está intrinsicamente ligado ao conceito de autoestima e ambos começam a se desenvolver na infância. Como exemplo, a autora cita que as crianças consideradas mais atraentes recebem mais atenção do que as de aparência menos vistosa. Ao chegar à vida adulta, a aparência real não importa, só importa a imagem introjetada que se tem de si mesmo (SHEERAN, 2005, p. 11).

O estigma de planetas dos macacos vivenciado pela comunidade Chácara das Rosas estendeu-se até a escola que totalmente despreparara, por não conseguir identificar a dimensão pejorativa desse atributo e suas consequências, nada fez para ressignificar a situação dentro de um contexto de valoração das culturas ou de respeito às diferenças étnico-raciais.

Sobre isso, uma ex-professora de uma dessas escolas comentou-nos que sempre ouvira falar do “planeta”. Que todos na escola, alunos e professores, sabiam disso, mas que nunca se pensou no que isto acarretava para as crianças, pois era visto como uma brincadeira “normal”. Essa “brincadeira” tem início nos anos setenta, no pós-morte da Dona Rosa, coincidindo com a “viagem da volta” dos filhos casados que retornam com suas famílias para um bairro que começa a sofrer as mudanças advindas da urbanização e da caracterização como área de classe média, cujo perfil etno-racial dos moradores é branco (RODRIGUES; OLIVEIRA, 2006, p. 190).

Provavelmente, o indício mais importante de preconceito e de racismo experienciado pelos quilombolas na escola seja o desejo de formalizar um convênio com Secretaria de Educação para que as aulas sejam ministradas dentro da comunidade Chácara das Rosas. Os membros não querem frequentar a escola. Deduz-se que esse trauma reflete a atuação do estigma nessa população.

### 2.3 A TRADIÇÃO GAÚCHA, RACISMO E PRECONCEITO

De acordo com Guimarães (1999) o racismo só pode ser compreendido a partir de sua própria história, portanto a partir da formação de nossa identidade podemos entender a lógica do racismo brasileiro. A cor é importante para identidade cultural do

sujeito e capaz de determinar posição social. Para o autor, o racismo à brasileira é por um lado assimilacionista no que diz respeito à cultura e, por outro, excludente em relação à condição socioeconômica.

Embora o racismo no Brasil seja de forma geral o preconceito em relação aos negros, é possível encontrar peculiaridades em alguns estados, como por exemplo, os estados Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul. Onde a grande massa de imigrantes dá, a maioria da população, características fenotípicas brancas.

Para Assumpção (2014) e Maestri (1996), o racismo no Rio Grande do Sul é uma questão histórica da invisibilidade da população negra que foi desapropriada de seu passado pelos imigrantes brancos. Para Assumpção (2014), embora os negros tenham chegado ao estado junto com os colonizadores e tenham ajudado a organizar a sociedade política, social e economicamente, nos livros didáticos essa referência é subtraída, delegando os louros dessas conquistas aos imigrantes europeus que, na verdade, encontraram essas estruturas sócio-políticas e econômica organizadas.

De acordo com Assumpção (2014) e Maestri (1996), o racismo no Rio Grande do Sul é tão forte que não existe um único símbolo que demonstre a presença do negro no estado.

O negro passa quase que invisível pela história do Rio grande do Sul e essa invisibilidade faz parte do racismo sulino, ou seja, ao negar e sonegar o papel dos negros no estado, estamos praticando um ato de racismo, porque se está, inclusive, escondendo as fontes históricas (ASSUMPÇÃO, 2014).

Para Assumpção (2014), o Sul do país teve uma ocupação tardia, não fornecia as mercadorias que a metrópole queria como a cana-de-açúcar. Somente com as guerras de fronteira, a região ganhou destaque, por um interesse político militar na ocupação do Sul do país. O Rio Grande do Sul passou a receber grande número de escravos, a partir de 1780, pela necessidade de mão-de-obra nas charqueadas.

Segundo este autor em relação à participação dos negros na Revolução Farroupilha e sua suposta liberdade, o exército dos farrapos era composto por grande número de negros os quais foram para a guerra mediante a promessa de, depois, serem libertos. Mas durante o acordo de paz, nem o Império e nem os farrapos sabiam o que fazer com os negros.

[...], o Barão de Caxias e David Canabarro tramaram o assassinato dos negros: Canabarro desarmou os negros e avisou Caxias, que então os

atacou. O acampamento Farrapos não era um acampamento onde todos ficavam juntos: índios, negros e brancos ficavam divididos cada um no seu grupo. Nem ali existiu uma democracia racial. Quando Caxias mandou atacar o grupo dos negros, ele ressaltou que era para atacar os negros e poupar a vida dos índios e dos brancos, “pois essa pobre gente poderia ser útil algum dia”. Essa foi a chamada traição de Porongos, que até hoje é discutida. Os tradicionalistas não aceitam essa discussão, porque toca na imagem de Canabarro, que é um dos ícones deles (ASSUMPÇÃO,2014).

Segundo o historiador, esse fato está registrado e os documentos comprovam que os negros não foram assassinados. Na verdade, os negros que lutaram com os farrapos foram vendidos como escravos. Situação condizente ao anteprojeto de constituição elaborado pelos farrapos em que constava a permanência da escravidão. “Portanto, nós construímos uma história cheia de mitos e romances, e é difícil ir contra eles, porque já estão enraizados na cultura gaúcha” (ASSUMPÇÃO, 2014).

O que acontece no Rio Grande do Sul, pela ótica do texto de Hobsbawn (1994), é uma tradição inventada que, mesmo fazendo referência a um passado histórico, estabelece com ele uma continuidade bastante artificial. “O passado real ou forjado a que elas se referem impõe práticas fixas (normalmente formalizadas), tais como a repetição”. De acordo com o autor essas tradições são usadas para simbolizar a coesão social e legitimar ou socializar ideias.

Elas parecem classificar-se em três categorias superpostas: a) aquelas que estabelecem ou simbolizam a coesão social ou as condições de admissão de um grupo ou de comunidades reais ou artificiais; b) aquelas que estabelecem ou legitimam instituições, status ou relações de autoridade, e c) aquelas cujo propósito principal é a socialização, a inculcação de ideias, sistemas de valores e padrões de comportamento. Embora as tradições dos tipos b) e c) tenham sido certamente inventadas (como as que simbolizam a submissão à autoridade na Índia britânica), pode-se partir do pressuposto de que o tipo a) é que prevaleceu, sendo as outras funções tomadas como implícitas ou derivadas de um sentido de identificação com uma “comunidade” e/ou as instituições que a representam, expressam ou simbolizam, tais como a “nação” (HOBSBAWN, 1994, p. 17).

Denota-se que Assumpção (2014) está sinalizando que, mesmo que o negro gaúcho deseje o reconhecimento de sua participação histórica na construção do Estado, é difícil lutar contra todas as tradições que estão empregadas na consciência coletiva e diferenciam o sul do resto do Brasil.

As tradições continuam sendo reforçadas no cotidiano da população negra no estado através do hino do estado, nas músicas regionalistas, nas propagandas e, principalmente, no orgulho regional. Torna-se difícil lutar contra sua própria cultura

que é um conjunto de significados construídos através dos tempos pelos antepassados e tidos como herança.

Na tentativa de compreender essa relação individual/coletivo, ou melhor dizendo, indivíduo/sociedade, sob a ótica de Geertz (1978), de que o homem está atrelado a uma teia de significados que ele mesmo criou. A cultura gaúcha é uma teia de significados que o próprio gaúcho criou e a qual está atrelada um complexo de símbolos religiosos que recomenda um tipo de vida e possuem uma autoridade persuasiva sobre o povo.

Depois da imigração dos europeus para o estado, o número de negro nunca passou de 15% da população. Isso dificultou criar um complexo de símbolos expressivos frente aos impostos pela maioria branca. Dessa forma, fica difícil inserir nessa teia de significados novos símbolos, pois são os padrões culturais que fornecem subsídios ao comportamento. “[...] os programas para a instituição dos processos sociais e psicológicos que modelam o comportamento público [...]” (GEERTZ, 1978, p. 106).

Para Barros (2011), o Rio Grande do Sul possui um discurso racista e intolerante. O discurso racista e a intolerância linguística do gaúcho fazem parte das bases do discurso separatista. Dentro desse discurso separatista se atravessam diferentes formas de intolerância racial, linguística, socioeconômica, religiosa, etc.

A tese da autora é de que o discurso intolerante é uma sanção aos sujeitos maus cumpridores dos contratos sociais, no caso, o contrato de branqueamento da sociedade brasileira feita no século XIX pelo Brasil com os imigrantes. Do ponto de vista da autora, a narrativa separatista justifica sua hipótese, ao ser entendida como uma narrativa de ruptura de contrato entre o Brasil e os imigrantes e de resistência à intolerância do outro.

No caso do discurso separatista, são os destinatários (imigrantes) que interpretam o ser e agir do destinador (Brasil), por entender que ele não cumpriu sua parte no acordo e atestam sua incompetência. Essa mudança de papel destinatário (imigrantes, povo gaúcho) nos discursos separatistas, tem peso na construção do discurso da identidade intolerante. Os destinatários entendem que cumpriram sua parte e por isso merecem receber recompensas, mas sendo tratado como os outros,

reagem a sanção negativa do destinatador, propondo a separação como uma atitude de resistência.

Diferença e identidade caracterizam o discurso de resistência que reforça e valoriza a identidade (do gaúcho) e trata de mantê-la. Para a autora, essa resistência se transforma em paixão e os sujeitos intolerantes são sempre apaixonados. Tal paixão por um lado é malévola, antipática, cheia de ódio e irritação, quer fazer mal a quem não cumpriu o contrato, por outro é patriótica. No domínio público, essa paixão malévola é caracterizada pela xenofobia, racismo, machismo, etc.

Quando decepcionados e frustrados, os destinatários (gaúchos) passam as ações preconceituosas. Os sujeitos separatistas não aceitam ser assimilados e perder a identidade nem ser agregados e se sentem discriminados por ser diferentes.

Talvez todas as explicações da autora possam ser encerradas na seguinte frase: “Só devem permanecer no PAMPA aqueles que querem uma pátria melhor, com melhores possibilidades de sucesso pessoal e patriótico. Ame o PAMPA como a si mesmo, ou deixe-o para sempre!” (BARROS, 2011).

Esse discurso separatista e patriótico tem real importância para a criação das identidades negras no estado, pois é difícil lutar contra a cultura quando se é minoria, ou mesmo quando só se quer apropriar de uma parte da cultura para o auto empoderamento, visando à libertação dos estigmas negativos.

### 2.3.1 A intolerância religiosa

Nos últimos anos, no Brasil, outro problema decorrente do racismo é o fenômeno da intolerância religiosa, que nos últimos anos têm se acentuado com a cruzada de evangelização neopentecostal. De acordo com Silva (2007), os casos de intolerância têm ganhado visibilidade pública e podem ser genericamente classificados de acordo com os seguintes critérios:

1. Ataques feitos durante os rituais ou meios de comunicação, um proselitismo. A partir da premissa que os males do mundo se devem a presença e ação do demônio, associados aos deuses das tradições afro-brasileiras. A obrigação

dos fies enquanto soldados de Cristo é combater esses demônios. Através da prática do exorcismo que liberta o fiel do mal.

2. Agressões físicas contra os terreiros e seus membros, o intuito é destruir altares, exorcizar os membros.
3. Ataques a símbolos e cerimônias religiosas públicas das religiões afro-brasileiras.
4. Ataques e apagamento de símbolos que remetam à cultura africana e às religiões afro-brasileiras
5. O ataque a outras denominações reflete no campo da representação política através da aliança entre partidos políticos e igrejas. Como no caso do Rio Grande do Sul, onde políticos evangélicos articulados com a sociedade protetora dos animais tentaram alterar o Código Estadual de Proteção aos Animais no intuito de coibir o sacrifício de animais nos cultos afro-brasileiros no estado.
6. Reações públicas, políticas e judiciais aos adeptos das religiões afro-brasileiras. Os evangélicos se valem dos espaços que ocupam no executivo, no legislativo e nos meios de comunicação para proferirem injúrias e difamação contra as religiões afro-brasileiras.

No caso de ataque às religiões afro-brasileiras no âmbito público, tem-se por exemplo, o projeto de lei 992/2011 do deputado estadual Feliciano Filho (PV-RS) apresentado à Assembleia Legislativa de São Paulo proibindo o sacrifício de animais (DOMINGOS, 2011). Outra tentativa pública de coibir as religiões afro-brasileiras foi o projeto de Lei apresentado pela deputada estadual Regina Becker (PDT-RS) em 2015, pretendendo proibir o sacrifício de animais pelas religiões afro-brasileiras em seus rituais (SILVERA, 2015).

Esse projeto da deputada teve grande repercussão no estado e não ficou sem resposta. Adeptos do batuque no Rio Grande do Sul e da umbanda se uniram para reivindicar seus direitos à liberdade de cultos e de suas práticas religiosas que incluem sacrifícios de animais. Práticas essas que são entendidas como legítimas dentro de suas tradições. Durante Audiência pública sobre o projeto de lei que proibia o sacrifício de animais em rituais religiosos, houve o embate entre ativista e religiosos que se reuniram em frente à Assembleia Legislativa do Rio Grande do Sul em Porto alegre (imagem10).

**Imagem 10** - Embate entre ativistas e religiosos



**Fonte:** Santos, 2015<sup>30</sup>.

A Lei Estadual 11.915/2003 do Código Estadual de Proteção aos Animais do estado do Rio Grande do Sul, em seu artigo único, deixa claro que não se enquadram na proibição de morte dos animais o exercício dos cultos e liturgias das religiões de matriz africana. O assunto só foi resolvido em 2018 quando o STF decidiu em favor da liberdade do culto.

O acórdão da segunda instância considerou que a legislação em questão, a lei estadual 11.915/03, não infringe o Código Estadual de Proteção aos Animais porque não há proibição à morte dos animais e, além disso, o sacrifício de animais em atos religiosos é permitido pela liberdade de culto (SILVEIRA, 2018).

Essa polêmica gerou repercussão em muitas casas de culto afro-brasileiros no Rio Grande do Sul e teve uma abrangência internacional. A disputa entre evangélicos e umbandistas se estende à Argentina e ao Uruguai (ORO, 1999). A discussão foi ampla e alcançou o estado, no meio dessa guerra, diversidade à cultura ficou garantida por lei.

## 2.4 A IDENTIFICAÇÃO POSITIVA DO NEGRO ASSUSTA OS BRANCOS E PROVOCA VIOLÊNCIA

<sup>30</sup> Disponível em: << <https://www.sul21.com.br/postsrascunho/2015/03/projeto-que-proibe-sacrificio-de-animais-em-rituais-no-rs-acirra-debate-entre-religiosos-e-ativistas/>>> Acessado em: 27 de outubro de 2018.

Parece claro que não se pode estudar a questão quilombola desprendida da realidade social, do racismo, do imaginário social brasileiro e do estigma que vincula o negro a inferioridade social e cultural. Segundo Milton Santos (2016), existe algo permanente nas relações Inter étnicas no Brasil que precisa ser levado em consideração; é o fato dos brasileiros, de um modo geral, não terem vergonha de serem racistas, mas terem vergonha de dizerem que são racistas (SANTOS, 2016).

Além disso, para Santos (2016), a luta antirracista deve ser feita por todos numa conscientização nacional, porque os negros já estão cansados de saber de suas condições na sociedade brasileira. Segundo o autor, não existe um rancor por parte dos negros em relação aos brancos, mas ao contrário, são os brancos que se ressentem em relação aos negros que conseguem ascender socialmente. Esse ressentimento tem eficácia por ser emanados daqueles que detêm o poder (SANTOS, 2016).

Como explicam Carvalho (2010) e Assumpção (2013), os agrupamentos negros urbanos passam a ser temidos pela população. Os espaços onde os negros realizam suas práticas e seus cultos se tornaram lugares que o restante da população dificilmente se arriscaria a aproximar ou frequentar. Isso se aplica a realidade vivenciada pela Comunidade Chácara das Rosas.

Muitos acreditam que aquela área é perigosa, habitada ilegalmente por marginais. Morar naquele lugar implica numa pré-noção da conduta de quem lá habita constituindo-se assim enquanto um símbolo do estigma que recai sobre os integrantes deste grupo (CARVALHO, 2010, p. 222).

A etnicidade gera um discurso onde a diferença se funde sob características culturais e religiosas que geralmente se contrapõe a raça. O racismo biológico tem como marcador a cor da pele. A negritude tem sido encarada como signo da proximidade dos afrodescendentes com a natureza, o estigma de preguiçosos, indolente, baixa intelectualidade, impulsividade, hipersexualidade e com tendência a violência (HALL, 2018, p.77).

O racismo étnico tem como marcador as diferenças culturais, considerados inferiores e caracterizados em termos físicos, como por exemplo, os estereótipos sexuais, os referentes biológicos nunca estão ausentes, apenas ocorrem de forma indireta nos discursos étnicos. Portanto, os afrodescendentes são multiplamente



racializados<sup>31</sup> por razões biológicas, culturais e religiosas como foram os judeus no antissemitismo (MONSNA, 2013).

Para Hall (2018), onde existem as diferenças biológica e cultural existe racismo. Essas duas lógicas estão sempre presentes em proporções diferenciadas de acordo com o contexto e as diferenças entre as populações subjugadas. Emergem em momentos de formas distintas, exercendo diferentes impactos políticos e sociais.

A fusão da inferiorização biológica e cultural são na opinião do autor a característica definidora do momento multicultural. Ele explica que quando ‘negro’ se torna uma identificação cultural positiva, fala-se em *etnização da raça*, a diferença cultural adquire um significado mais violento, a *racialização da etnicidade*, tem como exemplo, a limpeza étnica (HALL, 2018, p.80).

Segundo essa concepção, para o autor, os programas reformistas da *social democracia* não são eficientes. Ao invés de construir uma estratégia para melhorar a vida das minorias étnico-raciais, seria mais eficiente uma estratégia rompe com a lógica majoritária e reimagina a nação como um todo de forma equilibrada. Essa ideia corrobora com a lógica de Santos (2016) sobre a conscientização nacional.

A identificação cultural positiva do negro assusta os brancos. É o que afirma a antropóloga Adriana Abreu Magalhães Dias da UNICAMP em sua tese de doutorado “*Observando o ódio: Entre uma etnografia do neonazismo e a biografia de David Lane*” que marca mais de 15 anos de pesquisa em sites, blogs, fóruns e comunidades neonazistas na rede mundial de computadores.

Ela descreve basicamente o que pensam os extremistas da ideologia direita e explica como cultivam o ódio e as suas formas de ação a partir de um discurso sobre o suposto genocídio branco. A autora defende que o ódio se sustenta num tripé: crença na meritocracia (ideia de evolução), a construção de um outro conveniente (que roubou seu lugar) e o culto a masculinidade (de onde vem a homofobia e o estupro corretivo).

Trata-se da ameaça por parte de negros, imigrantes, povos nativos, mulheres, judeus, gays, deficientes físicos, que estão ocupando os lugares

---

<sup>31</sup> Racialização: é a imposição de categorias ao grupo subordinado pelo dominante, o grupo racionaliza outros de maneira negativa (como inferior). Racializam a si mesmo de forma positiva como superiores. Maiores informações sobre racialização e racismo. Cf. MONSMA, Karl. Racialização, racismo e mudança: um ensaio teórico, com exemplos do pós-abolição paulista, 2013.

‘naturalmente dos brancos’. O discurso é que o branco está sendo morto pelo casamento inter-racial, pela adoção de crianças negras por brancos, pelo desejo das mulheres brancas por negros e uma infinidade outras justificativas. Qualquer um que tente ocupar este lugar do branco tem que ser eliminado (JORNAL DA UNICAMP, 2018).

Trazendo essa realidade para o universo desta pesquisa, significa que embora as iniciativas governamentais e as iniciativas dos próprios quilombolas em busca de reconhecimento e igualdade lutem contra as desigualdades, existem movimentos contrários que vem ganhando expressão nos últimos anos.

A pesquisadora da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP) também detectou que os estados da região Sul são os mais intolerantes, relata que há cerca de 100 mil simpatizantes. No topo do Ranking está Santa Catarina com 45 mil, seguido por Rio Grande do Sul com 42 mil simpatizantes e Paraná com 13 mil simpatizantes. Características culturais e históricas podem ter relação com a maior prevalência dos grupos de ódio nessa região de forte influência da imigração europeia.

Para oferecer uma ideia da dimensão do movimento, Adriana Dias informa que o Criatividade conta 10 milhões de membros no hemisfério norte, tendo sido responsável pelo grande avanço do neonazismo americano, de 500 mil para 2 a 3 milhões de adeptos. “No Brasil, creio que os simpatizantes cheguem à casa de 300 mil. E tenho medo que o Criatividade chegue ao país, por ser um movimento de cunho religioso, que não prega a ‘minha raça’ e sim a ‘minha fé’, o que atrai muita gente. O criativo é um movimento religioso O fato é que nesse longo período de pesquisa vi uma explosão do movimento de extrema direita, bem como a situação se agravar e se radicalizar. Na banca de tese me perguntaram se estamos perto de algum Estado se tornar neonazista. Não tenho ideia, pois meus dados são apenas da direita. Não sei se esse tsunami pode ser interrompido por um tsunami de esquerda” (JORNAL DA UNICAMP, 2018).

De acordo com a autora, a associação do neonazismo ao revisionismo político expressa um racismo extremamente radical, ou seja, em sua radicalidade máxima, orientada por uma luta política, que deseja implantar um racismo de Estado (NASCIMENTO, 2007)<sup>32</sup>.

As oportunidades políticas para as Comunidades Remanescente de Quilombos parecem ter estimulado os grupos conservadores da bancada ruralista a se

---

<sup>32</sup> Cf. DIAS, Adriana Abreu Magalhães. OS ANACRONAUTAS DO TEUTONISMO VIRTUAL: Uma etnografia do neonazismo na Internet. Dissertação de Mestrado em Antropologia social do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade estadual de campinas- UNICAMP- 2007.

apresentarem com uma postura atuante e diligente contra o aumento dos benefícios legais e políticos concedidos aos quilombolas pelo Governo (OLIVEIRA, 2010, p. 98).

Observa-se que ao juntar essas análises com as informações da pesquisadora em relação ao crescimento dos simpatizantes neonazistas no Brasil, adicionando ainda os resultados das eleições de 2018 para presidente da república, onde o candidato vencedor do Partido Social Liberal (PSL), classificado por muitos como de extrema direita e que fomentou o ódio, a discriminação com um cunho religioso contra as minorias durante a campanha, evidencia que a política social democrática aplicada no Brasil não tem surtido resultados eficazes na luta contra o racismo e preconceito.

Seguindo a definição de Hall (2018), a etnização da raça provocou a racialização da etnicidade que marcam toda essa onda de violência. As minorias, incluindo os remanescentes de quilombos, a população negra em geral e outros grupos no Brasil, continuam vítimas do preconceito e da discriminação.

Essa problemática se dá pela falta de referências culturais positivas dos negros. É decorrência da invisibilidade histórica. Cita-se como exemplo o Rio Grande do Sul, onde apenas encontramos a personagem folclórica “negrinho do pastoreio”. Esse personagem folclórico de origem africana cristã é castigado por seu senhor com chibatadas e depois jogado em um formigueiro para morrer (ANEXO 2).

Na atualidade, o debate gira em torno da participação do herói mítico, o lanceiro negro que participou da revolução farroupilha (SALAINI, 2006) e da suposta traição dos farrapos após revolução, como tratou Assumpção (2014). Para os negros, significa um resgate de um referencial identitário, porém para os tradicionalistas, que sacralizam os heróis farroupilhas, isso não passa de distorções históricas para manchar o passado heroico dos líderes farrapos (SALAINI, 2006, p. 102).

Portanto, concorda-se com Hall (2018) e Santos (2016) quanto a ineficácia das estratégias utilizadas para o combate ao preconceito, racismo biológico e cultural no Brasil. São paliativos para o problema. A proposta dos autores de uma conscientização nacional e reinvenção nacional só podem ser realizadas a partir da ruptura com o poder majoritário da brancura que permeia todas as instituições de poder político, cultural, econômico, religioso no Brasil. Além disso, se faz necessário um investimento significativo na educação étnico-racial em todas as fases da educação.

### 3 RELAÇÕES SOCIAIS E A RELIGIÃO NO QUILOMBO

As relações sociais possuem grande influência sobre as construções de nossas identidades. A princípio, elas começam nas famílias como processo de socialização em que se toma emprestados os primeiros modelos de comportamentos e crenças apreendidas. Com o passar do tempo, elas se expandem para outros grupos: escola, eventos culturais, religião, trabalho, etc. É um processo contínuo ao longo da vida (BERGER & LUCKMANN, 2003). Assim, é possível dizer que se constrói identidades ao longo do processo de socialização através das experiências vividas e das relações estabelecidas com terceiros em diversos ambientes. As pessoas se assumem perante o mundo, por meio da passagem de três momentos identificados por Berger e Luckmann (2003) como ao passar pelos processos de exteriorização, objetivação e interiorização, o indivíduo se torna um ser social, capaz de construir sua identidade, interpretar o mundo a sua volta e responder a ele, ou seja, fazer parte da sociedade.

#### 3.1 RELAÇÕES COMUNITÁRIAS

Para entender os laços sociais desenvolvidos dentro da Comunidade Chácara das Rosas e a importância das relações sociais na construção de suas identidades, primeiro, é necessário deixar claro a constituição da primeira geração de moradores da Chácara das Rosas e o desenrolar de sua interação. Abaixo, é exposto um quadro com a genealogia da primeira geração da comunidade.

**Quadro 2** - Genealogia da primeira geração.

Fundadores: João Maria Generício de Jesus (1879- 1952) Rosalina de Jesus (1908- 1971) e seus 12 filhos											
Pedro Generício	José	Isabel	Tereza	Maria	Antônio 1946 – 76 anos	Maria do Carmo 1936 - 86 anos	Maria Abrilina 1931	Inácia 1934	Miguelina	João dos Santos Generício	Jorge Gabriel 1952

**Fonte:** Rodrigues e Oliveira (2006). Laudo antropológico

A primeira geração da Chácara das Rosas era composta pelo casal João Maria Generício<sup>33</sup> de Jesus, sua esposa Rosalina de Jesus e seus doze filhos. A primeira geração ocupava o território e dele tiravam o seu sustento. A princípio o espaço era localizado em zona rural o que dificultava as relações sociais com os vizinhos e com os parentes do Barro Vermelho, salvo, em encontros nas festas religiosas regionais.

Após o falecimento do esposo, dona Rosa continuou no território e continuou a criação de seus filhos. Já na idade adulta, a maioria saiu do território em decorrência de alianças matrimônios ou trabalho. João dos Santos Generício, Jorge Gabriel, Antônio (Tonho) e Miguelina nunca saíram do lado da mãe. Com exceção de Miguelina, os filhos casaram-se e constituíram família sem deixar o território.

Os outros irmãos Maria do Carmo, Maria Abrilina e Maria Inácia casaram-se e deixaram a comunidade para morar em outras regiões como Canoas, Porto Alegre e Santana do Livramento. Só retornaram ao território, em definitivo, após o falecimento de dona Rosa, alguns por dificuldades socioeconômicas, outros em busca de seu direito de herança.

A maioria dos herdeiros, já residindo na comunidade Chácara das Rosas, costumava se reunir aos finais de semana para cantar e dançar na casa de Noemi, filha de dona Abrilina e neta de dona Rosa. Essas reuniões promoviam entretenimento e as relações sociais. Ainda assim, os moradores costumavam frequentar os clubes negros da cidade da Canoas.

As reuniões familiares originaram o salão Flor da Zona, “o qual, apesar de não possuir o status de uma agremiação social, pôde ser visto como um espaço de sociabilidade negra que os congregava na unidade familiar” (RODRIGUES e OLIVEIRA, 2006, p. 147).

Na atualidade, não existe um espaço de sociabilidade que congregue a unidade familiar. Um dos motivos é o aumento gradativo do número de residências no território, mantendo-se uma hierarquia primeiro aos herdeiros, e depois aos parentes.

[...] verifica-se que após o falecimento de Dona Rosa são os herdeiros, seus filhos diretos, que vão ou residir na casa que lhe pertencia ou construir suas casas no entorno próximo, como é o caso, respectivamente de Maria do Carmo e Tonho. Já Rosângela e Isaura, quando questionadas, pontuam que

---

<sup>33</sup> Existe uma variação no sobrenome Generício utilizado pela primeira geração para Genelício utilizado pela terceira geração, provavelmente erro do cartório.

estão nos fundos da casa que era do seu Briel (um “herdeiro”) e da tia Glaci (viúva de “herdeiro”) (RODRIGUES; OLIVEIRA, 2006, p. 185).

O que se pôde observar quanto às relações familiares na segunda geração entre os netos de dona Rosa é que as reuniões familiares com o passar do tempo desapareceram. Isso acarretou formas diferentes de socialização que passaram a acontecer através da religião e das reuniões comunitárias. Tal fato, leva a pensar em um enfraquecimento dos laços sociais, se não, o rompimento de alguns deles como se vê na entrevista a seguir realizada dentro da comunidade durante a pesquisa.

Lilian: Você se sente ligado (a) aos membros da comunidade pelas tradições?

Sujeito 1: Olha, eu acredito que eu faço a minha parte. Não. As festas de comemoração, a gente fazia muito essas reuniões, essas coisas de reunir as pessoas para um almoço um jantar, são coisas que eu não vejo mais (entrevista 1, 10 de janeiro de 2018).

Sujeito 2: A gente se sente ligado porque a gente passou muito trabalho junto, a gente comi polenta doce, os neguinho nem sabe o que é isso.

Sujeito 4: Essa pergunta é meio complicada, muito ligada não, porque eles têm uma maneira de pensar e eu tenho outra. Eu vivi dentro da minha casa meio afastada, vivo aqui dentro da minha casa. Quando eu tô entrosada, eu tô com minha bisneta, com meus netos e é só isso (entrevista 4, 15 de janeiro de 2018).

Nota-se que os sujeitos que responderam às perguntas se ativeram somente a metade da pergunta: Você se sente ligado aos membros da comunidade? Nove afirmaram que se sentem ligados aos outros membros da comunidade, dentre esses, três acreditam que sua ligação é por laços de parentesco e pela situação de falta que sofreram no passado. Quatro afirmam que se sentem mais ou menos ligados aos outros membros da comunidade, pois sua ligação é com os membros de sua família nuclear e, um se sente ligado por relações de amizade.

Dentre os sujeitos entrevistados um único sujeito não se sente ligado aos membros da comunidade. Curiosamente foi o que percebeu que as relações mudaram e que as festas familiares e as comemorações deixaram de acontecer. A falta das festas e das trocas decorrentes destas faz com que este sujeito se sinta desconectado dos outros membros.

Outra forma de promover relações sociais dentro da comunidade, importantes na construção social de pertencimento, são as celebrações:

- 23 de abril: festa de Ogum;
- 24 de agosto: falecimento de dona Rosalina matriarca do quilombo;
- 27 setembro: festa de *Ibejis*<sup>34</sup> (orixás crianças, no sincretismo Cosme e Damião),
- 30 de outubro: dia da titulação.

Entretanto, as festas passaram a ser motivo de quebra de laços de coesão por dois motivos. O primeiro diz respeito à questão da religião dentro do quilombo e os embates entre os evangélicos e os umbandistas. Os moradores evangélicos acreditam que os sacerdotes de seu culto devem participar das festividades do quilombo como seus representantes junto às lideranças da comunidade, mesmo sem esses sacerdotes terem participado da caminhada para a titulação do quilombo ou que eles não sejam moradores do quilombo.

O segundo é que se os eventos culturais estiverem vinculados à casa afro-brasileira, os evangélicos não querem participar. Portanto, os eventos acabam acontecendo na rua sem manifestação cultural ligadas à Africanidades, fato este que limita a valorização do terreiro (Casa de Nação) enquanto patrimônio histórico cultural da comunidade.

De modo geral, mais da metade dos moradores do quilombo Chácara das Rosas preferem preservar uma memória da resistência social e estrutural, deixando de lado a construção de uma identidade étnica com base na religiosidade de matriz africana. Percebe-se que essa realidade identificada na comunidade estudada é contraditória com os princípios de valorização do Movimento Negro Unificado.

Os membros de modo geral não querem ser identificados como negros batuqueiros ou de umbanda, mas sim como negros cristãos como se evidenciou em trabalhos anteriores. “[...] é de melhor aceitação para a comunidade em geral, ou seja, a concepção de gueto não lhes cabe mais, eles querem ser aceitos pela sociedade e perder o estigma de negros do ‘planeta dos macacos’ [...]” (ARISTIMUNHO, 2011, p. 79).

---

<sup>34</sup> “Os Ibêjis comem amalá com caruru e são protetores das crianças por excelência. Em seus altares seguidamente se colocam, como oferendas brinquedos infantis; [...] ‘são os seus brinquedinhos, porque eles são crianças gostam de brincar’” (CORRÊA, 2006, p.187).

O sentido dessa mudança dos sujeitos para religiões pentecostais é um sentimento de melhora de vida de forma geral, ligada a fins materiais e aos valores cristãos que se traduzem para os frequentadores em um sentimento de segurança e de sucesso, com base na legitimidade social do campo religioso cristão presente na cultura hegemônica branca da sociedade a qual estão inseridos.

### 3.1.2 Relações sociais na comunidade negra

Na década de 1930, em Canoas, a maioria dos clubes era de brancos. Em alguns casos, como do *Esporte Club do Oriente (1932)*, os negros podiam participar enquanto jogadores, mas não podiam participar dos bailes. Frente à segregação, começaram a se organizar e fundar suas próprias agremiações.

Uma das primeiras agremiações negra em Canoas foi o *Salão do Máximo Carvalho da Silva* (meados da década de 1930) que levava o nome do fundador. Era também conhecido como Sociedade Treze de Maio e congregava somente negros. Os moradores mais antigos da Chácara das Rosas ainda lembram de ter frequentado esses bailes de “morenos” (RODRIGUES e OLIVEIRA, 2006, p. 150).

Os moradores do quilombo também costumavam frequentar os clubes sociais negros de Canoas e outras regiões como, por exemplo, à Sociedade Cultural e Beneficente Castro Alves (1959), o mais antigo clube de negros de Canoas e ainda na ativa. Outros espaços frequentados, mas que não eram restritos a negros, eram o Castro Alves (1956), que auxiliava os sócios com dificuldades promovendo campanhas de arrecadação de alimentos e agasalhos e, a Sociedade Recreativa União Canoense (1956).

A Sociedade Cultural e Beneficente Rui Barbosa, criada em 1968, não era restrito aos negros seu diferencial era que de funções recreativas prestava auxílio aos sócios com problemas de saúde sem condições de financiar o tratamento (GAYESKI [s/d] apud RODRIGUES e OLIVEIRA, 2006).

O caráter relacional da construção das identidades negra se dá quando o indivíduo se relaciona com o grupo de pertença e, quando se relacionam em grupos maiores como no caso das agremiações e clubes. A princípio, eles vieram suprir uma



carência de locais de diversão por causa do preconceito, serviram como espaço de reconhecimento e diferenças, trocas de experiência e assistência social. “Geralmente tal processo se inicia na família e vai criando ramificações e desdobramentos a partir das outras relações que o sujeito estabelece” (GOMES, 2003, p.117).

De acordo com RODRIGUES e OLIVEIRA (2006), as festas religiosas eram outro momento de encontro, entretenimento e relações sociais. Embora houvesse a igualdade de devoção entre negros e brancos, a separação de classes era mantida. Na maioria das localidades, o negro não podia ser “festeiro” (organizador dos festejos), como por exemplo, na festa de São José, no barro vermelho, só os brancos podiam ser festeiros os negros eram apenas convidados.

Para os autores citados, em Gravataí, na festa de Nossa senhora do Rosário e na cidade de Canoas, os negros podiam participar da organização das festas, os negros também podiam ser festeiros e tinham uma participação na comunidade religiosa, visto que, muitas vezes, os moradores da chácara das Rosas participaram da organização das festas na Igreja Matriz.

**Imagem 11** - Paróquia Nossa Senhora do Rosário – Canoas -2006.



**Fonte:** Rodrigues e Oliveira (2006). Laudo Antropológico

Atualmente, na mesma rua da comunidade (Rua Duque de Caxias) existe a Paróquia Nossa Senhora do Rosário (imagem 11 acima) que contou com a contribuição ativa de dona Rosa e de outros moradores da comunidade para sua construção, desde a organização das festas à escolha do santo, demonstrando o vínculo dos moradores com o catolicismo (RODRIGUES e OLIVEIRA, 2006).

### 3.2 A RELIGIÃO E A SOCIEDADE

Refletindo sobre o tema religião, procura-se analisar o nível de importância dentro da comunidade Chácara das Rosas, a abrangência de seus discursos, seus efeitos nas relações sociais. Parece uma tarefa difícil, em um primeiro, momento definir o conceito de religião numa sociedade pluralista, inter-racial e multiconfessional como a brasileira. Portanto, agregam-se conceitos que procuram distinguir os aspectos externos da religião aos quais são interessantes para pesquisa.

Sob o ponto de vista de Max Weber (2015), a religião é capaz de formar disposições para aceitar, rejeitar ou criar estilos de vida (conjunto de ações sociais) com base na subjetividade (como o sujeito interpreta esses símbolos, dá sentido a eles) e na intencionalidade (com que fins, para quais benefícios). A ação social é uma ação que leva em conta o outro. Pode se dizer que é um comportamento que, quanto ao sentido, se orienta pelo comportamento dos outros. Para Weber, ela pode ser determinada de quatro formas:

1-) de modo racional referente a fins: por expectativas quanto ao comportamento de objetos do mundo exterior e de outras pessoas, utilizando essas expectativas como “condições” ou “meios” para alcançar fins próprios, ponderados e perseguidos racionalmente, como, sucesso; 2) de modo racional referente a valores: pela crença consciente no valor – ético, estético, religioso ou qualquer que seja sua interpretação – absoluto e inerente a determinado comportamento como tal, independente do resultado; 3) de modo afetivo, especialmente emocional: por afetos ou estados emocionais; 4) de modo tradicional: por costumes arraigados (WEBER, 2015, p.15).

A ênfase da análise weberiana está na ação racional relacionada a fins, onde o sujeito avalia a situação e elabora estratégias para alcançar seus objetivos. Portanto, para compreender a ação, primeiramente, é preciso identificar de que tipo de ação se trata e descobrir quais suas motivações. Em resumo, o sentido da ação é explicado pela análise das motivações, dos meios e dos fins. Esse é o caminho metodológico que vamos usar.

Para weber a sociedade é como um conjunto de ações individuais articuladas e relacionais. Cada indivíduo age em função de sua motivação pessoal e da consciência de agir em relação a outros. As ações dos indivíduos geram efeitos sobre a realidade, mas tais efeitos das ações escapam ao controle e à previsão dos

indivíduos que deram início à ação. Por isso o trabalho do sociólogo é entender os motivos da ação, a ação propriamente dita e seus efeitos na sociedade (WEBER, 2015).

De acordo com Lemos (2015), o sentido é aquele que é compreendido pelo sujeito da ação para interpretar os fenômenos sociais. Por isso Weber construiu um quadro teórico formado por duas figuras: “a compreensão e a explicação que levam à interpretação dos fenômenos sociais” (WEBER, 2001, p. 400–415, apud LEMOS, 2015, p. 16). Seu objetivo era compor uma estratégia para captar o sentido da ação, na tentativa de demonstrar a possibilidade de alcançar o conhecimento dentro das Ciências da Cultura.

Dentro dessa perspectiva, nota-se a atualidade da teoria de Max Weber que já supunha que o estudo das ações coletivas precisava englobar os conteúdos simbólicos e as intenções dos atores sociais. Weber buscou a racionalidade que motiva e move as ações sociais, em síntese, os fins são os reveladores do sentido da ação (LEMOS, 2015, p. 16).

Outro conceito utilizado por Marx Weber que procuramos trabalhar neste estudo sobre o tema religião é o de afinidade eletiva, mas na acepção proposta por Löwy (1989), o qual buscou integrar as distintas definições e explicações acrescentadas a essa expressão ao longo dos séculos.

Löwy (2011) assinalou nos trabalhos de Max Weber dez modalidades diferentes de afinidade eletiva, a saber: interna ao campo religioso; interna ao campo econômico; interna ao campo cultural; entre as formas estruturais da ação comunitária e das formas concretas da economia; entre a ética religiosa e o *ethos* econômico; entre formas religiosas e formas políticas; entre estruturas econômicas e formas políticas; entre classes sociais e ordens religiosas; entre visão de mundo e interesses de classes e entre estilo de vida de uma classe social e certo estilo de vida religioso.

Segundo Löwy a fronteira entre essas diferentes modalidades de afinidade eletiva não é fechada; muitas vezes, elas se encontram sobrepostas umas às outras. Dentro dessa perspectiva, “[...] o *ethos* econômico, os estilos de vida das classes sociais e seus interesses materiais estão longe de serem sempre aspectos distintos da realidade social” (LÖWY, 2011, p. 137).

Com base na percepção de Max Weber de que existe diferença entre a simples afinidade e a afinidade eletiva, Löwy (2011) propõe a seguinte definição para o conceito do termo:

[...] afinidade eletiva é o processo pelo qual duas formas culturais – religiosas, intelectuais, políticas ou econômicas – entram, a partir de determinadas analogias significativas, parentescos íntimos ou afinidades de sentidos, em uma relação de atração e influência recíprocas, escolha mútua, convergência ativa e reforço mútuo (LÖWY, 2011, p. 139).

Dentro da modernidade, o fator religioso mantém uma relação dialética com a infraestrutura prática da vida social. Portanto, a secularização não é a perda da religião no mundo moderno, mas sim, a reconfiguração das crenças em uma sociedade que busca incessantemente a satisfação (HEVIEU-LÉGER, 2008, p. 40-41).

De acordo com Libânio (2000), diferente da política, a religião não é particularista, por isso possui poder para fundamentar normas específicas. Como por exemplo, a moral e os valores éticos que devem valer incondicionalmente para todas as raças e classes em todos os países.

Segundo o autor, em um país como o Brasil, em que o imaginário social está impregnado de conteúdos religiosos, a religião possui força para ativa-los em torno de grandes mudanças e transformações que tanto podem ser positivas quanto negativas para a coletividade (LIBÂNIO, 2000 p. 180).

Em 2012, o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatísticas (IBGE) divulgou os resultados do Censo Demográfico 2010 que mostram mudanças no campo religioso brasileiro com o crescimento da diversidade dos grupos religiosos no Brasil. Os católicos seguiram a tendência de redução observada nas duas décadas anteriores, consolidou-se o crescimento da população evangélica, que passou de 15,4% em 2000 para 22,2% em 2010. Se declararam evangélicos, 60,0% eram de origem pentecostal<sup>35</sup>, 18,5%, evangélicos de missão e 21,8 %, evangélicos não determinados (IBGE, 2010).

---

<sup>35</sup> Horton (1996) conceitua o pentecostalismo um movimento de renovação dentro do cristianismo que dá ênfase ao batismo com o espírito santo e as com as experiências íntimas com Deus. O termo é amplo e inclui uma gama de perspectivas teológicas e organizacionais, no Brasil esses grupos se identificam como evangélicos, são muito próximos do movimento carismático por enfatizar o carisma.

Segundo Sales (2017) crescimento dos evangélicos no Brasil se deve ao sucesso do pentecostalismo, além do grande número de igrejas, à nova forma de relacionamento com o transcendente que a terceira onda<sup>36</sup> do pentecostalismo (neopentecostalismo) criou na sociedade brasileira.

### 3.2.1 Campo religioso

Para pensar a dinâmica inerente ao religioso, Bourdieu nos apresenta os conceitos sobre as noções de campo, *habitus* e capital em uma competição simbólica.

Segundo Bourdieu (2007) a relação entre a religião e a sociedade começa dentro da pessoa e ações são baseadas em seus pensamentos e suas crenças. A religião é uma força estruturada e estruturante, pois possui sua própria estrutura, mas é estruturada pelas práticas. A religião é estruturante dos sistemas sociais, graças a seu efeito legitimador que muda o mundo natural e social.

Tendo em vista que o interesse religioso tem por princípio a necessidade de legitimação das propriedades vinculadas a um tipo determinado de condições de existência e de posição na estrutura social, as funções sociais desempenhadas pela religião em favor de um grupo ou de uma classe, diferenciam-se necessariamente de acordo com a posição que este grupo ou essa classe ocupa a) na estrutura das relações de classe e b) na divisão do trabalho religioso (BOURDIEU, 2007, p. 50).

De acordo com Neris (2017), Bourdieu se concentra em vincular o aparato religioso com a formação social, confirmando que a estrutura dos sistemas de representações e práticas religiosas tende a assumir a função de instrumento de imposição e legitimação da dominação, corroborando para a domesticação dos dominados, ou seja, para assegurar a dominação de uma classe sobre outra. “É por isso que Bourdieu enfatiza que ‘el campo de las tomas de posición ideológicas reproduce bajo una forma transfigurada el campo de las posiciones sociales’” (BOURDIEU, 2001 apud NERIS, 2017, p.11).

---

<sup>36</sup> Mariano (1999) classifica o pentecostalismo em três ondas: pentecostalismo clássico, deuteropentecostalismo, e neopentecostalismo, este último o mais importante para nossa análise neste trabalho. Para Mariano a transformação que as “ondas” geraram está ligada ao processo de aculturação das teologias importadas, fundamentais para tornarem o pentecostalismo uma religião “brasileira”.

Assim, a religião delimita o que deve ser discutido dentro do campo da religião e o que está fora desse campo, mas, como legitimadora, tem o poder da consagração. Aquilo que era do mundo natural, ao entrar em contato com a religião, passa para outra dimensão e está legitimado, ou seja, essa transfiguração faz com que o campo religioso além de cumprir as funções de atendimento de demandas religiosas, mas esteja ligado a demandas ideológicas, onde a “necessidade de legitimação das propriedades associadas a um tipo determinado de condições de existência e de posição na estrutura social” (BOURDIEU, 2004 apud NERIS, 2017, p.11).

De acordo com Bourdieu em sua teoria geral da economia dos campos ressalta que a sua eficácia só se revela quando descrita e definida a forma específica da qual se revestem, em cada campo. Dentro dessa proposta de tentar explicitar e explicar o jogo de linguagem que se no campo entre as coisas materiais e simbólicas em jogo que nele se geram. Para Bourdieu as lutas que têm lugar entre especialistas possuem o poder simbólico como coisa em jogo, ou seja, “o que nelas está em jogo é o poder sobre um uso particular de categorias específicas de sinais e, deste modo, sobre a visão de mundo natural e social” (BOURDIEU, 1998, p. 7-17 apud ARRIBAS, 2012).

Essa demanda ideológica corresponde, conseqüentemente de que a mensagem seja capaz de dar sentido à vida do sujeito, oferecendo uma visão de mundo e meios para a integração de sua conduta a vida cotidiana.

[...] à espera de que uma mensagem sistemática seja capaz de dar sentido unitário à vida, propondo a seus destinatários privilegiados uma visão coerente do mundo e da existência humana, e dando-lhes os meios de realizar a integração sistemática de sua conduta cotidiana. Portanto, capaz de lhes fornecer justificativas de existir como existem, isto é, em uma posição social determinada (BOURDIEU, 2004, p. 85-86 apud NERIS, 2017, p.11).

Para Bourdieu (2007), a função externa da religião de legitimar a ordem simbólica contribui para a manutenção da ordem política. Mas, a queda da ordem simbólica só afeta a ordem política quando é acompanhada da queda política desta ordem. Isso acontece porque a autoridade religiosa mobiliza a força temporal para a legitimação religiosa que depende dos leigos mobilizados, por ela, na estrutura das relações entre as classes. No caso da comunidade Chácara das Rosas, a concorrência entre as instâncias está ligada à luta pelo poder que via manutenção da ordem simbólica ou a queda da ordem simbólica vigente. Em ambos os casos afetam a ordem social e a distribuição do poder dentro do grupo.

### a) O poder simbólico

De acordo com Bourdieu (1989), os sistemas simbólicos (arte, religião, língua) enquanto instrumentos de conhecimento e comunicação, só podem exercer poder estruturante porque são estruturados. O poder simbólico é um poder de construção da realidade que visa um conformismo lógico (*illusio*). É um consenso em relação ao sentido do mundo social que contribui para a reprodução da ordem social, a dominação.

Os símbolos tornam possível a integração social e a manutenção da ordem. A lógica é a condição da integração (consenso), portanto, a integração moral deve valer para todos indistintamente.

[...] as relações de comunicação são, de modo inseparável, sempre, relações de poder que dependem, na forma e no conteúdo, do poder material ou simbólico acumulado pelos agentes (ou pelas instituições) envolvidos nessas relações e que, como o *dom* ou o *potlach*, podem permitir acumular poder simbólico (BOURDIEU, 1989, p. 11).

Segundo o autor, os sistemas simbólicos exercem funções políticas e suas produções simbólicas, relacionadas aos interesses das classes dominantes, são instrumentos de dominação. Tais produções contribuem para a integração das classes dominantes e ao mesmo tempo as distinguem das outras classes, legitimando as diferenças pela distância entre as culturas, ou seja, a função política dos sistemas simbólicos é a legitimação de uma classe sobre a outra (violência simbólica).

As diferentes classes estão envolvidas em uma luta simbólica para impor a definição de mundo social conforme seus interesses e reproduzir de forma transfigurada, no campo das posições sociais, suas posições ideológicas. Essa é uma estratégia dentro e fora das classes para legitimar a dominação. Essas lutas podem ser travadas nos conflitos simbólicos da vida cotidiana ou pelos especialistas da produção simbólica. Na disputa pelo monopólio do trabalho religioso, o corpo de especialistas deseja o controle sobre os bens religiosos, valendo-se da violência simbólica para adquirir o poder de legitimar a realidade social de determinada sociedade.

O poder simbólico é definido nas relações entre os que exercem o poder e os que estão sujeitos a ele, ou seja, na relação entre os especialistas e os leigos, na própria estrutura do campo em que se produz e reproduz a crença (BOURDIEU,

1989). Os agentes dessas relações podem ser instituições ou indivíduos que criam espaços através das relações sociais. O lugar que os agentes ocupam na estrutura determina o que eles podem ou não fazer, radicalizando a separação entre produtores e consumidores (BOURDIEU, 2007).

De acordo com Bourdieu (2007), as transformações tecnológicas, a urbanização e, particularmente, a divisão do trabalho contribuíram: para a criação de um campo religioso “autônomo”; para a necessidade de “moralização” da religião; para a ‘sistematização’ das crenças e das práticas religiosas. Exposto a várias possibilidades, o indivíduo pode escolher a melhor opção que responde aos seus anseios.

[...] a urbanização (com as transformações que provoca) contribui para a “racionalização” e para a “moralização” da religião na medida em que a religião favorece o desenvolvimento de um corpo de especialistas incumbidos da gestão dos bens de salvação (BOURDIEU, 2007, p. 35).

Segundo Bourdieu (2007), o especialista produz e distribui o capital religioso e as pessoas baseiam suas vidas no discurso que recebem dos especialistas. O discurso é capaz de modificar as práticas e as representações dos leigos, incorporando um *habitus* religioso que lhes é proposto.

[...] inculcando-lhes um *habitus* religioso, princípio gerador de todos os pensamento, percepções e ações, segundo as normas de uma representação religiosa do mundo natural e sobrenatural, ou seja, objetivamente ajustados aos princípios de uma visão de mundo (BOURDIEU, 2007, p. 57).

As manifestações religiosas da Comunidade Chácara das Rosas estão inscritas no campo religioso sul-riograndense, mas possuem elementos peculiares que identificam a maneira de pensar dos sujeitos que residem neste espaço. O foco é observar o *habitus* religioso dessa comunidade ao longo do tempo e como isso refletiu na sua organização.

## **b) *habitus* religioso**

Tomando como base o conceito de capital cultural desenvolvido por Bourdieu, Arribas (2017) propõem um possível modelo de capital religioso. A autora identifica três tipos, ou três estados, de capital cultural: o incorporado, o objetivado e o institucionalizado.



De acordo com Arribas (2017) o primeiro se refere ao capital espiritual incorporado, ou seja, conhecimentos, habilidades e disposições<sup>37</sup> resultantes do processo de socialização dentro um do campo religioso. Da mesma forma que o capital cultural, o capital religioso é progressivamente incorporado, fazendo parte do *habitus* dos indivíduos ou dos grupos de indivíduos. “[...] nada mais sendo do que um modo de apreensão, de apreciação e de orientação das ações no mundo – uma habilidade quase que “natural” no sentido de não ser percebida enquanto socialmente adquirida” (ARRIBAS, 2017, p.491).

Para Arribas (2017) o capital objetificado por sua vez toma forma através do tipo de consumo material e simbólico dos bens religiosos. Trata-se de um domínio consciente dos usos possíveis dos poderes relacionados a cada um dos bens sagrados (textos, rituais, ideologias, teologias, teodiceias, etc.). Este é um tipo de consumo consciente, que aparece relacionado a determinado tipo de *habitus* religioso, que consistiria, num sistema de disposições adquiridos socialmente que trazem em seu bojo conhecimentos que possibilitam desfrutar do bem religioso.

“[...] segundo Bourdieu, num sistema de disposições socialmente adquiridos que trazem em seu bojo conhecimentos e habilidades que possibilitam desfrutar, neste caso, do bem religioso de forma devidamente apropriada (BOURDIEU, 2009, p. 86-107 apud ARRIBAS, 2017).

Para a autora o capital espiritual institucionalizado está associado ao poder simbólico das igrejas, seminários, e demais organizações religiosas que exercem uma força legitimadora a um conjunto de crenças e de bens religiosos; e as instituições responsáveis por promover a demanda por esses mesmos bens. “Elas são incumbidas de conceder as qualificações necessárias a grupos seletos de agentes autorizados a reproduzi-las” (ARRIBAS, 2017, p. 492).

Dessa forma o capital religioso seria uma marca, uma espécie de disposição espiritual/disposição religiosa, enquanto resultado de trajetórias particulares mergulhadas em relações e condições sociais determinadas. Portanto, a coerência lógica do discurso profético não depende de sua mensagem, mas sim da coincidência

---

<sup>37</sup> As disposições são atitudes e inclinações para perceber, sentir, fazer e pensar interiorizadas pelos indivíduos em razão de suas condições objetivas de existência, as quais funcionam como princípios inconscientes de ação, percepção e reflexão. Dois elementos merecem maior atenção: a interiorização e a inconsciência da ação (ASUMPÇÃO E NINA, 2012).

dos seus princípios com o *habitus* (esquemas de percepção e ação incorporadas) de seus destinatários.

De acordo com Assumpção e Nina (2017) o *habitus* possui dois componentes: a) o *ethos* são formas interiorizadas e não conscientes da moral que regulam a conduta cotidiana (os esquemas de ação, pensamento e sentimento inconscientes); b) *hexis* são às disposições do corpo, interiorizadas pelo indivíduo ao longo de sua história.

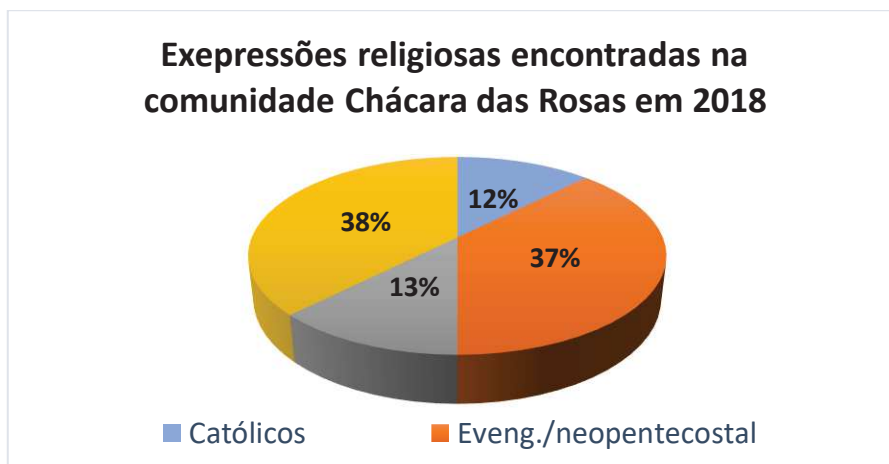
Para os referidos autores pelo fato de que os agentes apreendem os objetos através dos esquemas de percepção e de apreciação de seus *habitus*, é ingênuo supor que os participantes de qualquer outra prática conferem o mesmo sentido à sua prática, como também não se pode supor que a expectativas das distintas classes desejem os mesmo resultados da mesma prática. Nesse sentido supomos que o mesmo aconteça com as práticas religiosas classes diferentes possuem expectativas diferentes sobre a mesma prática religiosa.

Na pesquisa de campo primeiro procurou-se identificar a religião dos sujeitos entrevistados para identificar as tradições religiosas dentro da comunidade. Para realizar esse objetivo, utilizou-se a pergunta da entrevista aberta (anexo II): *Você tem religião? Qual?*

Verificou-se que dentro da comunidade apresentaram-se três tradições expressivas de acordo com os entrevistados (gráfico 1). A tradição evangélica é representada pelas igrejas Assembleia de Deus, Deus é Amor e Igreja Universal do Reino de Deus. Juntas, somaram 37% dos sujeitos. Essa tradição se reveza em três encontros semanais que acontecem no salão comunitário.

A tradição umbandista somou 13% de vinculação, os sujeitos são ligados à casa de culto afro-brasileiro existente dentro da comunidade. Os encontros acontecem uma vez por mês. Já a tradição católica é representada por 12% dos entrevistados que frequentam as igrejas fora da comunidade. Declaram-se sem religião 38% Os evangélicos e os católicos somaram quase 50% dos entrevistados e representam o cristianismo.

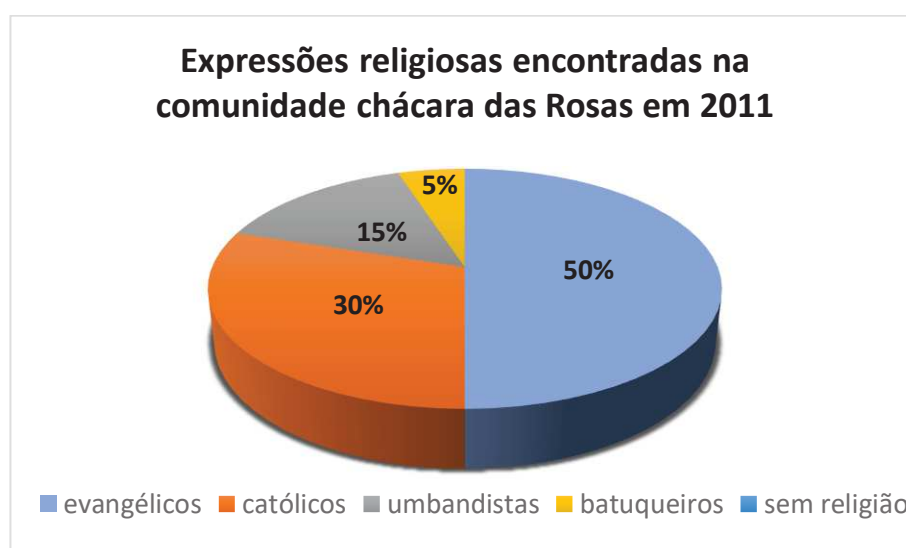
**Gráfico 1.** Expressões religiosas encontradas na Comunidade Remanescente de Quilombo Urbano Chácara das Rosas em 2018.



**Fonte:** fonte própria, 2018.

Esses atuais resultados, diferem-se dos encontrados em pesquisa anterior (2011), que identificou que dentro da comunidade quatro tradições expressivas de acordo com o número dos entrevistados (gráfico 2). A tradição evangélica era representada por 50% dos entrevistados, os católicos, 30% e os umbandistas, representavam 15%. Na época, os batuqueiros era uma expressão que representava 5% dos entrevistados. Pelos dados atuais, é possível afirmar que essa tradição foi instinto dentro da comunidade. Outro dado relevante é o surgimento da categoria dos sem religião que desponta como maioria na comunidade (gráfico 2).

**Gráfico 2.** Expressões religiosas encontradas na Comunidade Remanescente de Quilombo Urbano Chácara das Rosas em 2011.



**Fonte:** fonte própria, 2011.

Na comunidade Chácara das Rosas encontram-se três instituições concorrentes, as igrejas neopentecostais, a igreja católica e a Casa de Nação (terreiro). A maioria das pesquisas referentes ao quilombo demonstra que a comunidade, em si, admite duas tradições com forma expressiva: evangélica e umbanda (RODRIGUES e OLIVEIRA, 2006; ARISTIMUNHO, 2011; LIMA, 2017; NASCIMENTO, 2018).

Os católicos são ignorados quanto ao reconhecimento de sua posição e, de acordo com as informações dos gráficos, sua representatividade sofreu um declínio de quase 50% em um período de sete anos (2011-2018). Nesse mesmo período, a tradição evangélica dentro da comunidade, também apresentou uma diminuição de 13% em sua membraria.

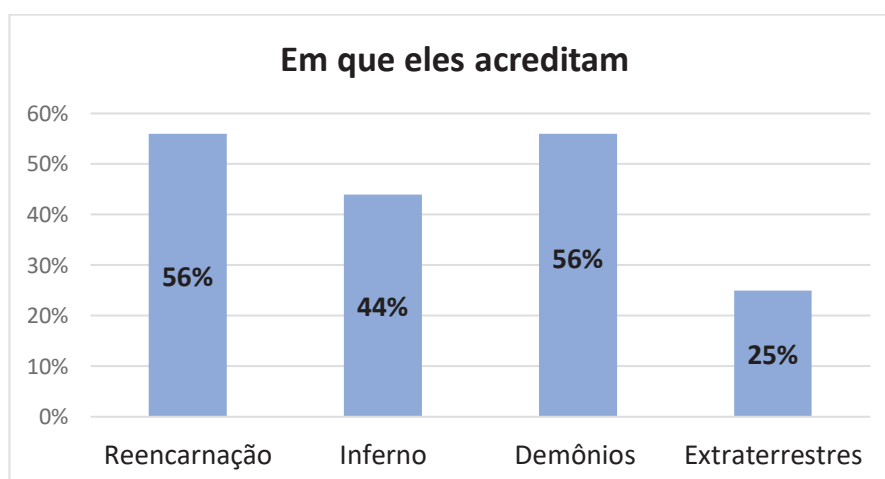
A tradição católica é representada pela igreja nossa Senhora do Rosário, localizada na mesma rua da comunidade quilombola. Ela atende aos católicos e aos umbandistas (sincretismo), mas não é capaz de atender os neopentecostais. Mas por qual motivo isso não acontece? Nota-se, dentre muitas outras coisas, que os católicos e umbandistas construíram uma religiosidade própria (sincrética), adaptada à identidade na comunidade, onde a fé e as práticas são múltiplas, incluindo Deus, Santos Católicos e Orixás.

A religiosidade do grupo analisado pode se manifestar através das diversas expressões religiosas, incluindo os cultos pentecostais e neopentecostais que reúnem a maioria dos sujeitos dentro da comunidade, indiferentemente do *ethos* religioso. Os católicos, os umbandistas e os sem religião frequentam os cultos evangélicos. Isso só é possível, para esse grupo citado, por meio do sincretismo. Para eles, Deus é absoluto que cabe em qualquer tradição. O oposto acontece com o grupo que pratica as tradições evangélicas. Esse grupo não participa de outras manifestações religiosas que não sejam de suas tradições.

Como a fé é múltipla, a comunidade chácara das Rosas se constitui a partir de diferentes práticas religiosas como rituais feitos em casa, frequência nos cultos, além de outras opções fora da comunidade ligadas às crenças de reencarnação, inferno e demônios. Com base nessas crenças os sujeitos procuram alternativas para não serem afetados por pragas, feitiços e serem perseguidos por espíritos.

Para verificar melhor a visão de mundo, foi feita outra pergunta, de múltipla escolha, em relação às crenças baseadas em elementos indefinidos e imateriais. A pergunta foi: *Você acredita que existe Reencarnação, inferno, demônios ou extraterrestres?* A reencarnação, mesmo fazendo parte das tradições mediúnicas como no espiritismo, na umbanda e no batuque, é uma crença que tem forte aceitação. O gráfico 3 apresenta que 56% dos sujeitos entrevistados acreditam em reencarnação. A crença em demônios também é de 56% e está mais ligada a tradições cristãs. Seguindo essas, a crença na existência do inferno é 44,4% e, a de extraterrestres, 25%.

**Gráfico 3.** Crenças dos membros da comunidade.



**Fonte:** fonte própria

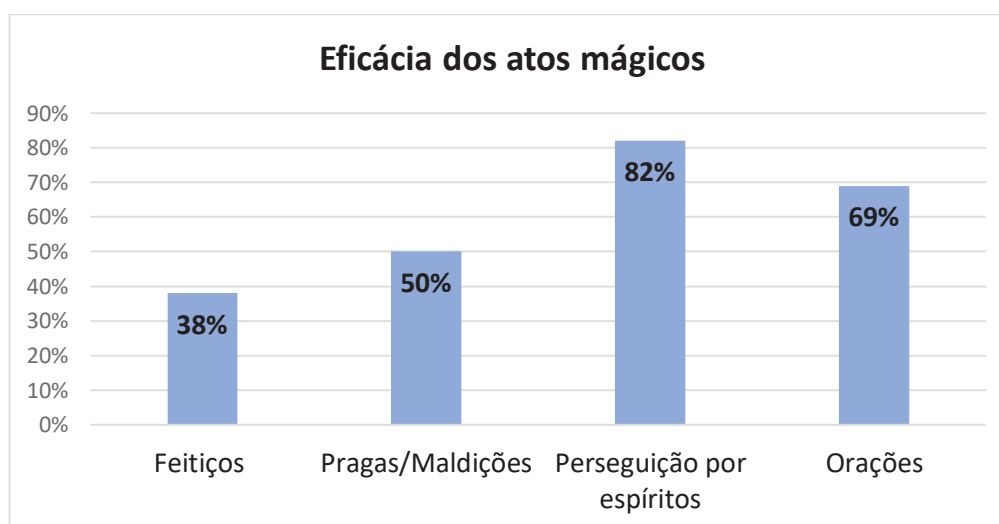
Esses resultados indicam uma nova tendência, segundo o estudo de Clay Routledge, da North Dakota State University "*Motivation and Emotion*". De acordo com Dolan (2017), o estudo mostra que crenças em extraterrestres e crenças religiosas compartilham motivação psicológica semelhante, a busca de sentido para a vida. Por isso, entre ateus e agnósticos é grande o número dos que acreditam em alienígenas. Mesmo que as pessoas no mundo se considerem menos religiosas, isso não significa que elas estejam menos envolvidas em atividades espirituais parecidas com as religiões ou menos necessitados dos benefícios psicológicos que essas atividades proporcionam.

Continuando o estudo, foi feita a seguinte pergunta de múltipla escolha: *Você acredita que pode ser afetado (a) por feitiços, pragas/maldições, perseguição de espíritos, orações?* De acordo com o gráfico 3, dos entrevistados 69% acreditam na força das orações, 50% na eficácia das pragas e maldições e, só 38% acreditam que

podem ser afetados por feitiços. De uma maneira geral, eles acreditam no poder que esses seres invisíveis e indefinidos podem interferir em suas vidas de maneira positiva ou negativa através de determinados processos concretos.

A perseguição por espíritos é uma realidade para 82% dos entrevistados. Isso pressupõe a concepção de mundo espiritual. O mundo espiritual é baseado nas crenças em espíritos. Segundo Weber (1999), o espírito é algo indefinido, nem alma nem demônio nem Deus. Para o autor, o espírito é imaterial, invisível e impessoal, “mas com uma espécie de vontade, é algo que confere ao ser concreto sua força de ação específica, [...]” (WEBER, 1999, p.281). Essa força é amoral, não faz distinção entre bem ou mal, por isso pode ser utilizada, para mudar realidades tanto como benção quanto como maldição.

**Gráfico 4.** O que os indivíduos acreditam que pode afetar em suas vidas.



**Fonte:** fonte própria, 2018

Embora todas essas práticas possam ser classificadas como atos mágicos, a “magia pronunciada” se mostra mais eficaz como no caso das orações, das pragas e maldições do que a magia ritual através dos feitiços. “Tanto em magia e em religião como em linguística, são as ideias inconscientes que agem” (MAUSS, 2003).

Em um primeiro momento, a crença na reencarnação, demônio e inferno estão ligadas aos atos mágicos como feitiços, pragas perseguição de espíritos e orações. Isso descreve um mundo espiritual habitado e a comunicação entre o mundo material e espiritual. A crença para os moradores do quilombo não é apenas metafísica, ela tem reflexos na sociedade. A ideia de um mundo espiritual habitado por demônios e espíritos denota também a crença em deuses e guerra espiritual que refletem no dia

a dia para justificar os sucessos ou os fracassos humanos, punições para vidas passadas, explicação para a pobreza ou uma nova chance o renascimento.

Segundo Heuvieu-Léger (2015), as crenças hoje se proliferam de maneira incontrolada e escapam ao controle das grandes igrejas e instituições. Essas crenças estão associadas a valores como individualização e subjetividade que afetam as formas de experiência e da sociabilidade religiosa. O enfraquecimento do papel das instituições liberta o homem para construir os seus próprios sistemas de fé. Cada qual retém para si as práticas e as crenças que lhe convém. Esse processo é conhecido como bricolagem e se diferencia segundo as classes, os ambientes, o sexo e as gerações.

Para a autora, um exemplo dessa bricolagem de fé é o aumento na crença do diabo denotando a necessidade de exorcismo. Os possuídos procuram alguém investido de poder, competência técnica capaz de dominar as forças sobre naturais. A crença moderna no diabo remete a experiência cotidiana em um mundo onde os indivíduos não encontram referências e a experiências de serem tomados por forças superiores dos quais, eles não têm influência. A crise econômica, política e a frustrações psicológicas e sociais são geradas por esse conflito entre Deus e o diabo. O exorcismo é uma fuga do universo racional, mais comum entre as pessoas em vulnerabilidade psicológica e social que se sentem esmagados pelas condições que enfrentam (HEUVIER-LÉGER, 2015).

De acordo com Sales (2017) o ponto central da guerra espiritual pode ser entendido como uma reação dos pobres contra a exclusão periférica, decorrente da modernidade que não os integrou socialmente. Portanto, uma adesão da cosmovisão mágica, como ocorre com a guerra espiritual, seria mais confortável. O autor ressalta que o exorcismo se mostra como uma proteção mágica contra os males sociais que assolam esses indivíduos empobrecidos, e chama atenção para o fato que bíblicamente, apenas indivíduos pobres e excluídos foram endemoninhados e, exorcizados.

Neste contexto, a abordagem busca afinidades eletivas entre neopentecostalismo e o grupo estudado. Portanto, o intento é demonstrar que o *habitus* incorporado e a trajetória de vida ligada às crenças e práticas de religiões mediúnicas cria disposição para a adesão ao neopentecostalismo por ser uma religião

mágica, ou seja, existe uma aproximação entre a cosmovisão mágica do pentecostalismo com o *habitus* (*ethos*) incorporado ao longo dos anos a vida dos sujeitos.

Dessa forma, as diferentes organizações religiosas representam as necessidades da classe que compõe o público de fiéis, adaptando as demandas e promessas religiosas (mensagem) aos anseios dos fiéis dessa comunidade, vencer o racismo. Como por exemplo, no seguinte versículo do Novo Testamento: “Não há judeu nem grego, escravo nem livre, homem nem mulher; pois todos são um em Cristo Jesus” (TEB, GÁLATAS 3:28).

De acordo com Sales (2017) o pentecostalismo por ser uma religião com afinidades com as camadas ou classes populares, oprimidas pela sociedade capitalista, ou seja, as vítimas da exclusão periférica, pobres, negros, mulheres etc. através do uso do poder divino, independentemente da posição social, o indivíduo pode vencer o inimigo. Dessa forma o sucesso da guerra espiritual pode ser entendido por: enfatizar resoluções mágicas e por dar poder ao oprimido.

O autor acrescenta que para o sucesso da guerra espiritual pentecostal, além de uma visão mágica, é necessária a moralização da guerra, pois o diabo também é capaz de realiza milagres. Para a moralização da guerra espiritual as igrejas pentecostais desmoralizam outras religiões mágicas, com ênfase sobre principalmente às afro-brasileiras, e as consideram demoníacas.

Portanto segundo o referido autor não basta ocorrer o milagre, é preciso saber, que além de ser feito por um ser mais poderoso, este ser é moralmente superior. Socialmente o sucesso da guerra espiritual se dá pelo empoderamento do oprimido para que este possa oprimir. “O diabo, que é o que oprime, é alvo agora da opressão daquele que antes era oprimido” (LUNGRUBER, 2015 apud SALES, 2017p. 67)<sup>38</sup>.

Dentro dessa guerra espiritual, o pentecostalismo assume um discurso de pureza e ruptura com o passado ao negar o sincretismo de sua praticas com as demais religiões. A promoção de uma caça às bruxas principalmente as religiões afro-brasileiras é apenas uma forma de moralização das práticas religiosa, visto que em suas reuniões de ritos e discursos, as igrejas pentecostais, como é o caso da IURD

---

<sup>38</sup> Palavras do teólogo Ricardo Lengruber, em entrevista dada a Sales no dia 23/06/2015.



incorporam elementos do catolicismo popular, como por exemplo, a utilização de objetos benzidos e dos cultos afro-brasileiros, como por exemplo, o sal grosso (ORO, 2005). Mesmo com a proximidade das práticas das igrejas pentecostais às práticas das religiões combatidas por ela, o que valida sua atuação é o Status de superioridade do seu Deus e em larga escala o embranquecimento de suas práticas oriundas das outras religiões, legitimadas pelo status de superioridade delegado ao cristianismo dentro do imaginário popular brasileiro.

De acordo com Giddens (2017) para Weber a classe social não tinha mais importância do que o *status* social<sup>39</sup>, porque dentro da mesma classe social existe diferença de status. No mundo do trabalho em função da racionalização quem possui maior escolaridade recebem os melhores salários, pois a diferenças se resume a esfera da atividade. Porém, fora do mundo do trabalho, como por exemplo, dentro de uma instituição religiosa, um gerente e uma faxineira podem ter o mesmo status ou a ordem pode se inverter como acontece nas igrejas.

Para Weber segundo Giddens (2017) os indivíduos que compartilham o mesmo *status* social formam uma comunidade<sup>40</sup> com um senso de identidade comum, mas o *status* social elevado não está ligado apenas à posse de riqueza, mas também a prestígio. Os indivíduos possuem vários *status* sociais (conjunto de *status*), que mudam de posição a depender do contexto que o sujeito se encontra. O status pode ser de dois tipos: atribuído ou adquirido. O primeiro está ligado a fatores biológicos como sexo ou idade e o segundo tipo é obtido através do esforço do sujeito, como por exemplo, a profissão de médico.

Com base nesse pensamento de Max Weber, Giddens (2017) afirma que existe um status principal que determina a posição geral da pessoa, comumente raça ou gênero. Porém, ser cristão pode ser considerado um status principal. Os status estão sujeitos a mudanças e avaliação social, até mesmo um status atribuído como o ser negro, pode mudar, quando ser negro seja considerado para os outros grupos como um status merecedor de prestígio social, o que não é o caso da realidade brasileira.

---

<sup>39</sup> Segundo Max Weber, “status se refere às diferenças entre grupos sociais de acordo com a honra ou prestígio social que recebem de outros grupos.

<sup>40</sup> É importante destacar que Weber não define as classes sociais como comunidades, mas como grupo de pessoas que possuem um mesmo componente causal de situação de vida ligada a oportunidades financeiras. “Classe é todo o grupo de pessoas que se encontra em uma mesma ‘situação de classe” (WEBER, 2006, p. 199).

### 3.3 AS MUDANÇAS NO CAMPO RELIGIOSO E A IMBRICAÇÃO SÓCIOECONÔMICA

Percebe-se que o campo religioso da comunidade chácara das Rosas é rico em elementos e continua em um processo contínuo de transformação. Tais transformações acontecem atreladas às modificações da vida cotidiana da comunidade e seu desenvolvimento socioeconômico.

Para melhor entendimento, divide-se essa trajetória da comunidade em estudo em três momentos. O primeiro momento inicia-se a partir da ocupação da terra até o falecimento de dona Rosa. O segundo, a partir do falecimento de dona Rosa até o reconhecimento da comunidade. O terceiro momento, a partir do reconhecimento ao período atual. Foram analisadas as mudanças que ocorreram na comunidade quanto ao campo religioso em consonância com o momento histórico-social vivido.

#### **Primeiro momento: Da ocupação da terra ao falecimento de dona Rosa**

De acordo com os depoimentos, dona Rosa, além de católica, era benzedeira conhecida em toda a cidade de Canoas. Costumava dar atendimento na própria chácara e além de suas fronteiras. Costumava benzer casas e pessoas. Nesse contexto, também se incluem os chás como parte dos processos de cura, remetendo ao cultivo da terra. A prática dos benzimentos é transmitida entre as mulheres, é parte importante das tradições da comunidade por estar inscrito na memória social e reconhecimento social externo de quem busca o auxílio das mulheres da comunidade. A retribuição pelos benzimentos não era monetária, mas em produtos, pois é consenso dentro desse mundo de que benzedura não se cobra, “curar e partejar são artes a serem compartilhadas” (RODRIGUES e OLIVEIRA, 2006, p. 58).

[...] os aspectos simbólicos e sociais da arte de benzer na comunidade chácara das Rosas, percebe-se que estes aspectos tornaram-se uma realidade inscrita na memória social do grupo, a partir das marcas relacionais deixadas na autoconstituição enquanto coletividade, as quais referem a um reconhecimento social daqueles que recorrem a benzedura disponibilizada e aprendida/transmitida por mulheres da Chácara (RODRIGUES e OLIVEIRA, 2006, p. 58).

A chegada à terra é marcada pela busca por sobrevivência, por isso cultivavam e criavam pequenos animais. A preocupação era se estabelecer no território e cuidar

da família. Nessa época, a zona era rural o que dificultava a locomoção. As igrejas eram distantes, fato que beneficiava a prática do catolicismo popular, um sincretismo com as práticas das religiões afro brasileiras e as indígenas com as católicas.

O sincretismo era identificado na prática dos benzimentos e na manipulação das ervas para chás ou banhos feitos por dona Rosa. Ir a festas religiosas em outras localidades era uma forma de estreitar os laços e de construir relação até com pessoas de outras religiões. Parece haver um consenso entre os estudiosos de que todo o batuqueiro no Rio grande do Sul também é católico. Segundo Corrêa (2006), a diferença entre o que se faz e o que se diz, às vezes, produzem um discurso duplo. No caso do batuque e a ideia de sagrado amplo incluem as práticas católicas como uma linha, como uma representação dentro das religiões afro-brasileiras.

Exemplifica-se com o entendimento de Mãe Ester conhecida mãe de santo de Porto Alegre. A esse respeito, ela diz: “Eu sou batuqueira, mas sou católica também. Pois eu não fui batizada? Eu não fui crismada? Eu não vou à missa? Sou católica sim!” (CORRÊA, 2006, p. 72). Essa ideia de sagrado amplo aplica-se no caso de dona Rosa que era católica, benzedeira e frequentadora do batuque.

Após o falecimento do esposo, dona Rosa passou a viver de sua pensão e da venda de verduras. Os filhos cresceram, as moças se casaram e foram embora. Permaneceram com a mãe, os filhos João Genelício, Antônio e a filha Miguelina que era doente. Esse período teve fim com o falecimento de dona Rosa em 1971.

### **Segundo momento: Do falecimento de dona Rosa ao reconhecimento da comunidade**

Após a morte de dona Rosa, começam as modificações da comunidade com o retorno de seus descendentes. O primeiro regresso foi o da filha Abrilina e sua família. Logo depois, Maria do Carmo volta ao quilombo trazendo seus filhos e a tradição neopentecostal. O território continuou a ser dividido entre os herdeiros que retornaram. A liderança da comunidade estava nas mãos de João Genelício e seu irmão Gabriel que seguia o catolicismo popular igual sua mãe. João Genelício passou a tradição religiosa para os filhos Paulo, Edson, Cleonice Neusa, Isabel Cristina e Edmilson.

Nesta fase, a comunidade lutava pelo território no sentido de legalização da terra, objetivando assistência básica por parte da prefeitura como água, luz e esgoto. O falecimento de João Genelício estimulou, entre os herdeiros da primeira geração, a disputa pela liderança da comunidade. Entretanto, como Edson sempre esteve engajado nas lutas com o pai, teve o apoio do tio Gabriel e foi o escolhido para liderar a comunidade.

Na década de 1980, Edson Genelício de Jesus (Liege de Ogum<sup>41</sup>), neto dos fundadores, era o líder da comunidade. Ele inaugurou a Casa de Nação<sup>42</sup> Reino do pai Ogum, de tradição cambína, um lado<sup>43</sup> (uma das linhas) do complexo religioso afro-brasileiro típico do Rio Grande do Sul, o Batuque<sup>44</sup>. Essa ação foi uma modificação na realidade da comunidade tipicamente advinda de um catolicismo popular que teve como representante a matriarca dona Rosa. Edson levou a diante a tradição afro-brasileira dentro da comunidade apoiado pelos irmãos Neusa, Isabel e Edimilson.

Segundo os relatos, desde seus cinco anos, Edson gostava de ficar com avó e observar o atendimento às pessoas que a procuravam. Depois, passou a acompanhá-la nas visitas a pessoas que a chamavam para fazer benzimentos. Também passou a frequentar, com a avó, às casas de matriz africana. Porém, Edson somente filiou-se ao batuque aos 21 anos, tendo sua iniciação com o Pai-de-Santo Júlio de Oxum cuja casa religiosa era na cidade de Lagoa Vermelha, concluiu sua iniciação na casa de Mãe Dora de Ogum, no bairro Niterói na cidade Canoas. (RODRIGUES e OLIVEIRA, 2006).

---

<sup>41</sup> Dijina. Autodenominação da entidade dona da cabeça "Liege", no caso o dono da cabeça era Ogum, portanto a dijina é Liege de Ogum. Fonte: conhecimento empírico.

<sup>42</sup> Subentenda-se casa nação africana. CORRÊA, Norton. O Batuque do Rio Grande do Sul: antropologia de uma religião afro-rio-grandense. 2ªed. São Luís: cultura & arte, 2006, p. 73.

<sup>43</sup> Chamam-se "lados" os grupos tribais africanos aos quais o afiliado atribui sua origem étnica. Cada lado corresponde teoricamente, a formas rituais diversas. Em Porto Alegre os afiliados ao batuque em geral falam na existência presente ou passado de cinco lados, a saber: oió, jexá iijexá, a denominação oficial da tribo), jêje (Jêje), nagô e cambiní ou cambina (de Cambinda, porto e hoje país da África). Cf. CORRÊA, 2006, p. 50.

<sup>44</sup> Batuque, uma vertente afro-religiosa desenvolvida especificamente nesse estado e independente de outras denominações praticadas no restante do país. Trata-se de uma prática que cultua doze orixás e apresenta influência das tradições jêje, iorubá e banto. De acordo com os estudos de Ari Pedro Oro (2008, 2002 e 1999) citado por LEISTNER, Rodrigo Marques. Religiões de matriz africana no Rio Grande do Sul: entre conflitos, projetos políticos e estratégias de legitimação. Debates do NER, Porto Alegre, ano 14, n. 23 p. 219-243, jan./jun. 2013.

A abertura do templo mudou a rotina da comunidade, porque a vida social e ritual nos templos é muito intensa, de acordo com Corrêa (2006). O entra e sai de pessoas incluem os clientes, os afiliados, amigos e vizinhos do dono da casa, além de outros chefes que durante as festas fazem visitação acompanhados de suas comitivas.

As conversas giram em torno da religião, dos rituais da casa ou de outras casas e focos de pessoas ligadas a religião. Para o autor, essas conversas têm a importante função na conservação da identidade do grupo, reforçando no cotidiano o patrimônio simbólico que comungam, lembrando os mais velhos e ensinando aos jovens (CORRÊA, 2006).

A economia da casa de Batuque, ou seja, a movimentação de bens materiais envolve (receitas e despesas), estão ligadas as qualidades pessoais do chefe como administrador do templo. A grande maioria vive do culto ou tem outra profissão até assumirem as funções sacerdotais.

A clientela que passou a frequentar a Casa de Nação ajudou economicamente a comunidade, por meios de cestas básicas, medicamentos e a trabalhos, além do dinheiro arrecadado por Edson nas consultas de jogo de búzios, por passar serviç os<sup>45</sup>, pagamento do ritual e donativos recebidos pelos clientes. De acordo com Corrêa (2006), frequentemente no Batuque os clientes com bom poder aquisitivo fazem doações em dinheiro ou bens materiais, como joias, terrenos e casas para o sacerdote quando conseguem resolver seus negócios.

Segundo Corrêa (2006), é comum a acusação de exploração da credulidade pública por parte de setores da sociedade branca que, ao se ver, parecem infundados na maioria das vezes, porque os chefes dos terreiros/casas de nação costumam ter uma vida simples. No caso da comunidade Chácara das Rosas, o líder utilizava sua influência dentro de sua rede de relacionamento para resolver os problemas da comunidade.

Nessa época, os moradores costumavam frequentar   Casa de Nação para buscar ajuda material e espiritual. Nota-se nesse contexto, a presenç a da

---

<sup>45</sup>Serviç os são rituais variados geralmente de limpeza mística realizados para a clientela. Eles objetivam resolver problemas amorosos, doenç as, resolver situação econômica. Geralmente compreendem em imolar uma ave ou passar no corpo da pessoa certos implementos que depois são despachados nas esquinas, praias ou cemitério segundo o caso (CORRÊA, 2006, p. 84).

racionalização como pressupõem Lemos (2015, p.108) baseada em Max Weber (1999, p.289) a escolha do fiel entre Deuses ou Demônios recai sobre “aquele que for mais eficaz para resolver a questão cotidiana”. Portanto, os moradores não questionavam de onde vinham as ajudas. Isso era irrelevante. A prioridade era suprir suas necessidades básicas.

A comunidade sofria todo o tipo de discriminação devido à expansão urbana da cidade. A zona que era rural tornou-se região nobre e virou alvo dos grandes empreendedores. A partir de 2004, ainda sob a liderança de Edson, a situação da comunidade Chácara das Rosas começou a mudar. A comunidade buscou a regularização das terras de seu território com o apoio dos movimentos sociais, como o movimento negro do Rio Grande do Sul, o Instituto de Assessoria às Comunidades Remanescente de Quilombos (IACOREQ) e o Conselho de Desenvolvimento e Participação da Comunidade Negra do Rio Grande do Sul (CODENE) e, do fundamental apoio, do Ministério Público Federal.

Nas visitas realizadas a comunidade em 2010 pode-se perceber que a Casa de Nação que é vinculada a Federação das Religiões Afro-brasileiras (Afrobrás<sup>46</sup>) e a movimentos sociais negros, ainda funcionava como espaço para discussões e decisões da comunidade.

Seu dirigente era responsável por organizar e informar os sujeitos da comunidade sobre as lutas por reconhecimento e encaminhamentos de demandas para órgãos governamentais, além de se responsabilizar pelo assistencialismo da Comunidade.

Além de abrigar as festividades religiosas e familiares, a Casa de Nação também contribui para a afirmação da territorialidade, ao abrigar uma pluralidade de manifestações por vezes conflitivas no campo do pleito político como quilombolas. É lá que ocorrem as reuniões comunitárias que discutem assuntos como: a) formação da associação comunitária quilombola; b) encaminhamento de demandas à órgãos públicos ligados à temática quilombola; c) articulações com atores sociais externos (Ongs, Movimento Social Negro, imprensa, etc.); e d) conflitos familiares (RODRIGUES; OLIVEIRA, 2006, p. 92-93).

---

<sup>46</sup> Com objetivos primários buscar mais liberdade para as casas africanas e garantir por meios próprios o direito aos cultos após o horário estabelecido pela Lei do Silêncio, foi fundado em 5 de outubro de 1973 o Conselho nacional de umbanda. Em 1985 a entidade sofreu a primeira mudança na intitulação, passando a se chamar Conselho da Religião Afro-Brasileira do Rio Grande do Sul. Mais tarde, recebeu o nome de AFROBRAS - Federação das Religiões Afro-Brasileiras - como é chamada até os dias de hoje. Institucional AFROBRAS. Disponível em;<< <http://afrobras.org/institucional.html>>> Acessado em: 18/07/2018.

A Casa de Nação era o espaço social onde coexistiam manifestações de cunho religioso e político, além de cultural. Ela centralizava as ações da comunidade. Um fato importante é que, algum tempo antes da titulação, um pastor de uma das igrejas frequentadas por moradores, de lado evangélico da família, expressou o desejo de construir uma igreja no local (embora existissem encontros regulares dentro da comunidade na casa da herdeira Maria do Carmo). Porém, o pedido foi negado sob alegação de que a terra era de todos e não apenas dos parentes evangélicos (RODRIGUES e OLIVEIRA, 2006).

A situação apontava não para o encobrimento de conflitos, mas sim, para um vínculo indissociável entre território e parentesco, bem como para os mecanismos que têm nos marcos territoriais e relacionais a seleção dos sinais diacríticos. Contrário a isso, aponta-se um encobrimento de conflitos, uma resistência da liderança e da instância das religiões afro brasileiras para manter o poder. Se a comunidade era de todos e havia uma Casa de Nação porque não poderia existir um local para encontro dos evangélicos?

Tenta-se explicar essa posição a partir de Bourdieu (2004), a religião apenas ocupa uma posição no campo do poder, contribuindo para uma imposição dissimulada, correspondendo a interesses dos princípios de estruturação da percepção e do pensamento do mundo “[...] na medida em que impõe um sistema de práticas e de representações cuja estrutura objetivamente fundada em um princípio de divisão política apresenta-se como estrutura natural-sobrenatural do cosmos (BOURDIEU, 2004, p.33-34).

Segundo esse pensamento, as mudanças no funcionamento do campo religioso são reflexos das demandas religiosas e sociais, ou seja, elas correspondem às necessidades e interesses do grupo. Além disso, [...] a religião assim como todo o sistema simbólico, está predisposta a cumprir uma função de associação e de dissociação [...]” (BOURDIEU, 2004, p.43).

É possível responder à questão a partir da fala de um dos sujeitos quando perguntado sobre seu posicionamento quanto à construção do espaço para os evangélicos dentro do Quilombo Chácara das rosas.

Lilian: você Gostou da construção de um espaço para os evangélicos dentro da comunidade?

Sujeito 9: Ela sempre existiu, mas não foi reconhecida na caminhada porque não fazia parte das tradições afro-brasileiras.<sup>47</sup>

Quem sempre existiu foi a igreja enquanto comunidade de pessoas. Sempre, no ponto de vista do sujeito entrevistado, corresponde à existência da casa de sua avó, dona Maria do Carmo, onde aconteciam as reuniões evangélicas. A caminhada referida é o processo de reconhecimento. A Casa de Nação é considerada um patrimônio cultural ligado às Africanidades diaspóricas e a resistência, mas a igreja não. Por outro lado, os sujeitos participantes das religiões evangélicas dentro da comunidade passaram a se sentir desprestigiados, por não terem direito de terem um lugar para a prática de sua religião.

### **Terceiro momento: Do reconhecimento ao período atual**

Nesse contexto, leva-se em conta dois fenômenos que atingem a comunidade direta e indiretamente, mas que mudam a realidade dentro do quilombo: as mudanças no campo religioso e a intolerância religiosa.

O fenômeno das mudanças no campo religioso brasileiro respectivamente reflete no campo religioso do estado do Rio Grande do Sul, sobre a cidade de Canoas onde a comunidade Chácara das Rosas. Por se tratar de um território urbano, a comunidade está exposta a vários tipos de mudança que acontecem no ambiente. Portanto, é preciso destacar as situações e mudanças externas ao grupo que influenciaram esta fase.

De acordo com Spohr (2013), durante a década de 2000 a 2010, as religiões de origem pentecostal se distinguiam do campo religioso católico e do evangélico histórico devido a seu processo de afirmação no meio religioso, não só no estado do Rio Grande do Sul, mas em todo país. Essas religiões tiveram um crescimento de 1,42% sobre o total da população do município de Canoas. As igrejas que incluídas nessa categoria são: Assembleia de Deus, Evangelho Quadrangular e Deus é Amor. O autor afirma que no mesmo período, a religiosidade afro-brasileira, o Candomblé diminuiu 0,16%, enquanto que a Umbanda aumentou 0,51%. Ele relaciona esse pequeno percentual ao fato da rejeição do Vale do Rio dos Sinos.

---

<sup>47</sup> Entrevista realizada no dia 15 de janeiro de 2018.

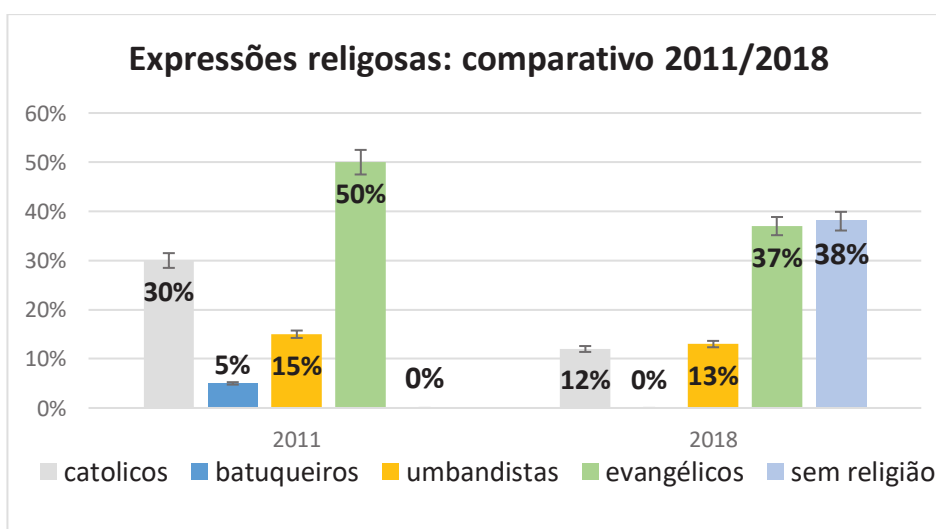


Há pouca aderência de adeptos a essas religiões consideradas, ao longo da história, como marginais. O candomblé é pouco conhecido na cidade, as religiões afro-brasileiras mais conhecidas são: Batuque, Nação e Religião Africana, entre outras. Outro dado importante trazido pelo autor foi que em Canoas, assim como em toda a região do Vale do Rio dos Sinos, o número de ateus e agnósticos é baixo, são 2.364 habitantes (0,73%) que se declararam ateus e 374 (0,12%) disseram que são agnósticos (dados relativos a década de 2000 a 2010). Entretanto, as pessoas que se declararam sem religião, somam 6,3% da população do município. Ateus, agnósticos e sem religião somam 23.135 habitantes (7,14%), significando um crescimento de 2,24% entre 2000 e 2010.

Observa-se esse movimento do campo religioso refletindo dentro da comunidade chácara das Rosas no comparativo (gráfico 5). O gráfico expressa a tendência de mudança nacional no cenário religioso brasileiro refletido dentro da comunidade. Percebe-se a diminuição dos autodeclarados católicos, evangélicos e umbandistas. Os batuqueiros foram extintos e surgiu a categoria dos sem religião.

Outro fenômeno que atinge a comunidade é a intolerância religiosa. Essa é um dos tentáculos do racismo que cerceia a liberdade do indivíduo negro de professar suas crenças. É uma forma de preconceito e discriminação da filosofia e cultura africana herdada no Brasil.

**Gráfico 5.** Expressões religiosas na comunidade chácara das Rosas, comparativo entre 2011 e 2018.



Fonte: fonte própria

No Rio grande do Sul, a maioria das casas é mista, ou seja, mantém rituais de batuque e de umbanda. A opção por destacar a umbanda nas casas foi uma estratégia de sobrevivência das religiões afro-brasileiras no estado. Isso fica claro na fala da lalorixá<sup>48</sup> do terreiro do quilombo.

Lilian: As pessoas estão frequentando a casa de culto nos eventos culturais?

Respondente 2: Agora elas estão frequentando mais né, foi depois que nós fizemos em setembro passado, nós fizemos uma mesa de Cosme. Até tenho que te encaminhar as fotos e daí eu botei uma mesa assim.

Depois da festividade dos Cosme, venho até umas mães do quilombo, mudou as pessoas conseguiram ver, a umbanda né a umbanda. Eu acredito que tem um pouco da imagem mais pesada dos sacrifícios. Eu sou uma conhecedora disso porque, assim, o sacrifício ele pra fazer tem que ser muito sigiloso, porque não são todos que vão enxergar como a gente enxerga, né. Então a umbanda agrega, ela une, unifica, né. Foi isso o meu entendimento que eu tive.

Daí as festas que a gente faz, quando eu vou encerrar e faço uma roda e peço pra todo mundo cantar. Ai, as mães gostaram de fazer, daí elas assim, saíram falando pras outras, foram contando pras outras, é assim que acontece aqui. Mas tinha menos pessoas, um número menor de pessoas, teve um momento bem complicado, com poucas pessoas aqui, bem, bem difícil (entrevista 2, 12 de janeiro de 2018).

Interpreta-se que as mudanças dentro da comunidade são decorrentes do acirramento do racismo religioso a partir das mudanças ocorridas no campo religioso brasileiro de forma geral com ascensão do neopentecostal, o mesmo aconteceu no campo religioso sul-riograndense e especificamente no município de Canoas onde se localiza o Chácara das Rosas. A crescente influência do pentecostalismo através da disseminação e popularização do discurso religioso demonizador das religiões afro-brasileiras reforça o conteúdo pejorativo vinculado aos negros no imaginário popular brasileiro.

Neste terceiro momento, mesmo que a comunidade tenha ficado seis anos sem um sacerdote afro-brasileiro, a comunidade não ficou sem uma liderança comunitária. Isabel, neta de dona rosa, filha de João Genelício e irmã de Edson, já falecido, assumiu essa função. O fechamento da Casa de Nação devido ao falecimento de Edson, significou uma quebra na manutenção social do grupo e da distribuição dos bens religiosos da instância afro-brasileira e desamparo psicológico, emocional e

---

<sup>48</sup> lalorixá, mãe de terreiro, iyalorixá, iyá, lalorixá ou mãe de santo é uma sacerdotisa e chefe de um terreiro de candomblé queto, genérico entre as sacerdotisas das religiões afro-brasileiras.

assistencial.

As necessidades primárias foram supridas, a partir do reconhecimento que tornou possível a posse da terra, o acesso às políticas públicas que incluem a construção de casa de alvenaria, o com acesso a luz, água e esgoto, além do recebimento de cesta básica para cada família. As funções de distribuição de bens materiais ficaram a cargo do grupo sob liderança de Isabel. Entretanto, surgiram outras necessidades advindas reconhecimento.

Com base na pirâmide das necessidades de Maslow (1996), em que as necessidades são supridas segundo a ordem: Fisiologia, Segurança. Amor/relacionamento, Autoestima e Realização pessoal. Os sujeitos trataram suas famílias e seus relacionamentos, principalmente aqueles que aderiram a tradições neopentecostais.

Dos resultados obtidos na pesquisa anterior realizada em 2011, são elencadas três características importantes para as mulheres da comunidade Chácara das Rosas que resolveram aderir a uma das religiões neopentecostais existentes na comunidade: Segurança emocional, esperança de obter bens materiais e estabilidade dos laços conjugais.

A segurança emocional está ligada a valorização da emoção durante a experiência religiosa (HEUVIER -LÉGER, 2015) como por exemplo, o canto, o choro, o testemunho público, etc. É fazer parte da experiência que dá segurança e legitimação junto aos outros, fato que não acontece na religião Afro-brasileira para os visitantes, pois não existe protagonismo para que assiste.

O fato de a igreja combater o diabo que age no mundo, infligindo ao ser humano todo o tipo de sofrimento, é uma possibilidade encontrar solução para as crises emocionais, familiares, materiais e encontrar o bem-estar. Diferente dos cultos afro-brasileiro onde os frequentadores possuem participação limitada, pois a participação depende de rituais e iniciações anteriores. Não existe garantia de bem-estar garantido dentro das religiões afro-brasileiras, pecado, diabo ou um deus do mal dentro do panteão afro-brasileiro.

[...] diferente do cristianismo e do pentecostalismo, as religiões afro-brasileiras não são religiões de salvação, não possuem a noção de pecado, e pode-se que não enfatizam a separação dualística entre o bem e o mal, muito presente na visão filosófica grega, que também distingue o bom e belo

do mau e feio assumida pelo ocidente e acentuada pelo cristianismo. Assim as religiões afro-brasileiras não possuem o “Príncipe das trevas” ou “Príncipe deste mundo” – O demônio, que a visão cristã desde cedo lhes procurou imprimir, enxergando a entidade Exu, dos iorubás(nagôs) ou a entidade Legba, dos fons (Jejês), como demoníaca e que algumas denominações ou formas de organizações religiosas, especialmente a umbanda , chegam assumir. [...] Exu representado como “Príncipe deste mundo”, talvez em consequência de imposições da visão do colonizador, que acabou incorporada aos setores da umbanda (FERRETTI,2005, p.2).

Segundo o discurso evangélico, a esperança de se obter bens materiais está ligada à fé. Ela pode ser adquirida por palavras proferidas com fé (profecias) e esperança de ser reconhecido como diferente do todo estigmatizado, colocado em pé de igualdade como os outros membros de sua comunidade religiosa e através deles, seus irmãos, receber uma indicação para trabalho com outros membros ou da relação deste que passarão um atestado de cristão.

A estabilidade dos laços conjugais é fortalecida na igreja que prega uma família nuclear: pai, mãe e os filhos. Embasado no mesmo discurso, o homem é cabeça da casa e uma mulher deve edificar sua casa, mesmo que isso signifique uma relação difícil e submissão ao seu esposo.

As relações do núcleo familiar das famílias afro-brasileiras têm uma base diferente, a mulher é geralmente a chefe da casa, seguida de seus filhos. Caso o companheiro não corresponda a suas responsabilidades, ou seja, problemático ele pode ser substituído, pois exerce um papel secundário no sustento da casa e na criação dos filhos (CORRÊA, 2006).

Como foi possível perceber, a religião que passou a ganhar adeptos dentro da comunidade quilombola foi aquela que passou a responder as expectativas dos membros. A saciedade de suas necessidades primárias e as mudanças do status da comunidade e do ambiente levaram os membros a desenvolver outras necessidades. O próximo item da pirâmide de Maslow é autoestima. Após a superação estigma de planeta dos macacos, já citado anteriormente, os sujeitos passaram a ser reconhecidos como remanescente de quilombos, sendo uma representação jurídica, junto com o conjunto de mudanças materiais que possibilitou um ressurgimento, um recomeço. Isso significou uma possibilidade de a comunidade mostrar uma nova cara à sociedade canoense.

Embora a comunidade quilombola se reconheça como diferente e a sociedade

hegemônica os reconheça como tal, eles não deixaram de ser considerados do dia para a noite, dentro imaginário social, como pobres, sem cultura e praticantes de uma religião marginalizada e tida como inferior. Isso quer dizer que o fato de a comunidade Chácara das Rosas ter sido reconhecida como remanescente de quilombo não tornou a sociedade menos racista.

Parafrazeando Silva (1995), a preservação da memória coletiva é importante para a construção da identidade dos grupos. Mas o estigma, o preconceito e todas as formas de discriminação sofridas em seu próprio território, dentre o racismo religioso, fizeram com que os sujeitos assimilassem de forma negativa a percepção de sua própria negritude.

A religião, os mitos, as lendas, e a ideologia serão necessários a este processo de identificação cultural. Em sociedades multi-raciais, o impedimento destas manifestações inferioriza o grupo dominado, criando-lhe um distúrbio de identidade (SILVA, 1995, p. 37).

As experiências negativas vivenciadas e sofridas pelos negros desde a infância influenciam negativamente na construção da identidade negra. A autoestima, o estigma e a identidade são construídos no meio social, mas na atualidade, ninguém é obrigado a ficar preso a uma identidade que remeta a uma situação de inferioridade (HALL, 2005). O neopentecostalismo os livra da visão estigmatizada de sem cultura ou de cultura inferior, sendo uma ponte entre a exclusão e a autoestima. Dentro da fé, eles podem ser considerados iguais aos brancos cristãos, porque a religião ou o contato com o sagrado transfigura a realidade. É uma maneira de se livrar do sofrimento e da cultura africana com tudo que se remeta a ela.

Portanto, o esvaziamento da Casa de Nação ligada aos cultos afro-brasileiro no quilombo Chácara das Rosas que se deu pelo falecimento de Edson em 2009, abriu espaço para a cruzada evangélica, acompanhando a tendência nacional de mudanças no campo religioso. Nisso teve o aumento e reprodução do capital simbólico produzido pelos agentes do pentecostalismo em campo, e vem sendo legitimando segundo as novas necessidades adquiridas pelos sujeitos após o reconhecimento. O processo de luta está em pleno desenvolvimento, portanto não há como precisar o fim, pois novos elementos introduzidos a qualquer momento podem dar outro rumo à situação da comunidade.

### 3.4 FORMAS E ORIGENS DA CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE

Para analisar de um grupo quilombola formado por integrantes negros, podemos considerar a negritude como sinal diacrítico<sup>49</sup> que fundamenta a etnicidade do grupo. De acordo Batista (2016) a negritude, percebe-se que ela pode ser vivenciada de múltiplas maneiras. No Brasil existem diversas negritudes, mas todas se fundamentam a princípio, no fator fenótipo, a cor da pele. Para o autor é pela cor da pele que o indivíduo vivencia a experiência do preconceito de marca. É a discriminação que o faz se perceber negro de forma geral, independente que milita ou não na causa. As múltiplas noções de negritude são decorrentes de experiências discriminatórias e preconceituosas vividos de forma individual e coletiva.

Baseando sua ideia no pensamento de Castells (2000), Batista (2016) afirma que existe uma identidade negra coletiva fundamentada em Africanidades. E a construção dessa identidade negra parte de uma realidade comum, da construção de significados baseado em um atributo cultural marcado pelas relações de poder desiguais.

Outro autor que trabalha mesmo tema é Ruscheinsky (1999), com base no pensamento de Alian Touraine. Para o autor, identidade é um elemento que em conjunto com a emergência dos atores, a ação social e política, dimensão cultural e a autonomia, se torna fundamental para a análise dos movimentos sociais.

De acordo com Ruscheinsky (1999), quanto menos abrangentes são esses grupos, ou seja, locais ou de base, eles tendem a se definir culturalmente, atuando na defesa comunitária. Preocupam-se em firmar a sua identidade e, portanto, acabam apresentando menos demandas que atuem sobre o sistema político e requerer menor representação política. Mas quando esses grupos são abrangentes, suas preocupações passam a ser com a sua representação política e suas demandas são direcionadas a ações sobre o sistema político.

Batista (2016) e Ruscheinsky (1999) inferem a importância da identidade para o estudo dos movimentos sociais. O primeiro autor, sob uma visão estruturalista,

---

<sup>49</sup> De acordo com o dicionário online de Português, diacrítico: 1. diz-se de ou sinal gráfico complementar que modifica o valor de algum símbolo.

acredita que a identidade é construída pela tomada de consciência do movimento quanto as suas condições econômicas e a internalização da cultura. O segundo autor tem uma tendência culturalista e acredita que pela emergência dos atores, identidade é um dos elementos importantes para entender os movimentos sociais. Além disso, acredita que afirmar uma identidade é mais importante para grupos de pequena abrangência que apresentam pouca influência sobre o sistema político.

Ambos estão corretos porque todos os elementos elencados por eles na produção de uma identidade são relevantes em proporções distintas para cada grupo. Assim, a visão de Castells (2018), parece a mais condizente com a realidade do grupo estudado, não se limitando ao tamanho do grupo para determinar sua atuação, mas nas múltiplas possibilidades identitárias coexistentes nele.

Segundo Castells (2018) entende-se por identidade a fonte do significado e a experiência de um povo. Em relação aos atores sociais, identidade é um processo de construção de significado baseado num conjunto de atributos culturais inter-relacionais que prevalecem sobre outras fontes de significados. Essa construção sempre ocorre dentro de um contexto de relação de poder e a pluralidade de fontes causa contradições em relação à autorrepresentação e na ação social (CASTELLS, 2018).

Para o referido autor, a identidade é construída da matéria prima disponível na história, na biologia, na memória coletiva, nos aparatos de poder, na fantasia pessoal e nas revelações religiosas. Essa matéria prima é processada pelos indivíduos, pelos grupos sociais e pela sociedade que os ressignificam em favor de uma tendência social ou projetos culturais. A questão é: como, para quem e por que elas são construídas?

[...] quem constrói a identidade coletiva, e para quem essa identidade é construída, são em grande medida os determinantes dos conteúdos simbólicos dessa identidade, bem como de seu significado para aqueles que com ela se identificam ou dela se excluem (CASTELLS, 2018, p. 23-24).

Com base na citação acima Castells (2018) propõem três formas e origem de construção de identidades: identidade legitimadora, de resistência e de projeto. A identidade legitimadora é introduzida pelas instituições dominantes como forma de expandir e racionalizar seu poder sobre os atores sociais. E dá origem à sociedade civil.

A identidade de resistência é construída por atores que se encontram marginalizados pela lógica da dominação. Esse tipo de identidade leva à formação de

comunidades e cria formas de resistências coletivas. A identidade de projeto é quando os atores utilizando material cultural constroem novas identidades capazes de redefinir sua posição na sociedade. Ela produz novos sujeitos.

Para o autor, na construção da identidade tardia não há continuidade entre a lógica da criação de poder e a lógica de representação. Também não há na associação em sociedades e culturas específicas. A busca pelo significado acontece através da reconstrução de identidades de resistência e seus princípios comunais. A identidade de projeto se origina da identidade de resistência: religiosas, nacionalistas, étnicas, territoriais, feministas e ambientalistas.

As mudanças simbólicas de grandes proporções e afastadas do poder são determinadas por redes multiformes. São os embriões da nova sociedade. O autor destaca os processos fundamentais para a construção da identidade coletiva dentro do processo de transformação social da sociedade em redes. Os fatores que influenciam o processo transformação social coletivo são: o fundamentalismo religioso, o nacionalismo, a identidade étnica e a identidade territorial.

O fundamentalismo religioso é um atributo que a sociedade busca para encontrar refúgio e consolo. É a construção de uma identidade coletiva, baseada no comportamento individual e das instituições sociais com as normas provenientes da lei de Deus. Tais leis são interpretadas e disseminadas por um especialista religioso. Os fundamentalistas não conseguem discutir com pessoas que não compartilhem de seus comprometimentos. No tripé fundamentalista formado pela cultura, religião e política, a política e a cultura são subjugadas. A identidade é construída pela politização do sagrado, pela sacralização da política e pela transformação das instituições em devoção social. Torna-se uma política de identidade que não é construída, é apenas assumida, pois já está pronta (CASTELLS, 2018).

O nacionalismo se constrói a partir das ações e reações sociais das massas e das elites. Ele é cultural e politicamente construído, a globalização faz ressurgir o nacionalismo. A reconstrução da identidade com base na nacionalidade cultural e territorial, em oposição ao estrangeiro. Os nacionalismos são fontes renovadas de identidades coletivas, formadas a partir da memória coletiva, das histórias e dos projetos políticos compartilhados (CASTELLS, 2018).

A identidade étnica é fonte de significado a base para muitas lutas por justiça social. Na era global raça e etnia são questões centrais afetadas pelas tendências



societárias. A etnia é fonte de identidade de acordo com os princípios de autodefinição cultural. Embora raça ainda seja uma categoria de diferenciação e exclusão, a questão da classe social vem dividindo os negros. Os que ascenderam à classe média procuram se afastar dos guetos e do estigma da cor da pele. Portanto, a etnia tem construído barreiras defensivas e de territorialidade nas comunidades locais, como por exemplo, as gangues na luta por espaços próprios. Dessa forma, as raízes étnicas são misturadas, processadas, divididas de acordo com a nova lógica de informacionalização/globalização que produzem compostos simbólicos a partir de identidades de difícil discernimento (CASTELLS, 2018).

A identidade territorial é construída nas comunidades locais pela ação coletiva e preservada pelas memórias coletivas. São fontes de identidades específicas, reativas contra a desordem global, elas constroem abrigos, são organizadas em torno de valores e significados. Seu uso compartilhado obedece a um código cultural específico de autoidentificação, a partir da matéria prima oferecida pela história. Essa forma de construção de identidade orbita em torno do princípio da identidade de resistência (CASTELLS, 2018).

#### 3.4.1 Pensando as identidades no contexto Chácara das Rosas

Com base no pensamento de Castells (2018), foi possível encontrar os elementos fundamentais citados pelo autor para a construção das identidades coletivas no Brasil dentro da comunidade Chácara das Rosas. Embora, todos os elementos encontrados exercem influências sobre a construção da identidade étnica Comunidade Remanescente de Quilombo Chácara das Rosas, é preciso lembrar que as identidades estão em contato através das relações cotidianas e no contínuo processo de transformação social da sociedade atual sem que com isso necessariamente sejam subjugadas uma pelas outras.

A identidade étnica do quilombo Chácara da Rosas está inserida em um contexto urbano. Visto isso, descarta-se a visão do grupo como uma unidade fechada e coesa, congelada em uma visão estática de tradição e história (LEITE, 2001). Leva-se em conta as fronteiras étnicas. Seguindo o posicionamento de Fredrik Barth (2011),

o conceito de etnicidade está ligado aos processos de relações sociais que favorecem transformações contínuas e formam a identidade por meio dos processos de inclusão e exclusão. As características compartilhadas por esses grupos são organizadas de modo a definir um sujeito do outro (“Nós/eles”).

#### a) Identidade étnica

De forma geral, a Comunidade Chácara das Rosas teve vários períodos de reconstrução de identidade étnica a partir de uma identidade negra coletiva enquanto família. A construção de sua identidade passou a ser influenciada pela política a partir da Constituição de 1988. Junto com outras comunidades negras, passou da categoria quilombo para a categoria jurídica de remanescente de quilombo. Nessa nova categoria obteve o direito à posse coletiva do território reivindicado.

Ao ganhar visibilidade no cenário político brasileiro, a comunidade passou por uma reorganização interna com finalidade de revalorizar dos laços simbólicos com a cultura africana, incentivando os moradores da comunidade ao maior envolvimento com a Casa de Nação ligada ao Batuque e a umbanda. A comunidade, por meio da Casa de Nação, ampliou sua rede de relações quando essa filiou-se à Associação de Preservação das Religiões Afro-brasileiras (Afrobrás). Ligada ao movimento negro a nível nacional, a associação proporcionou a conscientização da comunidade através de seus líderes que articularam dentro das redes de apoio criadas pelo estado, adaptando-se às exigências do mesmo para iniciar o processo de reconhecimento e a comunidade ser beneficiada pelas políticas públicas. A partir da aprovação do artigo 68 CF/88, o grupo passou a ter uma identidade coletiva reconhecida politicamente e tornou-se um sujeito de direito. Isso só foi possível, graças ao incentivo da Afrobrás e do movimento negro.

#### b) Identidade religiosa

Segundo Hall (2014), os significados são sistemas de representação por meio dos quais identidade e diferença ganham sentido. A religião e as tradições são sistemas de significação, forma de atribuição de sentido, é através da representação que identidade e diferença se ligam ao poder, portanto, quem tem maior poder de representar tem o poder de determinar a identidade (HALL, 2018). A etnicidade gera um discurso onde a diferença se funda sob características culturais e religiosas (HALL, 2018). Com base nesses conceitos percebe-se que líderes religiosos da comunidade

têm se utilizado de sua tradição religiosa para chegar ao poder. O discurso evangélico dentro da comunidade tem influenciado membros para alcançar seus objetivos. Como exemplo, cita-se o salão comunitário dentro da Chácara das Rosas, construído somente depois da titulação. O espaço é utilizado para encontros, reuniões, eventos e encontros de tradições evangélicas, pois os evangélicos passaram a se recusar a frequentar as reuniões comunitárias quando aconteciam na Casa de Nação.

Nesse tocante, a trajetória do poder ao longo do tempo na comunidade pode ser descrita da seguinte forma: a princípio, o catolicismo popular detinha o poder, depois o poder foi passado para liderança afro-brasileira e, atualmente, a comunidade está sob a liderança dos evangélicos. Os evangélicos têm o poder de representar e, por isso, determinar a identidade religiosa do quilombo Chácara das Rosas.

A determinação da identidade religiosa pelos evangélicos se deve por quatro fatores. O primeiro é a representatividade. Dentre as religiões encontradas dentro do quilombo, a religião de tradições evangélicas possui o maior número de adeptos. Outro fator, católicos, umbandistas e os sem religião costumam frequentar os cultos evangélicos, pois tornou-se o elo das relações sociais. O terceiro é o aumento da força política dos evangélicos dentro da comunidade. Por último, o discurso e as práticas evangélicas têm correspondido a necessidades da comunidade.

Tais fatores descritos direcionam para a construção de um fundamentalismo na construção de uma identidade coletiva baseada em comportamentos individuais e coletivos cristão, tidos como legítimos pela sociedade hegemônica branca, pautados na lei de Deus. Dessa forma, os compartilhamentos com outras tradições religiosas ficam cada vez mais comprometidos, enfraquecendo os laços de coesão comunitária no que diz respeito a valores compartilhados. Isso também influencia a construção da identidade étnica, pois o fundamentalismo religioso não leva em conta a cultura.

### c) Identidade territorial

Identidade territorial ou de resistência é identidade construída ao longo do tempo pela permanência no território. Representa a luta por reconhecimento e condições de vida mais dignas dentro de um território comum e usos compartilhados. Essa identidade tem sofrido alterações porque a organização em torno de valor e significados tem se transformado. Segundo Gohn (2013), essas mudanças vêm acontecendo desde a década de 1990 e são decorrentes das discussões da crise da

modernidade e a emergência de novas formas de racionalidades. Nesse contexto, as categorias se alteram, as redes sociais se tornam redes de mobilização social e o território passa a ser uma categoria vista, por uns, como um ativo sócio financeiro ou para explicar ações locais construídas através da ação coletiva. Para outros, são abrigos organizados em torno de valor e significado comum.

No caso da Comunidade Chácara das Rosas, é possível que diante da oportunidade e dos benefícios oriundos do vínculo com o território, além do valor em significado comum, a comunidade fortaleceu seus laços diante dos seus interesses. De acordo com Leite (2001), o que identifica o sujeito de direito, não é o território, mas sua condição de membro no grupo. O que importa são as relações estabelecidas. Quando os laços sociais mais antigos começam a se desfazerem, mesmo que novos laços venham sendo tecidos em seu lugar, a hipótese da solidificação física da barreira simbólica entre as distintas tradições religiosas acaba fragmentando o território, a memória coletiva e conseqüentemente a fonte de identidade desse grupo

#### d) Nacionalismo/regionalismo

O nacionalismo à brasileira, que acompanha a onda de nacionalismo que emerge no mundo, arraigado ao território, a conservação da cultura e busca excluir o estrangeiro, é uma reação das elites ao reconhecimento das minorias. Portanto, ele é cultural e politicamente construído, pautado na memória coletiva do século passado quando os movimentos sociais não tinham voz. O regionalismo tem suas bases nas memórias inventadas pelas elites brancas. Este é um entrave na luta para resgatar a história do negro no Rio Grande do Sul e, conseqüentemente, influencia a construção das identidades negras no estado. A maioria branca no estado não aceita que seus louros históricos sejam difamados, nesse sentido exclui os negros que fizeram parte da história, negando à geração atual, referenciais positivos para compor as identidades ligadas às negritudes.

Na Comunidade Chácara das Rosas é possível perceber a dificuldade na identificação com os referenciais negros e o prejuízo desse fator para a construção das identidades. Primeiramente, pela rejeição à religião de umbanda dentro da comunidade. E segundo, pela desvinculação dos elementos culturais ligados à matriz afro-brasileira como danças, vestuários e arte. A questão separatista traz consigo o racismo e o preconceito que no Rio Grande do sul é também reproduzida pelos

próprios negros. É uma forma de devoção às histórias tradicionais gaúchas que dá supremacia ao estado sobre as outras unidades da federação. Isso enaltecendo o povo do Sul e os heróis brancos, dificultado o reconhecimento do próprio negro. Dessa forma, o regionalismo no estado está impregnado na memória coletiva geral e dificulta a criação de uma identidade negra afirmativa.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O estudo teve como finalidade investigar a conformação da identidade étnica diante do contexto político e religioso no quilombo urbano chácara das Rosas em canoas - RS.

A intenção foi descobrir como os embates e complementaridades entre política, e a religião tem colaborado para a conformação da identidade étnica dos indivíduos do quilombo Chácara das Rosas.

As identidades são construídas a partir da experiência e representação compartilhadas pelos sujeitos através de seus discursos carregados de signos de identificação. Essa construção é essencialmente cultural e acontece em um contexto de relação de poder. As identidades são múltiplas e estão sempre em transformação.

No Brasil, a identidade étnica está ligada a colonização, ao encontro de culturas distintas, às diferenças culturais e aos significados que os sujeitos dão à tradição primária. O trabalho estruturou-se na experiência cotidiana ao longo dos anos e nas construções coletivas locais que criam as identidades específicas do grupo.

Nesse contexto, o processo de conformação étnica está vinculado a formação dos espaços coletivos dos atores, de um modo geral, a etnogênese dos quilombolas na atualidade está ligada às lutas do movimento negro, às aberturas políticas, à democratização e ao discurso dos antropólogos.

Os intérpretes da questão quilombola na atualidade se apoiam em argumentos étnicos, culturais, simbólicos para explicar a emergência desses grupos, nenhuma abordagem é suficiente em si mesma para explicar a emergência do movimento quilombola (OLIVEIRA, 2010). Uma análise do conjunto de argumentos em aproximação com as Ciências políticas e as Ciências sociais é uma possibilidade viável para explicar o movimento quilombola enquanto “ação coletiva” englobando os conteúdos simbólicos e as intenções dos atores sociais (WEBER, 2015).

Como apontamos ao longo do trabalho a abordagem de Weber e de Barth foram utilizadas para pensar a comunidade quilombola, enquanto grupo étnico com organização política que carrega o agir politicamente mais presente que o atributo da origem comum (WEBER, 2015). E conceber o grupo étnico para além da categoria

cultural, como uma organização social, e a etnicidade como uma categoria de pertença significativa usada pelos indivíduos para se identificar (BARTH, 2011).

O quilombo Chácara das Rosas enquanto organização social dinâmica, mediante a interação social com a sociedade branca a qual está inserido passa a perceber a diferença entre Nós e os Outros. Os elementos significativos que vão diferenciar o grupo étnico dos outros foram escolhidos por eles no interior do grupo. A autoidentificação como negros por partes dos sujeitos nos fez perceber a negritude como sinal diacrítico do grupo, a diferenciação à sociedade hegemonicamente branca ao qual se inserem.

Segundo Barth, quando os indivíduos usam a identidade étnica para se identificar começam a classificar os outros, e estes começam a ser um grupo étnico, e como tal possui potencialidade política de se organizar, e se articular na sociedade contemporânea para buscar recursos. Mas ela só faz sentido quando é reconhecida pelos outros.

A partir da aprovação do artigo 68 da CF/88 a etnicidade desse grupo foi acionada por meio da política institucional acarretando sanções positivas e negativas. O discurso dos antropólogos busca trazer um status positivo as comunidades quilombolas. A nomeação de remanescente de quilombo pelos antropólogos e o reconhecimento da categoria pelo estado fez surgir um novo formato de coletividade entre indivíduos comunidades ligados a outro formato de pertença, como no caso do Chácara das Rosas que se entendiam como um grupo familiar com ancestralidade negra.

O campo do estado e o campo científico contribuíram para as comunidades se apropriassem de uma identidade de existência real. Dentro do campo científico os acadêmicos contribuíram para a reflexão sobre o conceito de identidade. A perspectiva sociológica Castells (2018) contribuiu para entendermos a questão quilombola, a identidade seria um processo de construção de significado com base em atributos culturais que se inter-relacionam e prevalecem sobre outras fontes de significados.

Dentro do modelo analítico proposto por Castells (2018) para a compreensão da origem e construção das identidades. O processo de construção das identidades é dinâmico, por isso permite que as identidades se transformem de acordo com o

contexto e necessidades. Com base no modelo analítico de Castells (2018) ao analisarmos a Comunidade Quilombola Chácara das Rosas, afirmamos embora a princípio essa comunidade tenha sido constituída sob uma identidade de resistência, construída por atores que se encontram marginalizados pela lógica da dominação, no caso o racismo da sociedade envolvente, atualmente esse grupo possui maior proximidade com a identidade de projeto, quando os atores utilizando material cultural constroem nova identidade capazes de redefinir sua posição na sociedade, a partir da categoria jurídica remanescente de quilombo.

O artigo 68 da CF/88 passou a atestar a diversidade cultural brasileira e propor uma busca pela reparação das desigualdades e a das injustiças sociais, através do reconhecimento e da posse da terra aos remanescentes de quilombo. O multiculturalismo gera discussão nos distintos setores do estado, e o levante de grupos opositores a titulação dos territórios aos remanescentes de quilombos. As oposições decorrem da bancada ruralista vinculados ao agronegócio no que diz respeito aos grupos de descendência negra rurais. Os opositores aos grupos urbanos, como no caso do Chácara das Rosas que devido a urbanização e a expansão da cidade de Canoas hoje ocupa uma região central, são o assédio dos grandes empreendimentos imobiliários sobre suas terras, e os vizinhos de classe média alta que acreditam estarem sendo levados em termos de embelezamento e benefícios estruturais pela presença dessa população empobrecida em sua vizinhança.

Mas o processo de identificação étnica se constrói pela afirmação do nós diante dos outros e se reforça pelo racismo e pela discriminação, é um processos de auto identificação e do assumir-se negro que se embate com a visão estereotipada que sobrevive no imaginário social brasileiro e diz respeito a cor, a cultura e a religião.

Entende-se, portanto, com base nos escritos de Max Weber que a identificação como cristão é uma mudança de status social. Status esse expresso pelos estilos de vida e ligado ao prestígio. Como os status estão sujeitos a mudanças e avaliação social, quando ser negros ou ser negro umbandista sejam considerados para os outros grupos como um status inferior, é possível através da troca de religião uma troca de status. O sentido que cada sujeito atribui a sua religião está vinculado a uma visão de mundo e estilo de vida, construída a partir dela e preservada por sua conduta. A busca e produção de sentido para os para os indivíduos do Chácara das Rosas que



aderiram ao pentecostalismo, se constitui em uma ação racional orientada por fins, o reconhecimento social de uma estima positiva.

A religião pentecostal tem se mostrado como um meio para que os indivíduos possam suprir suas necessidades, através do discurso de empoderamento que os motiva a romper com o passado. A motivação para essa mudança de religião uma esperança de satisfação de seus desejos e anseios, no caso a vontade de superar o racismo.

Por quanto, o sentido da ação não se encontra no seu resultado e sim na conduta, Ser um negro cristão para os sujeitos do Chácara das Rosas é uma qualidade especial que possibilita pertencer e compartilhar valores como, autoestima, segurança e sucesso, balizados pela legitimidade social do campo religioso cristão presente na cultura hegemônica branca da sociedade a qual estão inseridos.

As religiões pentecostais (evangélicas) mobilizam as motivações dos indivíduos da comunidade Chácara das Rosas, através da experiência de fé, do conhecimento de Deus, o do desejo de trabalhar para fazer a vontade de Deus, de transformar a realidade e o mundo para Deus como parte de suas crenças e práticas religiosas. As religiões pentecostais têm uma forte afinidade eletiva com a conduta mágica enquanto componente do *habitus* religioso (*ethos*) apreendidos pelos membros da comunidade Chácara das Rosas ao longo de sua trajetória de vida. A mensagem dessas religiões responde aos diferentes desafios apresentados no contexto social cotidiano e coincide seus princípios com o *habitus* incorporado de seus destinatários.

Portanto, a política através das ações política e a religião através da conduta religiosa participam ativamente para a conformação da identidade étnica. Por outro lado, é perceptível que a comunidade religiosa busca se sobrepôr sobre a comunidade étnica, através de um discurso religioso com fundo político que reforça a fronteira imaginária criada pelas instâncias que concorrem dentro do mesmo território: umbanda e pentecostalismo.

O crescimento do pentecostalismo no cenário religioso brasileiro, em sua terceira onda, a saber, o neopentecostalismo, e sua cruzada de evangelização juntamente com a inatividade do terreiro de umbanda por um período de seis anos (2009 a 2014), contribuíram para a transformação que eles vivenciam hoje. Os grupos em separado têm produzido sentidos diferentes, como por exemplo, a Casa de Nação enquanto

produtora de sentido e patrimônio cultural da comunidade ligada à Africanidade vem sendo ignorada pelos indivíduos vinculados as religiões pentecostais e pelos indivíduos sem religião que preferem frequentar os cultos evangélicos.

Os indivíduos do Chácara das Rosas lutam em prol de valores que consideram acima de qualquer coisa, superar o racismo, ligar-se a uma religião pentecostal é uma estratégia de legitimação, de reconhecimento e igualdade dentro da sociedade hegemônica, uma forma de libertar -se do jugo imposto as religiões afro-brasileira e seus frequentadores.

Para os adeptos da umbanda e das religiões afro-brasileiras a igualdade deve vir através dos direitos e não da submissão aos padrões impostos pela sociedade hegemônica. Isso ficou claro na fala dos entrevistados, quando os pentecostais se referiam aos umbandistas usavam os pronomes Eles, os “Outros”, e o “Nós” para se referirem ao seu próprio grupo, em uma atitude separatista típica do imaginário branco. A fala dos umbandistas, foi sempre agregadora, o “Nós” foi usado como referência a todos os indivíduos do Chácara das Rosas, em caso de divergências no grupo o termo usado foi “algumas pessoas”, portanto, para os umbandistas não existem outros dentro da comunidade, os outros estão do lado de fora.

O sentido que o sujeito da umbanda ou de alguma religião afro-brasileira atribuem as suas religiões é a satisfação pessoal de poderem ser eles mesmos com base no arquétipo do seu santo e seus atributos positivos e negativos. Também é pela prática e pela convivência que eles estabelecem o sentido, mas sua ação é tradicional e afetiva, seu interesse último é o equilíbrio, ou seja, a comunhão entre as partes, buscando supera uma visão economicista e individualista.

Dentro desse contexto a identidade étnica tramita dentro de uma teia própria de significados, que continua a ser tecida, possibilitando assim variações e mudança de posição, a depender do contexto. As múltiplas identidades do Chácara das Rosas se entrecruzam nas relações cotidianas, se recriam e se chocam, nesse movimento identidades surgem e desaparecem. Dentro dessa dinâmica, no que se refere a comunidade estudada, é possível afirmar que a identidade religiosa tem o poder de excluir ou de incorporação o indivíduo a sociedade circundante.

## REFERÊNCIAS

ABEYTA, AA; ROUTLEDGE, C; e ROYLANCE, C. Motivation and Emotion. *Springr Nature. Suíça: AG: Abril 2017, edição 2, volume 41, p. 135-146.* Disponível em: <<<https://doi.org/10.1007/s11031-017-9605-y>>> Acesso em: 08 de dezembro de 2018.

ABIB, Pedro; NASCIMENTO, Solange Aparecida do. O efeito da cruz neoevangélica sobre remanescentes de quilombo: questões sobre educação e identidade quilombola. *Revista Horizontes*, v. 34 nº1, 2016. Disponível em: <<<https://revistahorizontes.usf.edu.br/horizontes/article/view/338>>> Acesso em: 18/04/2018.

ALEXANDER, Jeffrey C. Ação Coletiva, cultura, e Sociedade civil: secularização, atualização, inversão, revisão e deslocamento do modelo clássico dos movimentos sociais. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. São Paulo, vol. 13, n. 37, p. 5-31, jun. 1998. On-line version - ISSN 1806-9053. Disponível em: <<[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0102-69091998000200001](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69091998000200001)>> Acesso em: 16 de maio de 2018.

ALMEIDA, Alfredo W. B de. Os Quilombos e as Novas Etnias, in: O'DWYER, Eliana C. (org.), *Quilombos: identidade étnica e territorialidade*. Rio de Janeiro, Ed. FGV, 2002, pp. 83-108.

ALONSO, Angela. As Teorias dos Movimentos Sociais: um balanço do debate. *Lua Nova: Revista de Cultura e Política*. São Paulo, n.76, p.49-86, 2009. ISSN 0102-6445. Disponível em: <<<http://www.scielo.br/pdf/ln/n76/n76a03.pdf>>> Acesso em: 8 de julho de 2018.

AMORIN, Ana Paula Martins. Multiculturalismo e etnicidade: os quilombolas e a construção da cidadania no Brasil contemporâneo. *Univ. Hum., Brasília*, v. 8, n. 1, p. 83-106, jan./jun. 2011. Disponível em: <<<file:///C:/Users/LILIAN%20GHISSE/Downloads/1459-8339-1-PB.pdf>>> Acesso em: << 12 de dezembro de 2018.

ANDREWS, George Reid. Mobilização Política Negra no Brasil, 1975-1990. *História: Questões & Debates- UFPR*: Curitiba, v 63, n.2, p. 13-39, jul/dez, 2015. Disponível em: <<<https://revistas.ufpr.br/historia/article/view/46701>>> Acesso em: 20 de maio de 2018.

ARAUJO, Airton Fernandes. *Participação política e o poder dos negros no Partido dos Trabalhadores*. Dissertação (Mestrado em Ciência Política) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2004.

ARISTIMUNHO, Lilian Ghisso. *A Mulher Negra Quilombola: análise de alguns aspectos da influência do pentecostalismo no processo identitário das mulheres negras do Quilombo Chácara das Rosas -RS*. Monografia (Graduação em Teologia) Faculdade Evangélica, Brasília, 2011.

ARRUTI, José Maurício Andion. A emergência dos “remanescentes”: notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas. *Mana*, vol. 3 nº 2. Rio de Janeiro, outubro, 1997. Disponível em: <<[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-93131997000200001](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93131997000200001)>> Acessado em: 12 de maio de 2017.

ARRUTI, José Maurício Andion. *Mocambo: antropologia e história do processo de formação quilombola*. Bauru: EDUSC, 2006.

ASSUMPÇÃO, Jorge Euzébio. O racismo e a sonegação da história afrodescendente no Rio Grande do Sul. *Revista IHU On-line* - Unisinos: São Leopoldo, edição 530, 30 de maio de 2014. Disponível em: << <http://www.ihu.unisinos.br/entrevistas/531844-o-racismo-sulino-e-a-sonegacao-da-historia-afrodescendente-no-rio-grande-do-sul-entrevista-especial-com-jorge-euzebio-assumpcao> >> Acesso em: 10/04/2018.

ASSUMPÇÃO, Luís Otávio Teles; NINA, Afonso Celso Brandão. Investigando a construção do estilo esportivo de vida por Intermédio do conceito de *habitus* de Pierre Bourdieu. *Revista da Educação Física/UEM*. Maringá, v. 21, n. 2, p. 303-312, 2º. trim. 2010. Disponível em: << <http://eduem.uem.br/ojs/index.php/RevEducFis/article/viewFile/5769/6062> >> Acessado em 24 de março de 2019.

BARROS, Diana Luz Pessoa de. As paixões nos discursos intolerantes. In: EMEDIATP, Wander; LARA, Gláucia Muniz Proença. *Análise do Discurso. Vol. 4*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira Participação S.A, 2011.

BATISTA, Michelangelo Henrique. *Negro, ser arquiteto: a construção identitária entre Africanidades e negritudes*. Curitiba: Appris, 2016.

BBC NEWS. Fortalecimento da bancada ruralista com crise política deixa Amazônia vulnerável, diz Financial Times. São Paulo, 17 de janeiro de 2018. Disponível em: << <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-42702042> >> Acesso 26 de julho de 2018.

BERGER, Peter; LUCKMANN, Thomas. *A construção Social da Realidade: tratado de sociologia*. Petrópolis: Vozes, 2003.

BODART, Cristiano das Neves, e Jesus Marmanillo. PEREIRA. Apontamentos para uma agenda de pesquisa em torno dos movimentos sociais. *Revista Café com Sociologia*. São Paulo, vol. 6, n 3, p. 3-18, jun. dez, 2017. Disponível em: << <https://revistacafecomsociologia.com/revista/index.php/revista/article/view/949/pdf> >> Acesso em : 5 de julho de 2018.

BOURDIEU, Pierre. Gênese e Estrutura do Campo Religioso. In: BOURDIEU, Pierre. Tradução: Sérgio Miceli (org.). *A Economia das trocas Simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2007.

\_\_\_\_\_, Pierre. *O poder simbólico*. Tradução: Fernando Tomaz. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

\_\_\_\_\_, Pierre. *Razões práticas sobre a Teoria da Ação*. Tradução: Mariza Correa. São Paulo: Papyrus, 1996.

\_\_\_\_\_, Pierre. Os usos sociais da ciência: por uma Sociologia clínica do campo científico. São Paulo: Ed. Unesp, 2004.

BRASIL. Constituição (1988). *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília, DF: Senado Federal: Centro Gráfico, 1988. Disponível em: << [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/constituicao/constituicaocompilado.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicaocompilado.htm) >> Acesso em: 10 de junho de 2018.

BRASIL. *Ministério das Cidades*. Resolução nº 34 (2005). Brasília, DF: Imprensa Nacional, 2005. Disponível em: << [http://www.cidades.gov.br/images/stories/ArquivosCidades/ArquivosPDF/Resolucoes/resolucao-34-2005\\_alterada.pdf](http://www.cidades.gov.br/images/stories/ArquivosCidades/ArquivosPDF/Resolucoes/resolucao-34-2005_alterada.pdf) >> Acesso em: 21/10/2018.

BRASIL. Supremo Tribunal Federal. STF garante posse de terras às comunidades quilombolas. Brasília, 2018. Disponível em: << <http://www.stf.jus.br/portal/cms/verNoticiaDetalhe.asp?idConteudo=369187>>> Acesso em: 14 de março de 2018.

BROD, Rodrigo de Azambuja, e Jane Márcia MAZZARINO. O que fica, o que flui e o que fala: lugares identitários no ambiente urbano. *Revista Ambiente & Sociedade*: São Paulo, vol. 18, n 4, p. 55-74, 2015. Disponível em: << <http://dx.doi.org/10.1590/1809-4422ASOC931V1842015>>> Acesso em: 14 de setembro de 2018.

CARDOSO, Ciro Flammarion. História e Poder: uma nova história política? In: CARDOSO, Ciro Flammarion; Ronaldo VAINFAS (orgs.). *Novos Domínios da História*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012. Cap. 2, p. 34-77.

CARDOSO, Marco Antônio. *O movimento negro em Belo Horizonte: 1978-1998*. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal de Minas Gerais, 2001. Disponível em: << <http://livros01.livrosgratis.com.br/cp000210.pdf> >> Acesso em: 05/07/2018.

CARDOSO, Ruth Corrêa Leite. Os movimentos sociais na América Latina. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. São Paulo, vol.2, n 3, [s/n], 1987. Disponível em: << [http://www.centroruthcardoso.org.br/boletim/download/maisdocentro2\\_documento+movimentossociais.pdf](http://www.centroruthcardoso.org.br/boletim/download/maisdocentro2_documento+movimentossociais.pdf) >> Acesso em : 17 de outubro de 2018.

CARNEIRO, Sueli. *Racismo, sexismo e desigualdades no Brasil: consciência em debate*. São Paulo: Selo Negro, 2011.

CARVALHO, Ana Paula Comin de. Chácara das Rosas: de um território negro a um quilombo urbano. In: ALMEIDA, Alfredo W.B.; MARIN, ROSA E.; CID, Ricardo; MÜLLER, Cintia B.; JUNIOR, Emmanuel de A. F. (orgs). *Cadernos de debates nova cartografia social: territórios quilombolas e conflitos*. Manaus: UEA Edições, 2010, pp. 242-249.

CARVALHO, Ana Paula Comin de. Do “planeta dos Macacos” a “Chácara das Rosas”: de um território negro a um quilombo urbano. *Revista RS Negro: cartografias sobre a produção do conhecimento*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008, p. 220-228. Disponível em:<< <file:///C:/Users/LILIAN%20GHISSO/Desktop/Nova%20pasta/rsnegro.pdf> >> Acesso em: 5 de agosto de 2018.

CARVALHO, Virginia. Interacionismo simbólico: origens, pressupostos e contribuições aos estudos. *Revista Administração: Ensino e Pesquisa*. Rio de Janeiro, vol, 12, n 4, Outubro, Novembro, Dezembro de 2011. Disponível em: << <https://raep.emnuvens.com.br/raep/article/view/140/114> >> Acesso em : 2 de agosto de 2018.

CASTELLS, Manuel. *O poder da identidade. A era da informação: economia, sociedade cultura*. Vol. 2. São Paulo: Paz & Terra, 2018.

CAVALLEIRO, Eliane dos santos. Do Silêncio do Lar ao Silêncio Escolar: racismo preconceito e discriminação na educação infantil. São Paulo: Contexto, 2014. (Não paginado). Kildle 512. Disponível em:<< <https://books.google.com.br/books?id=f9VnAwAAQBAJ&pg=PT26&dq=o+que+%C3%A9+estigma&hl=pt-BR&sa=X&ved=0ahUKEwixqG5pPPeAhXEE5AKHaM-AqAQ6AEIWD AJ#v=onepage&q=o%20que%20%C3%A9%20estigma&f=false> >> Acesso em: 5 de novembro de 2018.

COGO, Denise (org.). O Movimento Negro e as Lutas por Liberdade. *Revista RS NEGRO. Ler, refletir, criar, recriar*. Porto Alegre: Edipucrs, p. 24-25, 2010. Disponível em: << <http://ebooks.pucrs.br/edipucrs/rsnegro/revista.pdf> >> Acesso em: 22/08/2018.

CROW, Graham. Solidariedade. In: SCOTT, John (org). *Sociologia conceitos chave*. Rio de Janeiro, Zahar, 2010. Pp. 201-204.

CRUZ, Fernando. Marcha Zumbi dos Palmares (Brasília-DF, 20 nov. 1995). Disponível em: <<<https://acervo.fpabramo.org.br/index.php/marcha-zumbi-dos-palmares-brasilia-df-20-nov-1995-credito-fernando-cruz>>> Acesso em: 10/10/2018.

CUCHE, Denys. *A Noção de Cultura nas Ciências Sociais*. Bauru: EDUSC, 1999.

CUNHA, Marcelo Carneiro da; WEISSHEIMER, Marco. O Rio Grande do Sul tem preconceito contra o Brasil. *Sul21*, Porto Alegre, 11 de maio de 2010. Disponível em: << <https://www.sul21.com.br/noticias/2010/05/%E2%80%9Crio-grande-do-sul-tem-preconceito-contra-o-brasil%E2%80%9D/> >> Acesso em: 23/10/2018.

D'ABADIA, Maria Idelma Vieira; OLIVEIRA, Fernando Bueno. Territórios Quilombolas em contextos rurais e urbanos. *Élisée, Revista de Geografia*. UEG – Anápolis, v.4, n.2, p.257-275, jul. /dez. 2015.

D'ADESKY, Jacques. Pluralismo Étnico e Multiculturalismo. *Revista Afro-Ásia - UFBA*: Salvador, vol.19, n 20, p. 162-172, 1997. Disponível em: <https://rigs.ufba.br/index.php/afroasia/article/viewFile/20952/13555> >> Acesso 6 de agosto de 2018.

DE OLHO. Observatório de agronegócios no Brasil. Bancada ruralista já propôs 25 Projetos de Lei que ameaçam demarcação de terras indígenas e quilombolas. Disponível em: << <https://deolhonosruralistas.com.br/blog/2017/09/11/bancada-ruralista-ja-propos-25-projetos-de-lei-que-ameacam-demarcacao-de-terras-indigenas-e-quilombolas/> >> Acesso em: 24 de novembro de 2018.

DIACRÍTICO. *DICIONÁRIO ONLINE DE PORTUGUÊS*. Disponível em: << <https://www.dicio.com.br/diacritico/> >> Acessado em: 06 de março de 2019.

DIÁRIO OFICIAL DA UNIÃO. Da REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL. *Decreto núm. 4.887, de 20 de novembro de 2003*. Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias. Brasília, 2003.

DIAS, Adriana Abreu Magalhães. *Observando o ódio: entre uma etnografia do neonazismo e a biografia de David Lane*. Recurso online, Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas - SP, 2018.

DOMINGOS, Roney. Projeto de lei proíbe sacrifício de animais em rituais religioso em São Paulo. *G.1 GLOBO*: são Paulo, 18 de outubro de 2011. Disponível em: << <http://g1.globo.com/sao-paulo/noticia/2011/10/projeto-de-lei-proibe-sacrificio-de-animais-em-rituais-religiosos-em-sp.html> >> Acesso em: 27/10/2018.

DOMINGUES, Petrônio. Ações afirmativas para negros no Brasil: o início de uma reparação histórica. *Revista Brasileira de Educação*, agosto, n. 29, p. 164-176, 2005. Disponível em: <<[http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S1413-24782005000200013&script=sci\\_abstract&tlng=pt](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S1413-24782005000200013&script=sci_abstract&tlng=pt)>> Acesso em 10 de junho de 2018.

DOMINGUES, Petrônio. Movimento Negro Brasileiro: alguns apontamentos históricos. *Dimensões Revista de História da UFES*. Espírito Santo, Vol. 23, p. 102-124, 2007. Disponível em: << <http://www.scielo.br/pdf/tem/v12n23/v12n23a07>>> Acesso em 23 de abril de 2018.

DOMINGUES, Petrônio. Movimento Negro Brasileiro: história, tendências e dilemas contemporâneos. In: Dossiê: Identidades negras e Indígenas. *Dimensões Revista de História da UFES*. Espírito Santo, Vol. 21, p. 102-124, 2008. Disponível em: <<<http://www.periodicos.ufes.br/dimensoes/article/view/2485> >> Acesso em 23 de abril de 2018.

FERRETTI, Sérgio. F. *Religiões Afro-brasileiras e o Pentecostalismo no Fenômeno urbano*. Disponível em:<< <https://repositorio.ufma.br/jspui/handle/1/192> >>Acessado em: <<25 de março de 2019.

FURTADO, Rafael N.; CAMILO, Juliana A. de O. O conceito de biopoder no pensamento de Michel Foucault. *Revista subjetividades*, Fortaleza, nº 16 vol. 3, 2016. Pp. 33-44.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

GIORAND, Camille. Movimentos sociais na América Latina: elementos para uma abordagem comparada. *Revista Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, vol.22, n.44, p. 323-354, 2009. Disponível em: << [http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0103-21862009000200002&script=sci\\_abstract&tlng=pt](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0103-21862009000200002&script=sci_abstract&tlng=pt) >> Acesso em: 14 de junho de 2018.

GOMES, Adilson dos Santos. O Primeiro Congresso Nacional do Negro e a sua importância para a integração social dos negros brasileiros e a ascensão material da Sociedade Floresta Aurora. *Revista Brasileira de História & Ciências Sociais- FURG*: porto Alegre, Ano I, Número I, p.1-18, julho de 2009. ISSN 2175-3423. Disponível em:<< <https://www.rbhcs.com/rbhcs/article/viewFile/4/4> << Acesso em: 20/08/2018.

GIDDENS, Anthony. *Conceitos essencial da sociologia*. São Paulo: Unesp Digital, 2017.

GOMES, Nilma Lino. O Movimento Negro no Brasil: ausência, emergência e a produção dos saberes. Dossiê. *Revista Política & Sociedade*: Florianópolis, vol. 10, n 8, p.133 - 155, Jan/abril de 2011. Disponível em:<< <https://periodicos.ufsc.br/index.php/politica/article/viewFile/19037/17537>>>Acesso em: 15 de junho de 2018.

\_\_\_\_\_. Educação e identidade negra. In: BRITO, Ângela Maria Benedita B; SANTANA, Moisés de Melo; CORREIA, Rosa Lúcia L. S. (orgs). *Kulé-Kulé: educação e identidade negra*. Maceió: EDUFAL, 2004. pp. 8-17.

\_\_\_\_\_. Educação, identidade negra e formação de professores/as: um olhar sobre o corpo negro e o cabelo crespo. *Educação e Pesquisa*, São Paulo, v.29, n.1, p. 167-182, jan./jun. 2003. Disponível em:<< <http://www.scielo.br/pdf/ep/v29n1/a12v29n1.pdf> >> Acesso em: 28 de novembro de 2018.

GONH, Maria da Glória Conselhos gestores na política social urbana e participação popular. *Cadernos Metrópole*. São Paulo, n. 7, pp. 9-31, 1º sem. 2002. Disponível em: <<<http://portaldosconselhos.curitiba.pr.gov.br/wpcontent/uploads/2015/08/Participa%C3%A7%C3%A3o-Social-M-G-Gonh.pdf> >> Acesso em: 15 de novembro de 2018.

GONH, Maria da Glória. *Movimentos sociais e a luta pela Moradia*. São Paulo: Loyola, 1991.

\_\_\_\_\_. Categoria de análise: redes e mobilização social. In: \_\_\_\_\_. *Movimentos sociais e redes de mobilizações civis no Brasil contemporâneo*. Petrópolis: Vozes, 2013.

\_\_\_\_\_. *Novas Teorias dos Movimentos Sociais*. São Paulo: Loyola, 2014.

\_\_\_\_\_. O papel dos conselhos gestores na gestão urbana. In: *Repensando a experiência urbana na América Latina: questões, conceitos e valores*. Buenos Aires: RIBEIRO ACT, p. 175-201. 2000 (b). Disponível em: << <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/urbano/gohn.pdf> >> Acesso em: 1 outubro de 2018.

\_\_\_\_\_. *Teorias dos Movimentos Sociais: paradigmas clássicos e contemporâneos*. São Paulo: Loyola, 2000.

GRAEFF, Lucas; NASCIMENTO, Jorge Luiz da Silva. *Chácara das Rosas: legado cultural e etnodesenvolvimento*. In: *Anais do I Seminário Nacional história e patrimônio cultural- A História e o Campo do Patrimônio: desafios e perspectivas*. Porto Alegre 2017. p. 87-95. Disponível em: << [file:///C:/Users/LILIAN%20GHISSO/Downloads/SeminrioNachistriaPatrimnioCulturalPOA2016-ANPUH%20\(1\).pdf](file:///C:/Users/LILIAN%20GHISSO/Downloads/SeminrioNachistriaPatrimnioCulturalPOA2016-ANPUH%20(1).pdf) >> Acesso em: 29 de março de 2018.

GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo. *Racismo e anti-racismo no Brasil*. São Paulo: editora 34, 1999.

\_\_\_\_\_. *Classe, Raça e democracia*. São Paulo: editora 34, 2002.

\_\_\_\_\_. Como trabalhar raça em Sociologia. *Educação e Pesquisa*, São Paulo, v.29, n.1, p. 93-107, jun. de 2003. Disponível em: << <https://www.coursehero.com/file/22715177/comotrabalharra%C3%A7aemsociologia/> >> Acesso em 2 de julho de 2018.

\_\_\_\_\_. Depois da Democracia racial. *Tempo Social - Revista de Sociologia da USP*: São Paulo, v. 18, n. 2, p. 269-287, 2006. Disponível em: << <http://www.scielo.br/pdf/ts/v18n2/a14v18n2> >> Acesso em: 10 de agosto de 2018.

\_\_\_\_\_. *Preconceito racial: modos, temas e tempos*. São Paulo: Cortez, 2017.

GUIMARÃES, Maria Clarissa Ribeiro, GUERRA, Eliana Costa. Movimentos sociais e transformação societária: concepções teóricas presentes na tradição marxista. *Revista Katal: Florianópolis*, v. 16, n. 1, p. 63-71, p. 63-71, jan./jun. 2013. Disponível em: << <http://www.scielo.br/pdf/rk/v16n1/v16n1a07.pdf> >> Acesso 20 de setembro de 2018.

HALL, Stuart. Identidade Cultural e Diáspora. *Revista Patrimônio Histórico e Artístico*, nº 24, 1996, p. 68-76. Disponível em: << <http://docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=reviphan&pagfis=8697> >> Acessado em 25 de março de 2019.

\_\_\_\_\_. Stuart. *A identidade cultural da pós modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

\_\_\_\_\_. *Da diáspora. Identidades e mediações culturais*. Trad. Adeline La Guardia Resende. Belo Horizonte: UFMG, 2018.



HEVIEU-LÉGER, Danièle. *O peregrino e o convertido: a religião em movimento*. Petrópolis: Vozes, 2008.

HOBBSAWM, Eric; RANGER Terence (Orgs.). A invenção das tradições. Rio de Janeiro: Revista Paz e Terra, 1984, p. 9-23. Disponível em: << [http://www.janduarte.com.br/textos/teoria/invencao\\_tradicoes.pdf](http://www.janduarte.com.br/textos/teoria/invencao_tradicoes.pdf) >> Acesso em: 23/10/2018.

HORTON, Stanley M. Pentecostalismo. In: HORTON, Stanley M. *Teologia Sistemática: uma perspectiva pentecostal*. Rio de Janeiro: CPAD, 1996. p. 12.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. O que o governo Dilma fez (e não fez) pelos territórios quilombolas? São Paulo, 14 de junho de 2016. Disponível em: << <https://www.socioambiental.org/pt-br/noticias-socioambientais/o-que-o-governo-dilma-fez-e-nao-fez-pelos-territorios-quilombolas> >> Acesso em 21 de outubro de 2018.

JORGE, Amanda Lacerda. *O processo de construção da questão Quilombola: discursos em disputa*. Rio de Janeiro: Gramma, 2016.

JONAL DA UNICAMP. Um mergulho no Universo neonazista. Atualidades. 28 de setembro de 2018. Disponível em: << <https://www.unicamp.br/unicamp/ju/noticias/2018/09/28/um-mergulho-no-universo-neonazista> >> Acesso em: 22/10/2018.

JORNAL DA MARCHA. Zumbi marcha contra o Racismo, pela igualdade e a vida. Brasília 20 de novembro de 1995. Disponível em: << <http://www.cpvsp.org.br/upload/periodicos/pdf/PJOMASP10199500X.pdf> >> Acesso em 10/09/2018.

JOURDAIN, Anne; NAULIN, Sidonei. A Teoria de Pierre Bourdieu e seus usos sociológicos. Tradução: Francisco Morás. Petrópolis: Vozes, 2017.

LARAIA, Roque de Barros. Patrimônio imaterial: conceito e implicações. IN: TEIXEIRA, J. ET Alli (org.). *Patrimônio Imaterial, Performance Cultural e (re) Tradicionalização*. Brasília: UNB. 2004.

LEÃO, André Luís Maranhão de Souza. O campo de Pierre Bourdieu: Fertilidade para o estudo do Vale do São Francisco. *Revista Gestão e Planejamento*, Salvador, v. 14, n. 2, p. 259-279, maio/ago. 2013. Disponível em: << <http://www.revistas.unifacs.br/index.php/rgb> >> Acessado em 13 de março de 2019.

LEITÃO, Leonardo Rafael santos. *Oportunidade Política e Repertório de Ação: o movimento negro e a luta contra a discriminação social no Brasil*. Tese (Doutorado em Sociologia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - Universidade Federal do Rio Grande do Sul – URGs. Porto Alegre, p. 152, 2012. Disponível em: << <https://lume.ufrgs.br/handle/10183/67503> >> Acesso em: 17 de novembro de 2018.

LEITÃO, Leonardo Rafael santos; Marcelo Kunrath. SILVA. Institucionalização e Contestação: as lutas do Movimento Negro no Brasil (1970 – 1990). *Política & Sociedade – Revista de Sociologia Política*: Florianópolis, vol. 16 - Nº 37, p. 315-347, setembro/dezembro de 2017. Disponível em: << <https://periodicos.ufsc.br/index.php/politica/article/view/2175-7984.2017v16n37p315> >> Acesso em: 9 de setembro de 2018.

LEITE, Ilka Boaventura. Quilombos e quilombolas: cidadania ou folclorização? *Horizontes Antropológicos*: Porto Alegre, ano 5, n. 10, p. 123-149, maio 1999.

Disponível em: << <http://www.scielo.br/pdf/ha/v5n10/0104-7183-ha-5-10-0123.pdf> >>  
Acesso em: 11 de agosto de 2018.

\_\_\_\_\_. O Projeto Quilombola: desafios, conquistas e impasses atuais. *Estudos feministas*: Florianópolis, vol. 16, nº3, p. 965-977, 2008. Disponível em: << <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/9951> >> Acesso em: 12 de setembro de 2018.

\_\_\_\_\_. Os Quilombos no Brasil: questões conceituais e normativas. *Textos e Debates* - Núcleo de Estudos Sobre Identidade e Relações Interétnicas, NUER: Florianópolis, Nº 7, p. 3-40, 2000. Disponível em:<< <https://repositorio.ufsc.br/bitstream/handle/123456789/126236/Textos%20e%20Debates%20No%207.pdf?sequence=7&isAllowed=y> >> Acesso 15 de maio de 2018.

LEMOS, Carolina Teles. *A racionalidade moderna no pensamento de Max Weber: religião e sentindo da ação na vida cotidiana*. Brasil: Novas edições acadêmicas, 2015.

LIBÂNIO, João Batista. *A religião no início do milênio*. São Paulo: Loyola, 2002.

LIMA, Sebastião Henrique Santos. *Comunidade Quilombola Chácara das Rosas do município de Canoas/RS: a trajetória do estigma à luta por reconhecimento*. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Rural)- Faculdade de Ciências Econômicas - Universidade Federal do Rio Grande do Sul- UFRGS, 2017. Disponível em:<< <https://lume.ufrgs.br/handle/10183/172484> >> Acesso em: 25 de julho de 2018.

LÖWY, Michael. *Sobre o conceito de "afinidade eletiva em Max Weber*. Tradução: Lucas Amaral de Oliveira e Mariana Toledo Ferreira. PLURAL, Revista do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da USP, São Paulo, v.17.2, 2011, pp.129-142. Disponível em:<< <http://www.revistas.usp.br/plural/article/view/74543/78152> >> Acessado em 22 de março de 2019.

MAESTRI, Mário. Pampa negro: quilombos no Rio Grande do Sul. In: REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos (org.). *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil*. São Paulo: Cia das Letras, 2000.

MARINHO, Taís Alves. *Identidade e territorialidade entre os Kalunga do Vão do Moleque*. Goiânia, 2008. Dissertação. (Mestrado em Sociologia) - Universidade Federal de Goiás Faculdade de Ciências Humanas e Filosofia Programa de Pós-Graduação em Sociologia.

\_\_\_\_\_. *Subjetividade, Identidade e as Redes de Consumo kalunga*. Brasília, 2013. Tese. (Doutorado em Sociologia) - Universidade de Brasília. Programa de Pós-Graduação em Sociologia. Disponível em:<< [http://repositorio.unb.br/bitstream/10482/13544/1/2013\\_ThaisAlvesMarinho.pdf](http://repositorio.unb.br/bitstream/10482/13544/1/2013_ThaisAlvesMarinho.pdf)>> Acesso em: 19 de dezembro de 2018.

MARIZ, Cecília Loreto. A sociologia da religião de Max Weber. In: TEIXEIRA, Faustino (org.). *Sociologia da Religião: enfoques teóricos*. Petrópolis: Vozes, 2010, p. 67-93.

MARTÍNEZ, Daniel Gutiérrez. Religiosidad y Creencias en un Mundo Multicultural. In: Michel Wievioka ... [et al]; MARTÍNEZ, Daniel Gutiérrez (coord). *Multiculturalismo: perspectiva y desafíos*. México: Siglo XXI, 2006. (2006a).

\_\_\_\_\_. Revistar el concepto de Etnicidad: a manera de introducción. In: CLAUSEN, Helene Blalvev, MARTÍNEZ, Daniel Gutiérrez (coords.). *Revistar la etnicidade: miradas cruzadas em trono a la diversidad*. Ciudad del México: El Colegio de Sonora, 2006. (2006b)

MASLOW, Abraham. Abraham Maslow a e psicologia da auto-atualização. In: FADIMAN, James e FRAGER, Robert. *Teorias da personalidade*. São Paulo, Harbra, 1996, p. 259-280.

MATTOS, CLG. A abordagem etnográfica na investigação científica. In MATTOS, CLG; CASTRO, PA (org.). *Etnografia e educação: conceitos e usos* [online]. Campina Grande: EDUEPB, 2011. pp. 49-83. ISBN 978-85-7879-190-2. Disponível em: << <http://books.scielo.org/id/8fcfr/pdf/mattos-9788578791902-03.pdf> >> Acesso em: 11 de setembro de 2018.

MATTOS, Hebe. História e Movimentos sociais. In: CARDOSO, Ciro Flammarion; Ronaldo VAINFAS (org.). *Novos Domínios da História*. Cap. 5, p. 95-112. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012.

MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia Precedido de uma Introdução à obra de Marcel Mauss por Claude Lévi-Strauss*. Tradução: Paulo Neves CO SACN AIFY Biblioteca Setorial-CEFD-UFES, 2003. Disponível em: << [https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/3012986/mod\\_resource/content/0/Mauss\\_Marcel\\_Sociologia\\_e\\_antropologia\\_2003.pdf](https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/3012986/mod_resource/content/0/Mauss_Marcel_Sociologia_e_antropologia_2003.pdf) >> Acesso em: 31 de maio de 2018.

MELUCCI, Alberto. *A invenção do Presente: movimentos sociais nas sociedades complexas*. Petrópolis; Vozes, 2001.

MEZA, Humberto; TATAGIBA, Luciana. Movimentos sociais e partidos políticos: as relações entre o movimento feminista e o sistema de partidos na Nicarágua (1974-2012). *Opinião Pública*: Campinas, vol 22, nº2, agosto, 2016. Disponível em: << <http://www.scielo.br/pdf/op/v22n2/1807-0191-op-22-2-0350.pdf> >> Acessado em: 27/08/2018.

NASCIMENTO, Abdias. Alguns princípios e propósitos do quilombismo. *Instituto de Pesquisas e Estudos Afro-Brasileiros – IPEAFRO*. Rio de Janeiro. Disponível em: << [http://www.abdias.com.br/movimento\\_negro/quilombismo.htm](http://www.abdias.com.br/movimento_negro/quilombismo.htm) >> Acesso em: 12/06/2018.

NASCIMENTO, Jorge Luiz da Silva. *Alternativa de etnodesenvolvimento na Comunidade Chácara das Rosas Canoas/RS*. Dissertação (Mestrado em Memória Social e Bens Culturais) –Universidade La Salle, Canoas, 2018. Disponível em: << <http://repositorio.unilasalle.edu.br/bitstream/11690/798/2/NASCIMENTO.pdf> >> Acesso em: 7 de julho de 2018.

NASCIMENTO, Paulo César. Pesquisa mapeia discurso neonazista na rede. *JORNAL DA UNICAMP*. São Paulo, 12 a 25 novembro de 2007. Disponível em: << [http://www.unicamp.br/unicamp/unicamp\\_hoje/jornalPDF/ju380pag03.pdf](http://www.unicamp.br/unicamp/unicamp_hoje/jornalPDF/ju380pag03.pdf) >> Acesso em: 22 de outubro de 2018.

NEGRI, Vanessa de. *Evolução Urbana - Cidade de Canoas - RS*. Referência Arquitetura: Esteio, 2016. Disponível em: << <https://refarq.com/2016/03/11/evolucao-urbana-cidade-canoasrs/> >> Acesso em: 25 de julho de 2018.

NETO, Luiz Longuini. *O novo rosto da missão: os movimentos ecumênico e evangelical no protestantismo latino-americano*. Viçosa: Ultimato, 2002. Disponível em: << <http://www.ultimato.com.br/file/capitulos/Novo-rosto-leia.pdf> >> Acesso 10 de novembro de 2018.

NETO, Solon. Tinta preta e pele escura: a necessidade de uma imprensa negra. *Alma Negra Editorial*. São Paulo, 2015. Disponível em:

<<<https://www.almapreta.com/editorias/realidade/tinta-preta-e-pele-escura-a-necessidade-de-uma-imprensa-negra> >> Acesso em: 23 de novembro de 2018.

OLIVEIRA, Andréa Cristina de Jesus. Movimentos Sociais Urbanos: um breve histórico. *Cadernos de Campo: Revista de Ciências sociais – UNESP*: São Paulo, n 6, p. 9- 25, 1999. E-ISSN: 2359-2419. Disponível em:<<<https://periodicos.fclar.unesp.br/cadernos/article/viewFile/10321/6712> >> Acesso em: 14 de novembro de 2018.

OLIVEIRA, Douglas Rodrigues Aguiar de. Estudo aponta que crença em extraterrestres e crenças religiosas compartilham uma motivação psicológica semelhante. *Universo Racionalista*. Cambridge, 17 de abril de 2017. Disponível em: <<<https://universoracionalista.org/estudo-aponta-que-crenca-em-extraterrestres-e-crencas-religiosas-compartilham-uma-motivacao-psicologica-semelhante/> >> Acesso: 10 de dezembro de 2018.

OLIVEIRA, Frederico Menino Bindi. *Mobilizando oportunidades: visões sobre o recente movimento quilombola*. São Paulo: Seven System, 2010.

OLIVEIRA, Leinad Ayer de. (org.). Quilombos a hora e a vez dos sobreviventes. Comissão pró-índio de São Paulo. Disponível em: <<[http://cpisp.org.br/wp-content/uploads/2016/09/CPISP\\_pdf\\_QuilombosAHoraVezDosSobreviventes.pdf](http://cpisp.org.br/wp-content/uploads/2016/09/CPISP_pdf_QuilombosAHoraVezDosSobreviventes.pdf) >> Acesso em: 24 de novembro de 2018.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. A presença da religião no novo contexto societário. In: OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *A religião na sociedade urbana e pluralista*. São Paulo: Paulus, 2013, p. 61-136.

ORO, Ari Pedro. *Axé Mercosul: as religiões afro-brasileiras nos países do Prata*. Petrópolis: Vozes, 1999.

ORO, Ari Pedro. A Demonologia da Igreja Universal do Reino de Deus. Debates do NER, ano 6, n.7, Porto Alegre, 2005.

PICOLOTTO, Everton Lazzaretti. Movimentos Sociais: a abordagens clássicas e contemporâneas. *Revista eletrônica de Ciências Sociais* da UFJF: Juiz de Fora, ano I, Edição 2, p. 157-177, novembro de 2007. ISSN 1981 – 2140. Disponível em:<<<https://csonline.uff.br/emnuvens.com.br/csonline/article/view/358/332> >>Acesso em: 14/09/2018.

PIRES, Paulo. Foto. Série nossas raízes: o primeiro quilombo urbano do Brasil. Diário de Canoas, 2015. Disponível em: <<[http://www.diariodecanoas.com.br/\\_conteudo/2015/11/noticias/regiao/242125-serie-nossas-raizes-o-primeiro-quilombo-urbano-do-brasil.html](http://www.diariodecanoas.com.br/_conteudo/2015/11/noticias/regiao/242125-serie-nossas-raizes-o-primeiro-quilombo-urbano-do-brasil.html)>>. Acesso em: 27-10-2018.

PIRES, Rui Pena. Modelo Teórico de Análise Sociológica. *Sociologia, problemas e práticas* – Centro de Investigação e Estudos de Sociologia – CIES: Lisboa, n 74, p.31-50, 2014. Disponível em: <<<http://journals.openedition.org/spp/1426> >> Acesso em: 23 de junho de 2018.

POUTGNAT, Philippe; Jocelyne STREIFF-FENART. O estado atual do debate sobre etnicidade. In: *Teorias da Etnicidade: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth*. São Paulo: UNESP, 2011.

PORTAL VERMELHO. Quilombo Chácara das Rosas recebe titulação definitiva. Porto Alegre, 03 de novembro de 2009. Disponível em: << <http://www.vermelho.org.br/noticia/118638-1> >> Acessado em: 17 de março de 2019.

RIOS, Flávia Mateus. *Elite política Negra no Brasil: Relação entre Movimentos Sociais, partidos políticos e estado*. São Paulo, 2014, p.247. Tese (Doutorado em sociologia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. São Paulo, p. 246. 2014. Disponível em:<< [www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8132/tde-04022015-124000/pt-br.php](http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8132/tde-04022015-124000/pt-br.php) >> Acesso em: 29 de agosto de 2018.

RODRIGUES, Vera; OLIVEIRA, Vinicius Pereira de. *Relatório Antropológico de Caracterização Histórica, Econômica e Sociocultural de Território Quilombola à luz da Instrução Normativa 20/2005* – INCRA, realizado pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas -Núcleo de Antropologia e Cidadania (Nasci) Projeto IFCH / INCRA – RS 5862-9 / 2006.

ROSA, Raoni da. “*Eu moro no Prata, no Ouro e no Bronze*”: processo de territorialidade e etnicidade no Quilombo povoado do Prata - TO. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade de Brasília, 2013. Disponível em:<< [http://www.dan.unb.br/images/doc/Dissertacao\\_305.pdf](http://www.dan.unb.br/images/doc/Dissertacao_305.pdf) >> Acesso em:19/10/2018.

RUSCHEINSKY, Aloísio. *Atores políticos e lutas sociais: movimentos sociais e partidos políticos*. Porto Alegre: EDIPUCRS,1999.

SALAINI, Cristian Jobi. *Nossos Heróis Não Morreram: um estudo antropológico sobre formas de ser negro e de ser gaúcho no estado do Rio grande do Sul*. Dissertação. (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2006. Disponível em: << <https://lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/7636/000549991.pdf?sequence=1&isAllowed=y> >>Acessado em: 22de dezembro de 2018.

SALES, João Ricardo Boechat Pires de Almeida. *Religião e classe social: Uma análise dos especialistas religiosos de diferentes segmentos evangélicos sob a influência do Pentecostalismo*. Dissertação apresentada ao Centro de Ciências do Homem da Universidade Estadual do Norte Fluminense – Darcy Ribeiro- Mestrado em Sociologia Política, 2017.

SANTOS, Guilherme. Fotos da reportagem: Projeto que proíbe sacrifícios de animais em rituais em RS acirra debate entre religiosos e ativistas. *Site sul 21*, 2015. Disponível em: << <https://www.sul21.com.br/postsrascunho/2015/03/projeto-que-proibe-sacrificio-de-animais-em-rituais-no-rs-acirra-debate-entre-religiosos-e-ativistas/>>> Acesso em: 27-10-2018.

SANTOS, Ivair Augusto Alves dos. *O Movimento Negro e o Estado: o caso do conselho de participação e desenvolvimento da comunidade negra no governo de São Paulo (1983 – 1987)*. Dissertação (Mestrado em Ciências Políticas) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade estadual de Campinas. Campinas, 2001. Disponível em:<< [http://www.dhnet.org.br/dados/dissertacoes/a\\_pdf/disserta\\_ivair\\_santos\\_movimento\\_negro\\_sp.pdf](http://www.dhnet.org.br/dados/dissertacoes/a_pdf/disserta_ivair_santos_movimento_negro_sp.pdf) >>Acesso em: 7 julho de 2018.

SANTOS, Jocélio Teles dos. *O poder da cultura negra e a cultura no poder: a disputa simbólica da herança cultural negra no Brasil*. Salvador: EDUFBA, 2005.

SANTOS, Milton. Ser negro no Brasil. Palestra transcrita por Cristiano das Neves Bodart. Blog Café com Sociologia. 2016. Disponível em: << <https://cafecomsociologia.com/texto-inedito-e-incrivel-do-grande/> >>. Acessado em: 22 de outubro de 2018.

SCARTEZINI, Natalia. Introdução ao Método de Pierre Bourdieu. *Cadernos de Campo: Revista de Ciências Sociais*. n. 14 e 15 (2010/2011). Disponível em: << <https://periodicos.fclar.unesp.br/cadernos/article/view/5159> >>Acessado em: 06 de março de 2019.

SHEERAN, Elaine. *Baixa autoestima: esclarecendo suas dúvidas*. São Paulo: Ágora, 2005.

SILVA, Alberto Bonfim; SOUSA, Avanete Pereira. Ciência, hierarquização e segregação racial no Brasil pós-abolição. In: *História e Diversidade Revista do Departamento de História*. Cáceres: UNEMAT Editora. Vol. 6, nº. 1, (2015). Disponível em: << <https://periodicos.unemat.br/index.php/historiaediversidade> >>Acesso em 3 de novembro de 2018.

SILVA, Consuelo Dores. *Negro qual é seu nome?* Belo Horizonte: Mazza, 1995.

SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). *identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2014.

SILVEIRA, Jaqueline. Projeto que proíbe sacrifício de animais em rituais no RS acirra debate entre religiosos e ativistas. Sul 21, 25 de março de 2015. Disponível em:<< <https://www.sul21.com.br/postsrascunho/2015/03/projeto-que-proibe-sacrificio-de-animais-em-rituais-no-rs-acirra-debate-entre-religiosos-e-ativistas/> >>Acesso em: 27/10/2018.

SÓ HISTÓRIA. Portal de História. Mitos e Lendas. Negrinho do Pastoreio. 2009. Disponível em:<< <https://www.sohistoria.com.br/lendasemitos/negrinho/> >>Acesso em: 22 de dezembro de 2018.

SOUZA, Mariana Jantsch de. Fronteira simbólica – espaço de hibridismo cultural uma leitura de dois irmãos, de Milton Hatoun. *Eletrônicas*, Porto Alegre, v. 7, n. 1, p. 475-489, jan./jun., 2014. Disponível em:<< <http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/letronica/article/view/16655/11674> >> Acesso em: 28 de novembro de 2018.

SPOHR, Inácio José. A diversidade religiosa em Canoas: Breve análise dos dados das amostras dos Censos de 2000 e 2010. *Observatório Políticas Públicas do Vale do Rio dos Sinos – INISINOS*. São Leopoldo, 12 de agosto de 2013. Disponível em:<< <http://www.ihu.unisinos.br/observasinovale/populacao/a-diversidade-religiosa-em-canoas-rsdas> >>Acessado em 18/08/2018.

SUJEITO 1. Entrevista concedida à Lilian Ghisso Aristimunho, 12 de janeiro de 2018.

SUJEITO 10. Entrevista concedida à Lilian Ghisso Aristimunho, 15 de janeiro de 2018.

SUJEITO 2. Entrevista concedida à Lilian Ghisso Aristimunho, 12 de janeiro de 2018.

SUJEITO 3. Entrevista concedida à Lilian Ghisso Aristimunho, 15 de janeiro de 2018.

SUJEITO 4. Entrevista concedida à Lilian Ghisso Aristimunho, 12 de janeiro de 2018.

SUJEITO 6. Entrevista concedida à Lilian Ghisso Aristimunho, 15 de janeiro de 2018.

SUJEITO 7. Entrevista concedida à Lilian Ghisso Aristimunho, 15 de janeiro de 2018.

SUJEITO 9. Entrevista concedida à Lilian Ghisso Aristimunho, 15 de janeiro de 2018.

TEIXEIRA, Juliane Marisa Barbosa et al. *Mundialização Versus Globalização: A economia baseada no conhecimento como condutor da inovação*. Anais do IV SINGEP – São Paulo – SP – Brasil – 08, 09 e 10/11/2015. Disponível em: << <https://singep.org.br/4singep/resultado/436.pdf> >> Acessado em: 22/02/2019.

THEODORO, Helena. *Mito e espiritualidade: mulheres negras*. Rio de Janeiro: Pallas, 1996, p. 214.

TILLY, Charles. Movimentos Sociais como Política. *Revista Brasileira de Ciência Política*: Brasília, nº 3, p. 133-160, janeiro-julho de 2010. Disponível em: << [https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/94145/mod\\_resource/content/1/Mov.%20Sociais%20como%20pol%C3%ADtica%20-%20Tilly.pdf](https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/94145/mod_resource/content/1/Mov.%20Sociais%20como%20pol%C3%ADtica%20-%20Tilly.pdf) >> Acessado em: 27/08/2018.

VELHO, Gilberto. (1981). "Observando o familiar". In \_\_\_\_\_. *Individualismo e cultura: notas para uma antropologia da sociedade contemporânea*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editor, 2008, p. 122-134.

WEBER, Marx. *Economia e sociedade*. Vol 1. Tradução: Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. Brasília: UNB, 2015.

WEBER, Marx. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. Tradução: Mário Moraes. São Paulo: Martin Claret, 2016.

WOODDWARD, Kathlyn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomas Tadeu; WOODDWARD, Kathlyn (org.). *Identidade e diferença: A perspectiva dos estudos Culturais*. Petrópolis: Vozes, 2014.

## ANEXO 1

Quadro 1- Principais projetos que ameaçam os povos originários e tradicionais.

Projeto	Autor	Proposta	Situação
PL 6818/2013	Dep. Geraldo Simões (PT/BA)	Estabelece o Marco Temporal	Apensado ao PL 490/2007
PL 1216/2015	Dep. Covatti Filho (PP/RS)	Estabelece o Marco Temporal	Apensado ao PL 6818/2013
PL 490/2009	Ex-dep. Homero Pereira	Estabelece o Marco e a demarcação de terras pelo Congresso	Aguarda parecer na CCI
PL 1003/2015	Dep. Edjo Lopes (PMDB/RR)	Desocupa terras homologadas após pagamento de valor e benfeitorias	Apensado ao PL 2311/2007
PEC 215	Ex-deputado Almir Sá	Estabelece a demarcação de terras pelo Congresso	Pronta para ser votada
PEC 117/2007	Dep. Edjo Lopes (PMDB/RR)	Estabelece a demarcação de terras pelo Congresso	Apensada à PEC 215
PEC 411/2009	Ex-dep. Abelardo Lupion	Estabelece a demarcação de terras pelo Congresso	Apensada à PEC 215
PEC 37/2007	Ex-dep. Eliene Lima	Estabelece a demarcação de terras pelo Congresso	Apensada à PEC 215
PEC 579/2002	Ex-dep. Ricarte de Freitas	Estabelece a demarcação de terras pelo Congresso	Apensada à PEC 215
PEC 291/2008	Ex-sen. Ernandes Amorim	Estabelece a demarcação de terras pelo Congresso	Apensada à PEC 215
PEC 161/2007	Dep. Celso Maldaner (PMDB/SC)	Inclui entre as atribuições do Congresso, além das TIs, a criação das Unidades de Conservação	Apensada à PEC 215
PEC 257/2004	Ex-dep. Carlos Souza	Inclui as Assembleias no processo de demarcação de terras	Apensada à PEC 215
PEC 415/2009	Ex-dep. Gervásio Silva	Autoriza troca de terras tradicionais por outras de mesmo tamanho	Apensada à PEC 215
PEC 275/2004	Atual senador Lindbergh Farias (PT/RJ)	Regulamento exploração de recursos hídricos e riquezas minerais em Terras Indígenas	Apensada à PEC 215
PL 156/2003	Ex-dep. Odacir Zonta	Exclui propriedades de economia familiar de terras a serem demarcadas	Apensado à PEC 215
PL 684/2017	CPI da Funai e do Incra	Susta aplicação do decreto 4.887/2003, que regulamenta territórios quilombolas	Aguarda parecer na CCI
PL 3509/2015	Dep. Luiz Claudio (PR/RO)	Regulamenta exploração de recursos minerais em TIs	Apensado ao PL 1610/1996
PEC 161/2003	Dep. Geraldo Resende (PSDB/MS)	Indeniza proprietários pela terra nua	Apensado à PEC 132/2015
PEC 409/2001	Ex-dep. Hugo Biehl	Indeniza proprietários pela terra nua	Apensado à PEC 132/2015
PLS 494/2015	Sen. Simone Tebet (PMDB/MS)	Terras invadidas não poderão ser demarcadas	Aguarda parecer na Comissão de D. Humanos

Fonte: De olho Observatório de agronegócios no Brasil. [www.deolhonosruralistas.com.br](http://www.deolhonosruralistas.com.br)



## ANEXO 2

### Lenda negrinho do pastoreio

Conta a lenda que nos tempos da escravidão, havia um estancieiro malvado com negros e peões. Em um dia de inverno, fazia muito frio e o fazendeiro mandou que um menino negro de quatorze anos fosse pastorear cavalos e potros que acabara de comprar. No final da tarde, quando o menino voltou, o estancieiro disse que faltava um cavalo baio. Pegou o chicote e deu uma surra tão grande no menino que ele ficou sangrando. Disse o estancieiro: "Você vai me dar conta do baio, ou verá o que acontece". Aflito, o menino foi à procura do animal. Em pouco tempo, achou o cavalo pastando. Laçou-o, mas a corda se partiu e o cavalo fugiu de novo. De volta à estância, o estancieiro, ainda mais irritado, bateu novamente no menino e o amarrou nu, sobre um formigueiro. No dia seguinte, quando ele foi ver o estado de sua vítima, tomou um susto. O menino estava lá, mas de pé, com a pele lisa, sem nenhuma marca das chicotadas. Ao lado dele, a Virgem Nossa Senhora, e mais adiante o baio e os outros cavalos. O estancieiro se jogou no chão pedindo perdão, mas o negrinho nada respondeu. Apenas beijou a mão da Santa, montou no baio e partiu conduzindo a tropilha. A partir disso, entre os andarilhos, tropeiros, mascates e carreteiros da região, todos davam a notícia, de ter visto passar, como levada em pastoreio, uma tropilha de tordilhos, tocada por um Negrinho, montado em um cavalo baio. Desde então, quando qualquer cristão perdia uma coisa, fosse qualquer coisa, pela noite o Negrinho procurava e achava, mas só entregava a quem acendesse uma vela, cuja luz ele levava para pagar a do altar de sua madrinha, a Virgem, Nossa Senhora, que o livrou do cativo e deu-lhe uma tropilha, que ele conduz e pastoreia, sem ninguém ver.

Quem perder coisas no campo deve acender uma vela junto de algum mourão ou sob os ramos das árvores, para o Negrinho do pastoreio e vá lhe dizendo: "Foi por aí que eu perdi... Foi por aí que eu perdi... Foi por aí que eu perdi...". Se ele não achar, ninguém mais acha.

Fonte: SÓ HISTÓRIA. Portal de História. Mitos e Lendas. Negrinho do Pastoreio. 2009. Disponível em: << <https://www.sohistoria.com.br/lendasemitos/negrinho/> >> Acesso em: 22 de dezembro de 2018.

## ANEXO 3

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS  
ESCOLA DE FORMAÇÃO DE PROFESSORES E HUMANIDADES  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU* EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO  
(MESTRADO)**

**QUESTIONÁRIO SEMIESTRUTURADO**

Entrevistadora: Lilian Ghisso Aristimunho

Tel. (62) 3311-4703 / (61) 98251-6297

E-mail: [lilianghosso73@gmail.com](mailto:lilianghosso73@gmail.com)**Dados de identificação:**

Nome: \_\_\_\_\_

Sexo: ( ) masculino ( ) feminino

Cor: ( ) preta ( ) branca ( ) amarela ( ) parda ( ) indígena

Idade: \_\_\_\_\_

Naturalidade: \_\_\_\_\_ Nacionalidade: \_\_\_\_\_

**Escolaridade:**

( ) Nunca frequentou a escola ( ) Ensino fundamental até 5ª série ( ) Fundamental incompleto ( ) Fundamental completo

( ) Médio incompleto ( ) Médio completo

( ) Superior incompleto ( ) Superior completo ( ) Pós- graduação

**Família:**

Estado civil: \_\_\_\_\_

Filhos: \_\_\_\_\_ Netos: \_\_\_\_\_

**Ocupação:**

Trabalha formalmente? ( ) sim ( ) Não

Qual sua função? \_\_\_\_\_

Aposentado (a): (...) Sim ( ) Não.

Estudante: (...) Sim ( ) Não.

**Marque um X em todas as alternativas que desejar nas questões de 1 a 5.**

**1) Você acredita em:**

- (..) Deus
- (..) Jesus Cristo
- (..) Virgem Maria
- (..) Orixás

**2) Para você, existe:**

- (..) Reencarnação
- (..) Inferno
- (..) Demônios
- (..) Seres extraterrestres

**3) Você crê nas previsões:**

- (..) Astrológicas
- (..) Jogo de Búzios
- (..) Profecias
- (..) Bíblicas

**4) Você acredita que pode ser afetado por:**

- (..) Feitiços
- (..) Pragas ou maldições
- (..) Perseguição de espíritos
- (..) Orações

**5) Você já frequentou:**

- (..) Igreja católica
- (..) Igreja protestante

- (..) Umbanda
  - (..) Espiritismo
  - (..) Batuque
  - (..) outra, qual? -----
- 

**A partir da questão 6 marque com um X apenas uma das alternativas**

**6 Você participa das reuniões da associação comunitária?**

- (..) Sempre
- (..) Nunca
- (..) Na maioria das vezes
- (..) Poucas vezes

**7) Suas reivindicações são atendidas aqui?**

- (..) Sempre
- (..) Nunca
- (..) Na maioria das vezes
- (..) Poucas vezes

**8) Nos eventos da comunidade, quem te representa?**

- (..) A liderança da comunidade
- (..) Representantes de sua religião
- (..) Representantes da secretaria de cultura
- (..) Nenhuma das alternativas.

**9) Em sua opinião, o protestantismo é melhor para o desenvolvimento econômico de seus fiéis?**

- (..) Sempre
- (..) Nunca

(..) Na maioria das vezes

(..) Poucas vezes

**10) Quanto é importante para você um mundo sem guerras e sem conflitos?**

(..) Importante

(..) Nada importante

(..) Pouco importante

(..) Muito importante

**11) Quanto para você é importante o respeito e aprovação dos outros?**

(..) Importante

(..) Nada importante

(..) Pouco importante

(..) Muito importante

**12) Quanto é importante para você a autoestima e a autonomia?**

(..) Importante

(..) Nada importante

(..) Pouco importante

(..) Muito importante

**13) Quanto é importante, para você, respeitar os mais velhos?**

(..) Importante

(..) Nada importante

(..) Pouco importante

(..) Muito importante

**14) Quanto é importante para você a honestidade, a sinceridade e a autenticidade dos outros?**

(..) Importante

(..) Nada importante

(..) Pouco importante

(..) Muito importante

**15) Quanto é importante para você a lealdade aos amigos e aos grupos que participa?**

(..) Importante

(..) Nada importante

(..) Pouco importante

(..) Muito importante

**ANEXO 4****PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS  
ESCOLA DE FORMAÇÃO DE PROFESSORES E HUMANIDADES  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU* EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO  
(MESTRADO)****ENTREVISTA ABERTA**

Entrevistadora: Lilian Ghisso Aristimunho

Tel. (62) 3311-4703 / (61) 98251-6297

E-mail: [lilianghisso73@gmail.com](mailto:lilianghisso73@gmail.com)

Diga seu nome, sua idade e onde nasceu?

- 1) O que a comunidade quilombola é para você?
- 2) Quem é Deus para você?
- 3) Qual a religião de seus antepassados e ou de seus pais?
- 4) Você tem uma religião? Qual?
- 5) Se sim, a quanto tempo você participa dessa religião?
- 6) Que benefícios sua (a) religião traz para você?
- 7) Você costuma fazer práticas religiosas dentro de sua casa? Quais?
- 8) Seus filhos e familiares participam de alguma religião?
- 9) Se sim, eles participam da mesma religião que você?
- 10) Você se incomoda que seus familiares participem de outras religiões?
- 11) Você costuma frequentar alguma religião além da sua? Com que frequência?
- 12) Vocês costumam falar de religião nas reuniões comunitárias?
- 13) Em caso afirmativo, o que exatamente é falado?
- 14) Você frequenta a casa de culto da comunidade (o terreiro) durante as festividades culturais?
- 15) Você se sente seguro (a) dentro da comunidade? Por quê?

- 16) Você se sente ligado aos outros membros da comunidade pelas tradições?
- 17) Você gostou que hoje exista um espaço evangélico dentro da comunidade? Por quê?
- 18) Segundo suas crenças as pessoas são castigadas por suas más ações?
- 19) Qual a importância do terreiro para esta comunidade?
- 20) Você se sente discriminado (a) por sua religião?
- 21) Alguma coisa que você gostaria de dizer sobre a sua comunidade?



## ANEXO 5



### PARECER CONSUBSTANCIADO DO CEP

#### DADOS DO PROJETO DE PESQUISA

**Título da Pesquisa:** Comunidade Chácara das Rosas: relações entre as crenças religiosas e os comportamentos sociais

**Pesquisador:** LILIAN GHISSO ARISTIMUNHO

**Área Temática:**

**Versão:** 1

**CAAE:** 88849317.9.0000.0037

**Instituição Proponente:** Pontifícia Universidade Católica de Goiás - PUC/Goiás

**Patrocinador Principal:** Financiamento Próprio

#### DADOS DO PARECER

**Número do Parecer:** 2.695.818

#### Apresentação do Projeto:

A pesquisa será realizada com a população do Quilombo Chácara das Rosas, localizado no Bairro Marechal Rondon, no município de Canoas no estado do Rio Grande do Sul. A abordagem da pesquisa é de gênero empírico baseado na experiência comum e na observação e tem como objetivo identificar os fatores que determinam ou contribuem para a dinâmica das reações entre as crenças religiosas e os comportamentos sociais. A abordagem da pesquisa é de caráter quali-quantitativo e natureza básica. Amostragem no mínimo de 20 pessoas, o delineamento utiliza o método experimental, fator de efeito aleatório e inteiramente cauzualizado.

#### Objetivo da Pesquisa:

Objetivo Primário:

Definir a importância da religião na comunidade quilombola Chácara das Rosas, pelo envolvimento dos membros nas distintas manifestações religiosas coexistentes em seu território.

Objetivo Secundário:

-Investigar se a apropriação de uma ou de outra cosmovisão religiosa define o comportamento social.-  
Analisar a incidência dos conflitos religiosos dentro da comunidade quilombola.

**Endereço:** Av. Universitária, N.º 1.089

**Bairro:** Setor Universitário

**CEP:** 74.605-010

**UF:** GO

**Município:** GOIANIA

**Telefone:** (62)3946-1512

**Fax:** (62)3946-1070

**E-mail:** cep@pucgoias.edu.br



Continuação do Parecer: 2.695.818

**Avaliação dos Riscos e Benefícios:**

O preenchimento dos questionários não oferece risco imediato ao (a) senhor (a), porém considera-se a possibilidade de um risco subjetivo, pois algumas perguntas podem remeter à algum desconforto, evocar sentimentos ou lembranças desagradáveis ou levar à um leve cansaço após responder os questionários.

Espera-se que este estudo possa permitir um conhecimento aprofundado sobre a comunidade Chácara das Rosas. De forma que o conhecimento que será construído a partir desta pesquisa possa contribuir para avanços da ciência em benefício da humanidade, tendo, contudo, como centro de preocupação, o respeito pela dignidade do ser humano, onde a pesquisadora se compromete a divulgar os resultados obtidos.

**Comentários e Considerações sobre a Pesquisa:**

A pesquisa trata da população quilombola e religiosidade, importante para a área das Ciências Humanas.

**Considerações sobre os Termos de apresentação obrigatória:**

Os termos estão apresentados conforme as exigências.

**Recomendações:**

Pede-se maior atenção aos critérios de inclusão e exclusão da população pesquisada. O próprio numero de vinte pessoas não é explicado.

**Conclusões ou Pendências e Lista de Inadequações:**

O trabalho é viável da forma que foi apresentado. Reforça-se o compromisso ético da pesquisadora com a devolução dos resultados da pesquisa.

**Considerações Finais a critério do CEP:**

INFORMAÇÕES AO PESQUISADOR REFERENTE À APROVAÇÃO DO REFERIDO PROTOCOLO:

1. A aprovação deste, conferida pelo CEP PUC Goiás, não isenta o Pesquisador de prestar satisfação sobre sua pesquisa em casos de alterações metodológicas, principalmente no que se refere à população de estudo ou centros participantes/coparticipantes.
2. O pesquisador responsável deverá encaminhar ao CEP PUC Goiás, via Plataforma Brasil, relatórios semestrais do andamento do protocolo aprovado, quando do encerramento, as conclusões e publicações. O não cumprimento deste poderá acarretar em suspensão do estudo.
3. O CEP PUC Goiás poderá realizar escolha aleatória de protocolo de pesquisa aprovado para verificação do cumprimento das resoluções pertinentes.

**Endereço:** Av. Universitária, N.º 1.069  
**Bairro:** Setor Universitário **CEP:** 74.605-010  
**UF:** GO **Município:** GOIANIA  
**Telefone:** (62)3946-1512 **Fax:** (62)3946-1070 **E-mail:** cep@pucgoias.edu.br



PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE  
CATÓLICA DE GOIÁS -  
PUC/GOIÁS



Continuação do Parecer: 2.695.818

4. Cabe ao pesquisador cumprir com o preconizado pelas Resoluções pertinentes à proposta de pesquisa aprovada, garantindo seguimento fiel ao protocolo.

**Este parecer foi elaborado baseado nos documentos abaixo relacionados:**

Tipo Documento	Arquivo	Postagem	Autor	Situação
Informações Básicas do Projeto	PB_INFORMAÇÕES_BÁSICAS_DO_PROJETO_1038922.pdf	01/05/2018 11:13:41		Aceito
Outros	tdanuencia.pdf	01/05/2018 11:13:04	LILIAN GHISSO ARISTIMUNHO	Aceito
Folha de Rosto	folhar.pdf	01/05/2018 10:54:49	LILIAN GHISSO ARISTIMUNHO	Aceito
Projeto Detalhado / Brochura Investigador	projeto.docx	24/11/2017 21:34:30	LILIAN GHISSO ARISTIMUNHO	Aceito
Cronograma	cronograma.docx	24/11/2017 19:01:49	LILIAN GHISSO ARISTIMUNHO	Aceito
TCLE / Termos de Assentimento / Justificativa de Ausência	termo.pdf	24/11/2017 18:53:37	LILIAN GHISSO ARISTIMUNHO	Aceito

**Situação do Parecer:**

Aprovado

**Necessita Apreciação da CONEP:**

Não

GOIANIA, 06 de Junho de 2018

---

**Assinado por:**  
**Cejane Oliveira Martins Prudente**  
**(Coordenador)**

**Endereço:** Av. Universitária, N.º 1.069

**Bairro:** Setor Universitário

**CEP:** 74.605-010

**UF:** GO

**Município:** GOIANIA

**Telefone:** (62)3946-1512

**Fax:** (62)3946-1070

**E-mail:** cep@pucgoias.edu.br