



Afro-Ásia

ISSN: 0002-0591

revista.afroasia@gmail.com

Universidade Federal da Bahia

Brasil

Lifschitz, Javier Alejandro

PERCURSOS DE UMA NEOCOMUNIDADE QUILOMBOLA: ENTRE A "MODERNIDADE" AFRO E A
"TRADIÇÃO" PENTECOSTAL

Afro-Ásia, núm. 37, 2008, pp. 153-173

Universidade Federal da Bahia

Bahía, Brasil

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=77013085006>

- ▶ Como citar este artigo
- ▶ Número completo
- ▶ Mais artigos
- ▶ Home da revista no Redalyc

redalyc.org

Sistema de Informação Científica

Rede de Revistas Científicas da América Latina, Caribe , Espanha e Portugal
Projeto acadêmico sem fins lucrativos desenvolvido no âmbito da iniciativa Acesso Aberto



**PERCURSOS
DE UMA NEOCOMUNIDADE QUILOMBOLA:
ENTRE A “MODERNIDADE” AFRO
E A “TRADIÇÃO” PENTECOSTAL**

*Javier Alejandro Lifschitz**



Introdução

Em contraposição às visões clássicas sobre o declínio da vida comunitária, observamos, em um artigo recente, que comunidades tradicionais estão atravessando processos de reconstrução e revigoramento.¹ Instituições públicas e privadas, ONGs, mídia e prefeituras estão atuando ativamente na reconstrução de saberes e territórios de comunidades étnicas, indígenas, de pescadores, possuidoras de patrimônio histórico e outras, tentando reproduzir, no presente, um “passado autêntico” através de técnicas e dispositivo modernos. Sugerimos o conceito de “neocomunidades” para analisar esta nova dinâmica de intervenção de agentes modernos na base organizativa das comunidades tradicionais, destacando que a coexistência destes dois universos de ação social resulta em tensões e conflitos de novo tipo. Assim, diferentemente da abordagem de autores como Anthony Giddens e Scott Lasch, que estabelecem uma ruptura entre tradição e modernidade, o conceito de neo-



* Doutor em Ciências Sociais (IUPERJ). Professor Associado do curso de Ciências Sociais e da Pós- Graduação em Sociologia Política da Universidade Estadual do Norte Fluminense. Desta pesquisa, participaram as alunas do curso de Ciências Sociais Yolanda Gaffrée Ribeiro e Lúiza Aragon Ovalle, com bolsas de extensão da FAPERJ.

¹ Javier Alejandro Lifschitz, “Neocomunidades: entre a tradição e a modernidade”, *Estudos Históricos, Bens Culturais*, nº 38 (2006), pp. 67-85.



comunidades se aproxima da perspectiva de autores como Eric Hobsbawm e Nestor Canclini, que sugerem uma continuidade na organização social comunitária em contextos modernos.²

A singularidade do conceito de neocomunidade foi destacar o fato de estas reconstruções de saberes e territórios serem efetivadas através de técnicas, equipamentos e epistemes modernos. Entretanto, nestes estudos, tínhamos enfatizado a reconstrução de práticas, como a dança ritual e a culinária local. Neste artigo, observamos, seguindo a Anthony Cohen, que as neocomunidades também são reconstruções simbólicas que implicam na *ressignificação* de símbolos arcaicos da comunidade e na *seleção* de símbolos dentro de um repertório. Segundo o autor, este repertório é constitutivo da comunidade, enquanto a autoconsciência de pertencimento de seus membros opera como *fronteira* da comunidade em relação a outras. A fronteira, como diz Cohen, é uma construção renovada e seletiva de símbolos do passado (ícones, rituais, imagens, valores, etc.) que constituem recursos e referentes para as identidades comunitárias. Portanto, a comunidade reproduz sua existência nas fronteiras e no repertório de símbolos compartilhados. No entanto, esta comunidade de símbolos não implica em uma homogeneidade de significados. Segundo o autor, a comunidade compartilha um repertório de símbolos, mas estes são interpretados subjetivamente, segundo interesses e posições individuais. Esta perspectiva, fundamentada antropológicamente no caráter ambivalente da dimensão simbólica, permite entender os diferentes usos dos símbolos e a convivência de grupos de interesse, portadores de hermenêuticas muitas vezes antagônicas, dentro de uma mesma comunidade.³

Assim, podemos dizer que as neocomunidades envolvem processos de reconstrução simbólica que colocam em pauta a delimitação

² Anthony Giddens, “A vida em uma sociedade pós-tradicional”, in idem, *Em defesa da sociologia. Ensaios, interpretações, tréplicas*, São Paulo, Ed. UNESP, 2006; Scott Lasch, “A reflexividade e seus duplos: estrutura, estética e comunidade”, in Anthony Giddens, Ulrik Beck e Scott Lasch (orgs.), *Modernidade reflexiva, política, tradição e estética na ordem social moderna*, São Paulo, UNESP, 1995; Eric Hobsbawm e Terence Ranger (orgs.), *A invenção das tradições*, São Paulo, Paz e Terra, 2000; Nestor Garcia Canclini, *Culturas híbridas*, São Paulo, EDUSP, 2003.

³ Anthony Cohen, *The Symbolic Construction of Community*, London, Routledge, 1993.





de suas fronteiras, através da ressignificação e da seleção de símbolos do passado. Esta seleção implica que, deste repertório de símbolos historicamente constituídos, referentes a suas práticas e expressões rituais, lingüísticas, políticas e poéticas, serão realizadas hierarquizações e exclusões. Contudo, esta seleção não é incondicionada nem arbitrária. Conforme aponta James Brow, o uso do passado é resgnificado conforme a hegemonia de grupos sociais.⁴ Neste sentido, as neocomunidades são processos atrelados à afirmação hegemônica de grupos externos ou internos à comunidade.

A pesquisa na comunidade de Conceição do Imbé, localizada no norte do estado do Rio de Janeiro, no município de Campos dos Goytacazes, nos permitiu visualizar que as comunidades podem deslocar suas fronteiras. Uma comunidade cristã, por exemplo, pode tornar-se uma comunidade pentecostal, uma comunidade étnica pode tornar-se uma comunidade política e uma comunidade de parentesco pode assumir-se religiosa. As fronteiras podem deslocar-se dentro de uma mesma comunidade, criando novos repertórios de símbolos ou novos ciclos comunitários. Assim, cada ciclo implica em disputas ou na afirmação da hegemonia de grupos que se expressam no poder legitimado para selecionar ou hierarquizar símbolos. No caso do Imbé, as fronteiras parecem ainda não estar demarcadas. Sugerem um “lugar de passagem”, através do qual circulam símbolos que não conseguem fixar-se em um repertório, talvez porque são antagônicos.⁵

Dando continuidade a nosso programa de pesquisa sobre neocomunidades, apresentamos este estudo, de caráter exploratório, na comunidade de Conceição do Imbé que apresenta a particularidade de ter sido uma das primeiras da região a ser reconhecida pelo estado como quilombola. Porém, as ações de reconstrução de saberes e territórios, necessárias para o reconhecimento da comunidade como remanescente de quilombos, se viram bloqueadas por representações religiosas associadas ao universo pentecostal.

⁴ James Brow, “Notes on Community, Hegemony and the Uses of the Past”, *Anthropology Quarterly*, vol. 63, nº1 (1990), pp. 1-6.

⁵ Sobre a fronteira como “lugar de passagem”, ver Stuart Hall, *Da diáspora. Identidades e mediações culturais*, Belo Horizonte/Brasília, Ed. UFMG/Representação da UNESCO no Brasil, 2003.



A comunidade de Conceição do Imbé

No final do século XVIII, a região de Campos dos Goytacazes concentrava o maior contingente de escravos da província do Rio de Janeiro: sessenta por cento da população era escrava. Os africanos trazidos para a cidade do Rio de Janeiro eram negociados no mercado de escravos na periferia da cidade e enviados em embarcações para a região do Norte Fluminense. A maioria dos escravos que chegavam vinha da região de Luanda (Angola) para trabalhar nos engenhos de açúcar da região. O maior engenho, o de Nossa Senhora da Conceição e Santo Inácio, possuía 1.400 escravos.

A produção açucareira teve um crescimento contínuo e progressivo que motivou também um comércio crescente de escravos durante o século XIX. Como a produção estava voltada para o mercado interno, a região sofreu menos os efeitos da crise açucareira que os engenhos do Nordeste, afetados pelas medidas protecionistas da Inglaterra. Antes da abolição, o município tinha 35.688 escravos sobre um total de população livre de 56.00 habitantes, sendo a região com o maior número de escravos de toda a província do Rio de Janeiro. Cabe também destacar sobre a região de Campos que existe um grande número de registros da “rebeldia negra”, com ações de resistência e violência contra senhores.⁶

Após a abolição, a maior parte dos antigos escravos continuou trabalhando como cortadores de cana nas fazendas da região. A fazenda Novo Horizonte, localizada nas proximidades de Conceição do Imbé, era uma das maiores e os antigos escravos, que viraram cortadores de cana assalariados após a abolição, continuaram a morar nas dependências da usina. Assim, a atual comunidade de Conceição do Imbé é remanescente deste passado escravocrata.

Conforme a pesquisa de Delma Neves, as famílias que moravam no território da fazenda constituíam uma comunidade tradicional, com laços de parentesco, estabilidade na organização social e territorial e relações de solidariedade horizontal, tanto no trabalho, como frente a possíveis arbitrariedades dos donos da usina.⁷ Referindo-se ao mito de

⁶ Lana Lima, *Rebeldia negra e abolicionismo*, Rio de Janeiro, Achiamé, 1980.

⁷ Delma Pesanha Neves, *Do Imbé, novos horizontes*, Niterói, Intertexto, 2004.





origem da comunidade, os moradores reconhecem a condição de “cortadores de cana” como aspecto determinante em sua identidade social, talvez por constituir um elo entre o passado escravocrata e a nova situação de trabalhadores assalariados. Entretanto, a esta identidade vieram justapor-se outras, relacionadas com os sucessivos ciclos de mudança que aconteceram na organização social da comunidade e que culminaram nas tentativas de reconstrução de uma comunidade quilombola, herdeira tardia da escravidão.

Os ciclos da comunidade

Na década de 1970, com os incentivos do programa governamental Proálcool, as usinas da região de Campos foram beneficiadas com empréstimos a juros baixos e incentivos. Esta política de incentivos foi interrompida na década de 1980, com a Nova República e, como consequência, algumas usinas, como a Novo Horizonte, alegando incapacidade para pagamento das dívidas com o governo, foram à falência. A atual presidente da associação de moradores de Conceição do Imbé lembra que, durante este período, a comunidade viveu dramáticas dificuldades de sobrevivência material, sendo difícil conseguir alimento para os moradores e atenção hospitalar para as crianças, que apresentavam quadros de desnutrição. Lembra também que as primeiras ações de ajuda não foram do poder público. O ex-governador do estado do Rio de Janeiro, Anthony Garotinho, naquela época ainda radialista, recebeu um grupo de moradores e fez um apelo aos ouvintes para que fossem feitas doações.

Neste contexto, a comunidade inicia um processo de desagregação. Muitos moradores começaram a migrar para outras localidades, à procura de trabalho ou moradia. Ficaram na comunidade umas poucas famílias, mas este processo se reverte em fins da década de 1980, quando a região é escolhida pelo Plano Nacional de Reforma Agrária. Em 1987, a área agrícola da fazenda Novo Horizonte é desapropriada, garantindo a distribuição da terra e o “assentamento” dos trabalhadores agrícolas. Em 1990, foram assentadas aproximadamente cento e trinta famílias — a maioria originária da comunidade — que produziam prin-



cipalmente feijão e milho. Um ano depois, o número de famílias assentadas passa para duzentos e cinqüenta, incorporando famílias de outros locais.

Inicia-se, assim, um novo ciclo comunitário, associado às mudanças na base territorial, organizativa e identitária da comunidade. No ciclo anterior, a comunidade de Conceição do Imbé foi caracterizada como tradicional, marcada pela estabilidade territorial e organizativa e uma identidade social gerada endogenamente. Já neste novo ciclo, trata-se de uma comunidade tradicional em transformação. À diferença da identidade social como *cortadores de cana*, construída endogenamente, neste novo ciclo comunitário emerge a nova identidade de *assentados*, subjacente à política de reforma agrária. Consolida-se, portanto, uma nova identidade de reconhecimento, agora, de origem externa e prescritiva, vinculada às transformações na organização social e territorial da comunidade, e também pela atuação de outros agentes externos, como sindicatos e instituições públicas (Sindicato dos Trabalhadores na Indústria de Açúcar de Campos, Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Campos, EMBRATER, EMATER e INCRA, dentre outros), com os quais a comunidade começou a interagir, gerando uma rede de solidariedades horizontais. Embora o contexto institucional tenha sido decisivo na formação desta identidade, nossa pesquisa sugere que existiu também um impulso endógeno para se reconhecerem como sujeitos de uma luta pelo direito à terra. Este percurso, em que a comunidade se foi “apropriando” desta identidade prescritiva,⁸ está marcado pela emergência de lideranças internas que criam a primeira associação de moradores de Conceição do Imbé.⁹

Como dissemos, neste ciclo a comunidade passa por mudanças em sua organização social e territorial. Primeiramente, a reforma agrária provocou fluxos de emigração e imigração de moradores. Chega-

⁸ Frederik Barth, *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización de las diferencias culturales*, Cidade do México, Fondo de Cultura Económica, 1976.

⁹ Uma das primeiras atividades desta associação foi a de participar, junto aos sindicatos, nas lutas para a manutenção do direito de moradia em casas de propriedade da empresa e reivindicar, junto a agências governamentais, a transferência afetiva da propriedade agrícola da usina para os assentamentos. Ver Delma Pessanha Neves, “A construção do futuro e a redimensão do passado”, *Revista de História Regional*, vol. 2, nº 1 (1997), pp. 115-44.





ram a Conceição do Imbé novas famílias de trabalhadores agrícolas beneficiadas, que não tinham relações de parentesco com os antigos moradores e que pouco conheciam sobre o passado escravocrata da região. Em segundo lugar, ingressa um novo ator social no cotidiano da comunidade, o técnico agrônomo (do INCRA, da EMATER e da EMBRATER), que incorpora novos saberes sobre a produção, reorganizando práticas e representações tradicionais sobre a cultura material. Por último, geram-se interesses divergentes entre os moradores sobre os critérios para redistribuição de terras, competindo para aceder às consideradas melhores. Como observou Neves, a maioria almejava as terras próximas ao antigo sobrado do usineiro, onde existiam melhores condições de infra-estrutura, proximidade da estrada de rodagem, além da valorização simbólica de ocupar o lugar do antigo poder, mas as disputas também envolviam o tamanho dos lotes, o tipo de solo e o grau de fertilidade: “terra boa para plantar”, “terra que precisa adubo”, “terra de enchente”, “lugar de pedra”, etc.¹⁰ Nesta nova ordem territorial, portanto, surge um tipo de conflito entre os agentes tradicionais, vinculado à emergência de hierarquias na organização social da comunidade. Uma década separa este ciclo da comunidade do subsequente, que se abre na de 1990. Neste novo ciclo, que denominamos de neocomunidade, agentes externos também mobilizam uma nova identidade prescritiva, mas tanto a resposta endógena às mudanças na organização social e territorial, quanto o tipo de conflito entre os agentes, correspondem a uma outra dinâmica, atrelada agora à questão quilombola.



Uma neocomunidade quilombola

A questão quilombola no Brasil emerge como fato político contemporâneo nos debates em torno do artigo 68 da Constituição de 1988, mas toma força política a partir do governo Lula. Neste artigo, reconheciam-se aos remanescentes das comunidades quilombolas “a propriedade definitiva das terras ocupadas e a obrigação do estado de emitir-lhes títulos de propriedade”, contudo, pouco se tinha avançado além da letra

¹⁰ Neves, “A construção do futuro”, p. 117.





da lei. É somente durante o governo Lula que se avança nos procedimentos administrativos e em ações políticas concretas de auto-reconhecimento e laudos antropológicos que abrem a condição para a titularidade das terras. Entretanto, são poucas as comunidades que de fato tiveram a titulação de suas terras, em função dos debates jurídicos que envolvem interpretações conflitantes sobre a lei. Na verdade, as “comunidades remanescentes de quilombos” emergiram como categoria política no contexto do reconhecimento jurídico. Foi o próprio campo jurídico que promoveu a recriação da categoria social “quilombo”, que até então tinha uma dimensão exclusivamente histórica.

No entanto, este novo ciclo comunitário não se restringe ao debate jurídico e institucional, envolve inicialmente um processo de reconstrução de saberes que possam conduzir ao auto-reconhecimento da comunidade como remanescente de quilombo, o que implica em ativar memórias sociais que, no caso da escravidão, carregam marcas traumáticas. Das duzentas pessoas que moram hoje em Conceição do Imbé, aproximadamente vinte trazem à tona fragmentos desta memória sobre os escravos que foram trazidos da África para Campos nos séculos XVIII e XIX. Entretanto, é toda a comunidade, com seus antigos moradores e novos migrantes, que estará envolvida neste novo ciclo de articulações políticas, vinculado agora à questão étnica.

A Fundação Zumbi dos Palmares foi criada no município de Campos no ano 2000, como secretaria da prefeitura, para atender à “questão dos afro-descendentes”. Por ser independente da Fundação Palmares (órgão federal), seu presidente e as autoridades são eleitas pelo prefeito. O primeiro presidente, escolhido pelo então prefeito, tinha sido secretário de promoção social, “sem um envolvimento específico com a questão afro-brasileira”, tanto como seus presidentes subsequentes, segundo diz um dos entrevistados, vinculados à instituição.¹¹ Contudo, muitos dos quadros da fundação tinham participado de ações do “movimento negro de Campos”, categoria utilizada por uma das entrevistadas para se referir ao envolvimento de pessoas que atuaram diretamente

¹¹ Entrevista, Campos dos Goytacazes, 3/04/2007 (foi requerida a não identificação do entrevistado).





te na implementação de ações sociais junto à comunidade. Segundo a entrevistada, a história recente do movimento está associada a ações de voluntários e ONGs em comunidades negras, por ocasião do programa Fome Zero do governo federal.¹² No contexto deste programa, realizaram-se distribuição de alimentos e roupas e ações recreativas em comunidades onde existia uma grande concentração de população negra, na periferia do município.

Portanto, não se tratava de “movimento” em um sentido corrente, isto é, ações populares, não necessariamente vinculada a partidos, com fins políticos. O uso da categoria “movimento” teve, talvez, como motivação aludir ao comprometimento dos quadros não-diretivos da instituição no campo da questão racial. A criação desta secretaria está vinculada ao contexto político do primeiro governo do presidente Lula, onde se começam a articular ações a nível nacional para avançar na consolidação dos direitos das populações quilombolas. Neste contexto, as funcionárias da fundação começaram a participar de vários fóruns e reuniões junto a diversas instituições, principalmente à Assessoria Especial de Políticas Públicas de Igualdade Racial, para discutir ações de “conscientização” de comunidades quilombolas. Nestas reuniões, pautavam-se, através de cartilhas e documentos, ações concretas que as instituições públicas, vinculadas aos direitos das comunidades quilombolas, podiam tomar para promover o auto-reconhecimento dos moradores destas comunidades.

Cabe destacar que a participação da Fundação Zumbi dos Palmares nas ações do governo federal implicava na destinação de recursos financeiros para implementação de projetos. O relatório anual da Secretaria Especial de Promoção da Igualdade Racial (SEPIR) permite identificar as áreas em que potencialmente estes recursos podiam ser aplicados: regularização fundiária, distribuição de cestas básicas e bolsa família, implantação de projetos de geração de renda, saneamento básico, programas de saúde, programa de educação Brasil Alfabetizado e Educação Quilombola, formação de lideranças comunitárias, programa primeiro emprego e programa de qualificação e requalificação

¹² Maria José Serafim, entrevista, Campos dos Goytacazes, 3/04/2007.





profissional do Ministério de Trabalho e Emprego. Estabelecia-se, portanto, uma articulação entre o poder público e o “movimento negro” de Campos, representado pela Fundação Zumbi dos Palmares que, na prática, implicou atrelar a questão racial às políticas sociais do estado, ação que constitui um fato inédito no país.

A neocomunidade do Imbé começa a gestar-se nesta articulação, já que estes programas seriam implantados tendo como precondição o auto-reconhecimento da comunidade. As ações da fundação para promover a reconstrução de saberes do universo cultural afro-brasileiro têm como pano de fundo as expectativas de reciprocidade entre estas instituições e a comunidade. Dona Lúcia, representante da associação de moradores, comenta o início desta reconstrução do passado escravocrata da comunidade:

A princípio, vieram da Fundação Palmares e um técnico do INCRA que se interessou pela história local e estudou a descendência quilombola da região. Ele mandou entrevistadores que trabalhando em conjunto com ele, fizeram um *livro amarelo*, repleto de fotos dos moradores e que conta a história. Além das entrevistas, visitaram os sobrados de Aleluia e Conceição do Imbé. Celso sempre dizia que o povo de Conceição é descendente de escravos, e depois de realizar sua pesquisa, disse aos moradores que eles eram quilombolas.¹³

Dona Lúcia comenta que estes trabalhos trouxeram informação para o povo de Conceição do Imbé, que não sabia de toda a história do “casarão”, por exemplo, onde ainda existia um tronco em que os escravos eram castigados, que caiu nas chuvas do verão de 2007. Sobre o “livro amarelo”, existe um mistério quanto a seu paradeiro. Contudo, ainda em sua ausência, representa o trabalho de técnicos e antropólogos no sentido de tentar co-produzir esta identidade ausente. Este fato inédito, de “criação de identidades” e de participação do antropólogo como um demiurgo, levanta algumas questões interessantes para o debate acadêmico sobre a emergência de novas identidades sociais. Como aponta José Arruti, uma vez que o reconhecimento das comunidades quilombolas passou a exigir laudos antropológicos como prova jurídica, o debate

¹³ Dona Lúcia, entrevista, Conceição do Imbé, 12/08/2007.





acadêmico tendeu a interceder no jurídico e vice-versa.¹⁴ Do ponto de vista acadêmico, o autor identifica duas perspectivas que tiveram influência na definição jurídica sobre as comunidades quilombolas. A primeira, representada por Barth,¹⁵ enfatiza que a identidade dos grupos étnicos não deriva de sua ancestralidade histórica. O real, do grupo étnico, se define nas ações políticas que criam identidades, em contrastividade com outras, e frente às quais se demarcam fronteiras materiais e simbólicas. Já na segunda perspectiva, representada por João Pacheco de Oliveira, o grupo étnico, especialmente indígena, se define no contexto jurídico-político, uma vez que, na maioria dos casos, sua inserção social acontece em âmbitos territoriais agenciados política, jurídica e administrativamente pelo estado.¹⁶ Assim, enquanto esta última perspectiva teria contribuído para enfatizar a dimensão estatal e prescritiva do processo de territorialização das comunidades quilombolas, a primeira teria legitimado a auto-atribuição como critério de legitimidade.

De fato, vêm sendo adotadas as duas perspectivas, já que, para arbitrar os processos de titulação de terras, é necessário o auto-reconhecimento que logo dá lugar ao laudo antropológico, instância que concretiza o reconhecimento estatal. Arruti sugere uma terceira via, que consistiria em reintegrar a perspectiva da etnicidade auto-atribuída à dos processos jurídico-administrativos de caráter macro. Nesta proposta de reintegração, o autor destaca a importância da passagem entre o fenômeno de adscrição étnica, necessariamente local, e sua adesão à categoria jurídico-administrativa de quilombola, de caráter global, sublinhando situações em que comunidades organizadas podem antecipar-se à intervenção estatal quanto à conformação de sua identidade social, isto é, considerar que o estado não é o único agente relevante na constituição da identidade quilombola.¹⁷

Sem dúvida, esta proposta teórica permite relacionar aspectos endógenos e exógenos nas análises das transformações de uma comu-

¹⁴ José Arruti, *Mocambo. Antropologia e história do processo de formação quilombola*, São Paulo, EDUSC/ANPOCS, 2005.

¹⁵ Barth, *Los grupos étnicos*, p. 4.

¹⁶ João Pacheco de Oliveira, *A viagem de volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*, Rio de Janeiro, Contra-Capa, 1999.

¹⁷ Arruti, *Mocambo*, p. 91.





nidade tradicional, considerando defasagens entre a definição jurídica de uma categoria social e sua emergência antecipatória na comunidade. No entanto, consideramos que esta visão não leva em conta um aspecto importante que se apresenta em algumas neocomunidades, como é o caso de Conceição do Imbé, que diz respeito a situações em que existem dilemas quanto à própria possibilidade de realizar esta passagem simbólica entre a categoria jurídica e o reconhecimento local. Situações em que, entre a identidade prescritiva e adscritiva, existem opções estratégicas.¹⁸ Assim, enquanto no ciclo comunitário dos assentamentos, a identidade prescritiva foi negociada pela comunidade, em função de interesses estratégicos com relação ao acesso à terra, no ciclo quilombola existiram bloqueios simbólicos que dificultaram a própria emergência desta identidade social.

Os dilemas de uma neocomunidade

O conflito entre religiões afro-brasileiras e pentecostais tem alcançado, em algumas regiões do país, tal grau de intensidade que alguns autores chamam o referente teológico de “batalha espiritual”¹⁹ ou “guerra religiosa popular urbana”²⁰ A ofensiva pentecostal assumiria diferentes variantes que vão da recusa ritual, no âmbito das igrejas, até ataques contra terreiros.²¹ A recusa ritual se expressaria no exorcismo, momento crucial do confronto, quando se expulsam dos fiéis, em processo de conversão, os “demônios” representados pelas entidades dos cultos afro-brasileiros. Nesta “batalha”, expulsando-se os demônios da vida dos

¹⁸ Remeto aqui ao debate entre as teorias “primordialistas” da etnicidade e as interacionistas. As primeiras definem a etnicidade por qualidades inerentes ao grupo, como a cor, o parentesco, a língua, etc. Nas segundas, a etnicidade inclui a dimensão estratégica manipulada pelos atores no decorrer de suas interações. Ver Philippe Poutignat e Jocelyne Streiff-Fernart, *Teorias da Etnicidade*, São Paulo, Editora UNESP, 1998, pp. 110-17.

¹⁹ Ver, dentre outros, Ari Oro, “Neopentecostais e afro-brasileiros: quem vencerá esta guerra?”, *Debates do NER*, vol. 1, nº 1 (1997), pp. 10-37; Ricardo Mariano, “Guerra espiritual: o protagonismo do diabo nos cultos neo-pentecostais”, *Debates do NER*, vol. 4, nº 4 (2003), pp. 21-34.

²⁰ Luiz Eduardo Soares, “Dimensões democráticas do conflito religioso no Brasil: a guerra dos pentecostais contra o afro-brasileiro”, *Comunicações do ISER*, vol. 13, nº 41 (1993), pp. 43-50.

²¹ Wagner Gonçalves da Silva, “Neopentecostalismo e religiões afro-brasileiras: significados do ataque aos símbolos da herança religiosa africana no Brasil contemporâneo”, *Maná*, nº 13 (2007), pp. 207-36





fiéis, afirma-se o predomínio religioso num embate maniqueísta entre o “bem e o mal”.²²

Como sugere John Burdick, esta ofensiva simbólica no campo religioso popular não está isenta de ambigüidades e paradoxos.²³ Embora o pentecostalismo rejeite práticas e crenças da umbanda, da quimbanda ou do candomblé, invoca entidades para logo exorcizá-las. Portanto, ao mesmo tempo que se combate o “feitiço”, reconhece-se sua eficácia simbólica. Outro exemplo desta aproximação é a emergência de grupos evangélicos que incorporaram símbolos e práticas de religiões afro-brasileiras, ressignificados no contexto teológico pentecostal, como o Encontro Nacional de Capoeiristas, a Missão Quilombo, os Pentecostais Negros do Rio de Janeiro, dentre outros. Entretanto, estes mesmos autores reconhecem que estas situações não chegam a mudar a posição anti-sincrética do pentecostalismo com as religiões afro-brasileiras. Como diz Burdick, “a crença pentecostal está em tensão como discurso étnico em geral e com o discurso da consciência negra em particular. Os pentecostais rejeitam fortemente toda crença religiosa ligada a espíritos africanos, conhecidos como orixás”.²⁴

No Imbé, a maioria dos moradores converteu-se, desde aproximadamente uma década, à Igreja Adventista do Sétimo Dia. Esta denominação protestante, em termos doutrinários, não é pentecostal, nem neopentecostal. No entanto, mantém algumas características identitárias que a aproximam do pentecostalismo. Conforme Carlos Brandão, uma identidade pentecostal é mais do que a protestante e muito mais do que a católica, é a afirmação de um modo de ser dominado pela religião em que todos os outros qualificadores de sua identidade são secundários, uma identidade que toma a religião como critério determinante de sua diferença e que se define por seu anti-sincretismo. “O crente não se mistura”.²⁵

²² Este aspecto maniqueísta do conflito pode ser visto em Soares, “Dimensões democráticas”, p. 9.

²³ John Burdick, “Pentecostalismo e identidade negra no Brasil: mistura impossível”, in Yvonne Maggie e Cláudia Barcellos Rezende (orgs.), *Raça como retórica: a construção da diferença* (Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2002), pp. 187-212.

²⁴ Ibid., p. 193.

²⁵ Carlos Rodrigues Brandão, “Ser católico: dimensões brasileiras, um estudo sobre a atribuição através da religião”, in Viola Sachs (org.), *Brasil & EUA: religião e identidade nacional* (Rio de Janeiro, Graal, 1989), pp. 59-83.





Nas entrevistas que tivemos com o pastor da Igreja Adventista do Imbé, tentamos identificar algumas destas representações com relação à religiosidade afro-brasileira. O pastor Anderson obteve sua educação eclesiástica na Bahia e hoje trabalha no Imbé e em outras regiões próximas, atendendo a um total de seis igrejas. Em Campos, existem atualmente sete pastores adventistas que atendem aproximadamente a 50 igrejas. A congregação chegou ao Imbé em 1982 e, uns anos depois, construiu-se a Igreja que, anteriormente, funcionava na casa de um dos moradores. O pastor não quis comentar sua visão sobre cultos afro-brasileiros; concentrou seu depoimento nas origens da Igreja e sua missão face a um futuro apocalíptico:

A Igreja Adventista do Sétimo Dia surgiu em 1844, nos EUA, fundada por um pastor que, através do estudo da Bíblia, em especial no evangelho de Daniel, interpretou a linguagem metafórica da profecia para o dia em que Jesus voltaria para purificar a Terra. Com o advento de Cristo, chegará, então, o fim da História, já previsto na Bíblia na forma de profecias. Em Apocalipse, capítulo 10, prevê-se um final amargo que, na verdade, simboliza a purificação da Terra. Neste dia, todas as provas serão expostas, e Jesus será nosso advogado diante de Deus.²⁶

Perguntamos como a religião estava presente no cotidiano dos adventistas. Enfatizou a adoração do dia de sábado e um antigo ritual de purificação alimentar com o cordeiro. Destacou a importância do material didático oferecido pela igreja para estimular a leitura da Bíblia, o incentivo ao culto no lar e a oração diária. Entretanto, considerou que uma das atuações importantes da Igreja era no plano secular, com sua rede filantrópica que inclui hospitais, escolas e distribuição de cestas básicas. Este último aspecto também foi destacado por muitos moradores para tentar explicar a migração religiosa que aconteceu na comunidade. Dona Elza — antiga moradora de aproximadamente 60 anos — comenta que, antes de a Igreja Adventista do Sétimo Dia chegar à localidade, grande parte dos moradores eram católicos.²⁷ Nas palavras de uma moradora: “A igreja ajudou muito aos moradores, até

²⁶ Pastor Anderson, entrevista, Conceição do Imbé, 2/07/2007.

²⁷ Dona Elza, entrevista, Conceição do Imbé, 3/07/2007.





hoje, fazendo distribuição de cestas básicas e fazendo assistência social em asilos, orfanatos e atendimento gratuito de médicos e dentistas".²⁸

Segundo as representantes da Fundação Municipal Zumbi dos Palmares, nos primeiros contatos que tiveram com o pastor local, este se mostrou relutante, até mesmo colocando os fiéis contra o movimento negro, ao condenar a prática do candomblé. Indagando aos moradores negros sobre esta rejeição às práticas afro-brasileiras, uma das moradoras diz o seguinte:

Existe preconceito por parte de alguns moradores que não querem ser descendentes de escravos. Não aceitam que em sua história existe muito sofrimento dos escravos em sua vinda da África para o Brasil, e de várias gerações sob o regime escravista. Naquela época, eu era uma escrava escura e os casais que tinham filhos também eram escolhidos para que apenas os mais fortes se tornassem reprodutores.²⁹

A moradora relata que, quando houve uma apresentação de capoeira, num dos eventos organizados pela Fundação Zumbi dos Palmares, alguns moradores que freqüentam a Assembléia de Deus foram embora. Comenta que hoje não existe mais prática de "macumba" em Conceição do Imbé, ou pelo menos não abertamente, mas antigamente muitas pessoas praticavam estes rituais religiosos.³⁰ O jongo era muito freqüente, porém não atribui a esta dança nenhum conteúdo ritual. Contudo, acredita-se que a Igreja Adventista e a Assembléia de Deus tiveram influência na mudança de percepção sobre o jongo e outras práticas religiosas, pois, na época em que existiam procissões da igreja católica, na capela de Nossa Senhora da Conceição, depois das cerimônias, seus avós realizavam rituais de candomblé. Diz Dona Lúcia:

O candomblé era o caminho mais fácil para os escravos naquela época, porque havia muito sofrimento e nenhuma ajuda. O candomblé oferecia algum conforto aos moradores, por isso aceitavam mais fácil os rituais e dogmas dessa religião.³¹

²⁸ Ibid.

²⁹ Dona Lúcia, entrevista, Conceição do Imbé, 12/08/2007.

³⁰ Ibid.

³¹ Ibid.





Comenta que alguns moradores se deslocavam até a Lagoa de Cima para fazer “macumba”. O “chefe da Laranjeira”, que hoje é adventista, era uma destas pessoas. Seu Norato era um curandeiro que utilizava a “macumba” e receitava “remédio de mato” para muitas pessoas, na época em que não havia posto de saúde na região e o pai de Neinha, seu Valdir, incorporava um espírito que andava e rolava em cima de cacos de vidro sem se cortar, com o objetivo, de tirar “o que tiver de ruim”.³²

Segundo os representantes da Fundação Zumbi dos Palmares, as resistências da comunidade a internalizar a identidade quilombola obedeceria a um processo de aculturação ou de “assimilação étnica”.³³ Desde esta visão, o negro que se converte ao protestantismo passa por um processo de branqueamento, autonegação racial e alienação. Entretanto, neste caso, não se trata somente do posicionamento político de uma representante do movimento negro ante um conflito religioso. Trata-se de uma avaliação do poder público na tarefa de reconstrução de territórios e saberes, cujo resultado sugere um paradoxo: Imbé é um quilombo sem quilombolas. Daí a ofensiva por parte dos agentes que representam a cultura afro-brasileira contra a resistência da “comunidade adventista”.



A saída “afro” moderna

Em um segundo encontro com a Fundação Zumbi, o pastor teria ouvido tudo em silêncio, aceitando as explicações que esclareceram o fato de “as manifestações da cultura negra não ferirem as práticas religiosas dos moradores”. Teria dito que qualquer projeto “bom” para a comunidade seria apoiado pela igreja, “afinal esta comunidade é muito carente, veja as estradas, por exemplo, que estão em péssimas condições”.³⁴

Esta clivagem simbólica abre espaço para a “contra-ofensiva” da fundação em articulação com o poder público representado pela Assessoria Especial de Políticas Públicas de Igualdade Racial. Conforma-se, assim, uma política pública afro-brasileira “catequizadora”, apoiada em

³² Ibid.

³³ Conforme a forma discursiva identificada por Burdick, “Pentecostalismo”, p. 204.

³⁴ Pastor Anderson, entrevista, Conceição do Imbé, 2/07/2007.





práticas clientelísticas que, bem vale salientar, são tradicionalmente utilizadas pelo poder político em Campos dos Goytacazes. A fundação e o poder público ofereciam à comunidade do Imbé serviços, bolsas e infra-estrutura não em troca de votos, mas de uma nova identidade. Para isto, demandava que o Imbé se assumisse como uma “comunidade de origem de descendentes de escravos”. Somente assim, quando os quilombolas “em si” se tornarem “para si”, se tornava possível usufruir dos benefícios dos programas públicos que buscavam compensar os descendentes desta maioria étnica historicamente relegada.

Esta solidariedade entre representantes étnicos e poder público recriava, portanto, aspectos da política clientelística, mas colocava dilemas novos do ponto de vista do resultado da “troca”, já que os moradores se viam ante o dilema de ter que negociar aspectos de sua economia moral em função de potenciais ganhos materiais. Resulta instrutivo, do ponto de vista do desenho de uma política cultural, observar a criatividade com que esta neocomunidade vem tangenciando estas tensões e conflitos. A fundação colocou em ação uma estratégia claramente moderna para tentar superar o impasse entre a ofensiva afro e a resistência pentecostal: separar, no discurso e na prática da política cultural, a cultura afro-brasileira da religiosidade afro-brasileira, realizando, no plano micro, aquilo que os estados nacionais fizeram ao longo dos séculos XIX e XX, separando a igreja do estado.

Avaliando que a principal resistência da comunidade de fiéis era com relação aos cultos afro-brasileiros, mais que com suas expressões culturais, promoveram programas que, de fato, dessacralizam a religiosidade afro-brasileira. Assim, escindindo a cultura em dois, uma secular, pública e cenográfica e outra religiosa, mística e “perigosa”, a neocomunidade de Conceição do Imbé torna-se possível. Dentre estas atividades culturais podemos citar a criação de um Centro de Referência Cultural da comunidade, com o apoio da Petrobras, que prevê apresentações e o ensino do jongo e da capoeira para as novas gerações. A Festa das Crianças foi realizada exatamente com este objetivo, de “vencer os preconceitos da comunidade na geração mais nova”. Nesta festa, os instrutores realizam apresentações e ensinam danças da tradição africana às crianças, contando com a aceitação da maioria dos moradores.





Do ponto de vista de Dona Lúcia, a representante da associação de moradores, o Centro de Referência pode atrair muitos recursos para a comunidade. Contudo, ela diz que muitos moradores não se comprometeram a dançar. Antigamente, porém, os pais de Lúcia e Neinha dançavam jongo ao lado do sobrado, no terreiro. ‘Hoje, lembra Dona Lúcia, os jovens podem ver esta dança de seus antepassados na novela, mostrada como uma tradição dos escravos, mas não acham bom. O povo — conclui — tem preconceito com o jongo, acreditam que o jongo é macumba’.³⁵

Conclusões

Neste artigo, apresentamos alguns percursos acontecidos na comunidade do Imbé, localizada no Norte Fluminense, considerando vários ciclos que envolvem questões identitárias, de organização social e modalidades de conflito. Podendo ser caracterizada como uma comunidade tradicional de *cortadores de cana*, descendentes de escravos das antigas usinas da região, com uma organização social estável e densas redes de parentesco, o Imbé atravessa sucessivos ciclos de transformação. Com a reforma agrária, implementada na região na década de 1970, a comunidade internaliza a nova identidade de *assentados*, expressa externamente por uma política pública que redefine sua organização social e suas redes de solidariedades que passam a se vincular com sindicatos e instituições públicas de fomento agrícola. Entretanto, esta configuração territorial, social e política muda, na década de 1980, quando a comunidade passa a ser reconhecida como *quilombola*.

Neste novo ciclo, que denominamos de *neocomunidade*, agentes externos também mobilizam uma nova identidade prescritiva, mas a resposta endógena é diferente com relação ao ciclo anterior. A neocomunidade do Imbé apresenta um caso de resistência de um grupo social à internalização da identidade quilombola, já que, entre o ciclo de assentamentos e o quilombola, muitos moradores ingressaram em igrejas evangélicas, mantendo posturas de oposição quanto ao reconhecimento e à valorização de cultos e tradições afro-brasileiras. Isto gerou, por

³⁵ Dona Lúcia, entrevista, Conceição do Imbé, 12/08/2007.





sua vez, tensões com a Fundação Zumbi dos Palmares, representante do poder público na implementação de ações em comunidades quilombolas a nível local. A neocomunidade de Conceição do Imbé começa a se gestar neste contexto, já que os programas de assistência social, promovidos pela fundação, seriam implantados tendo como precondição a reconstrução de saberes e práticas da cultura afro-brasileira. A fundação e o poder público ofereciam à comunidade do Imbé serviços, bolsas e infra-estrutura não em troca de votos, mas em troca de uma nova identidade. Demandava-se do Imbé assumir-se como uma comunidade de origem de descendentes de escravos.

O que chamamos de “saída afro-moderna” foi colocar em ação uma estratégia claramente moderna para vencer a resistência da tradição pentecostal. Avaliando que a principal resistência da comunidade de fiéis era com relação aos cultos afro-brasileiros e não, necessariamente, com suas expressões culturais, promoveram uma corte no universo afro-brasileiro entre a cultura afro e a religiosidade afro que ficou no ocultamento. Portanto, a estratégia para tentar superar o impasse entre a ofensiva afro e a resistência pentecostal foi a dessacralização.

Este tipo de tensões entre agentes externos e práticas e representações comunitárias sugere, por um lado, que as neocomunidades apresentam particularidades do ponto de vista da convivência de universos culturais de ação social, colocando em pauta os próprios conceitos de tradicional e moderno em cada caso. Portanto, indica que as neocomunidades deveriam ser discutidas no âmbito de políticas culturais específicas e menos “espontaneístas”. Efeitos culturais a nível nacional certamente podem emergir destes territórios locais, onde ações de reconstrução de saberes e territórios vêm sendo deixadas ao arbítrio do turismo local e de ONGs, às vezes pouco preocupadas com as consequências de suas ações. Daí a importância de se pensar uma gestão compartilhada para as neocomunidades que inclua os “guardiões da cultura local”, instituições públicas de gestão do patrimônio, autoridades locais e universidades.³⁶

³⁶ A expressão “guardiões da cultura local” é utilizada por Anthony Giddens para se referir àquelas pessoas dentro de uma comunidade que se preocupam em manter e transmitir as heranças culturais: Anthony Giddens, “A vida em uma sociedade pós-tradicional”, p. 60.





Por outro lado, as neocomunidades também levam a questionar perspectivas de análises *naturalísticas* sobre as identidades sociais. Pesquisas e estudos sobre identidades quilombolas tenderam a privilegiar a visão de que tais comunidades fatalmente acabariam realizando uma “viagem de volta às origens”, após um trabalho de rememoração orientado por antropólogos, assumindo definitivamente “para si” uma identidade que tinha estado reprimida historicamente. Entretanto, a neocomunidade do Imbé mostra que podem existir resistências à internalização de uma identidade, neste caso, pela preexistência de uma outra identidade religiosa anti-sincrética. Portanto, mais que um “retorno”, trata-se de uma construção de uma fronteira simbólica, entendida como um processo de seleção de símbolos no qual não pode ser desconsiderada a dimensão estratégica, em que são “pesados” os ganhos e as perdas de incorporar uma “nova” inscrição simbólica. Entretanto, não podemos concluir que a comunidade permanece em sua continuidade, porque compartilha um mesmo repertório de símbolos. Permanece, a nosso ver, porque toda comunidade é, também, como dizia Tonnies, uma comunidade de sentimentos, capaz de suportar em seu convívio o amor-ódio.³⁷ O desafio desta neocomunidade é como reconstruir símbolos quilombolas sem deconstruir esta comunidade de sentimentos.



³⁷ Ferdinand Tonnies, “Comunidade e Sociedade”, in Orlando de Miranda (org.), *Para ler Ferdinand Tonnies* (São Paulo, EDUSP, 1995).



Resumo

Este artigo apresenta os resultados de uma pesquisa realizada na comunidade de Conceição do Imbé, localizada no município de Campos Goytacazes, Rio de Janeiro. Na década de 1980, esta comunidade foi uma das primeiras da região a ser reconhecida pelo poder público como quilombola, embora os moradores não se identificassem como uma comunidade de origem de descendentes de escravos. Inicia-se, assim, um processo de reconstrução identitária, estimulado por agências públicas e não isento de conflitos, já que, durante a década anterior, a comunidade se tinha convertido a igrejas evangélicas que denegavam símbolos e cultos afro-brasileiros. Analisamos a situação singular desta “neocomunidade”, em que existe um conflito étnico latente entre uma identidade religiosa e uma ação pública afirmativa.

Palavras-chaves: Quilombolas – Neopentecostalismo – Cultos Afro-Brasileiros – Neocomunidades

The Paths of a Quilombola Neocomunity: Between Afro “Modernity” and Pentecostal “Tradition”

Abstract

This article presents the results of a research made in the community of Conceição do Imbé, in the region of Campos dos Goytacazes, Rio de Janeiro. During the 1980s this community was one of the first to be recognized as quilombola by public powers, although its members did not accept their identification as a community of slave descendants. Therefore, a process of reconstruction of identity – promoted by public agencies and not exempt of conflicts – began, since during the previous decade the community had converted to evangelical churches that denied the Afro-Brazilian symbols and culture. The text analyzes the situation of this specific “neocomunity” and its latent ethnic conflict between a religious identity and an affirmative public action.

Keywords: Quilombolas – Neopentecostalism – Afro-Brazilian Religions – Neocomunities.

