



Movimento

ISSN: 0104-754X

stigger@adufrgs.ufrgs.br

Escola de Educação Física

Brasil

Maroun, Kalyla

A construção de uma identidade quilombola a partir da prática corporal/cultural do jongo

Movimento, vol. 20, núm. 1, enero-marzo, 2014, pp. 13-31

Escola de Educação Física

Rio Grande do Sul, Brasil

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=115329361002>

- ▶ [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

A construção de uma identidade quilombola a partir da prática corporal/cultural do jongo

*Kalyla Maroun**

Resumo: Este trabalho objetiva descrever o processo de construção de uma identidade quilombola a partir da prática corporal/cultural do jongo. Para tanto, realizamos uma pesquisa qualitativa em uma comunidade remanescente de quilombo situada no município de Angra dos Reis, no estado do Rio de Janeiro: Santa Rita do Bracuí. Os dados empíricos acumulados ao longo de dois anos de trabalho (2010 e 2011) compõem um vasto material que aliou etnografias de rodas de jongo a entrevistas em profundidade realizadas com personagens privilegiados. É em torno da prática do corporal/cultural jongo que a comunidade vem construindo e reafirmando sua identidade quilombola.

Palavras-chave: jongo. identidade quilombola. comunidade quilombola.

1 INTRODUÇÃO

Atualmente, podemos assistir, entre algumas comunidades remanescentes de quilombo do estado do Rio de Janeiro, um processo de construção e reafirmação identitária por meio do jongo, que começa a se intensificar muito recentemente. Comunidades que já não o dançavam, ou mesmo que nunca o dançaram, passam a ressignificá-lo como modo de aderirem e fortalecerem o movimento quilombola estadual. Destacamos que a principal ressignificação do jongo nesse contexto se volta para a entrada das crianças e dos jovens nas rodas, o que era proibido no passado em função do caráter mágico vinculado a ele. Logo, o presente artigo tem como objetivo descrever o processo de construção de uma identidade quilombola, a partir da ressignificação da prática corporal/cultural do jongo, objeto

*Professora, Faculdade de Educação Física e Desportos, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, MG, Brasil. E-mail: kalylamaroun@gmail.com

este sobre o qual discorreremos mais adiante. Para tanto, realizamos uma pesquisa de cunho qualitativo em uma comunidade remanescente de quilombo situada no município de Angra dos Reis, no estado do Rio de Janeiro, intitulada Santa Rita do Bracuí.

A escolha por tal campo empírico se justifica à medida que a prática do jongo foi um elemento fortemente apropriado pela comunidade no processo de autoatribuição enquanto quilombola (BRAGATTO, 1999). Segundo Mattos et al. (2009), comunidades que têm o jongo como patrimônio cultural reafirmam sua trajetória histórica e sua autenticidade étnica, ganhando visibilidade política e novas perspectivas de sobrevivência coletivas. Em Santa Rita do Bracuí, apesar de um longo processo de adormecimento do jongo ao longo do século XX - principalmente em função do preconceito que o relacionava à "macumba" e ao desinteresse da juventude que estava imersa num contexto de crescimento e modernização de Angra dos Reis - hoje ele ocupa um lugar central na vida de jovens lideranças políticas, transformando-se num instrumento de permanência na luta pelo território e por reconhecimento externo.

O termo identidade quilombola é utilizado aqui com respaldo no conceito de identidade étnica descrito por Barth (2000), que remete às fronteiras sociais, isto é, ao contraste cultural que se dá entre um determinado grupo étnico e "outro" ou "outros". Assim, o autor comprehende a cultura e, consequentemente, as práticas corporais/ culturais, como resultado da organização de um grupo, e não como algo pré-concebido. Sendo assim, podemos dizer que a tradição do jongo passa a ser ressignificada em algumas comunidades quilombolas da região Sul Fluminense, a exemplo do que ocorreu em Santa Rita do Bracuí, com o objetivo destas reafirmarem seus pertencimentos étnicos e culturais, o que ocorre por meio da diferença expressa por um saber-fazer que os distingue e os legitima.

A pesquisa de campo foi pautado na interface da antropologia com a educação física. A partir de conceitos advindos da antropologia, como identidade étnica e alteridade, olhamos cuidadosamente para o tema da construção identitária quilombola por meio de uma prática corporal/cultural afro-brasileira, que integra percussão de tambores,

dança coletiva e canto. É nesse sentido que a antropologia - e o seu método de observação participante, denominado etnografia - vem trazendo novas perspectivas de estudos, à medida que embasa a descrição dos sujeitos, tais quais os fenômenos sociais e culturais a eles relacionados.

O fazer etnográfico diz respeito à descrição, observação e trabalho de imersão em campo. É uma opção teórico-metodológica que supre perguntas e/ou problemas provenientes da teoria antropológica que, em nosso caso, articulam-se com o campo já consolidado de pesquisas na educação física, cujo foco são as relações entre corpo e cultura. Como nos lembra Geertz (1989), na antropologia o que os pesquisadores fazem é a prática da etnografia, isto é, selecionam informantes, transcrevem textos, levantam genealogias, mapeiam campos, mantém um diário, e assim por diante, sem, contudo, fazerem uma descrição de regras. Pelo contrário, o sentido da etnografia para o autor é alcançar o conjunto de símbolos que determinam as ações por meio de uma descrição densa. Assim, a etnografia seria uma ferramenta de busca de dados da realidade relativos à cultura, sendo a antropologia, a ciência que a interpreta.

Foi seguindo a linha proposta por Geertz (1989) que acumulamos um rico material em nossos sete trabalhos de campo em Santa Rita do Bracuí, entre os anos de 2010 e 2011, por meio dos seguintes instrumentos: etnografias de rodas de jongo, que nos trouxeram indícios importantes tanto acerca dos processos de ressignificação vinculados à sua prática, bem como sobre o papel social que ele assume no interior da comunidade; e três entrevistas em profundidade¹ (uma delas com a jongueira mais velha da comunidade; e as restantes com duas jovens lideranças políticas da comunidade, ambas participantes do jongo desde o início do seu processo de reavivamento e consolidação, que teve como marco o ano de 2005²).

¹No caso das entrevistas em profundidade, trabalhamos com a abordagem da história oral, compreendendo-a como fonte de pesquisa na qual a memória ocupa lugar central (ALBERTI, 2005). A partir do trabalho com a memória, por meio da história oral de personagens centrais, foi possível compreendermos as formas pelas quais o passado se relaciona com o presente.

²Neste ano a comunidade foi contemplada com um projeto de educação não formal vinculado ao ensino de jongo para crianças e jovens quilombolas intitulado "Pelos Caminhos do Jongo".

2 APRESENTANDO O CAMPO EMPÍRICO

Antes de apresentarmos algumas especificações da comunidade quilombola pesquisada, faz-se necessário inserirmos brevemente o leitor na gênese do conceito de quilombo para que, então, seja possível a compreensão de seu significado contemporâneo, principalmente no tocante ao plano normativo de reconhecimento de suas demandas territoriais, reconhecidas e legitimadas pelo Estado brasileiro. .

O termo quilombo vem sendo submetido a constantes processos de ressemantizações desde o seu primeiro emprego, no período colonial, tendo sido acompanhado de diferentes significados e respondendo a questões políticas diversificadas. Interessa-nos aqui apresentar as ressemantizações que se façam necessárias para a compreensão do que seria o conceito contemporâneo de quilombo³, isto é, de comunidade remanescente de quilombo ou comunidade quilombola. Destacamos inicialmente que tal termo não possui mais relação com o conceito clássico de quilombo vinculado ao campo da historiografia, datado do período colonial (ainda propagada até bem pouco tempo) como conjunto de escravos fugidos, mas com comunidades descendentes de escravos que possuem um tipo organizacional específico, com sua territorialidade caracterizada por um uso comum, ocupando o espaço com base em laços de parentesco, assentados em relações de solidariedade e reciprocidade (ARRUTI; FIGUEREDO, 2005). Cabe ressaltarmos que esta última definição teve como embasamento duas ressemantizações diferenciadas que, no entanto, complementam-se.

A primeira delas teve como marco o Artigo 68⁴ do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias - ADCT - da Constituição Federal de 1988. Tal artigo viria com o intuito de reparar os prejuízos trazidos pelo processo de escravidão e por uma abolição que não foi acompanhada de nenhuma forma de compensação, como acesso à

³Para maiores informações sobre os processos de ressemantização do termo quilombo, desde o período colonial até os dias atuais, ver ARRUTI, 2008.

⁴"Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos".

terra. Entretanto, a falta de uma explicitação dos critérios que definiriam esses sujeitos abriria espaço para interpretações que dificultariam, não apenas a denominação de comunidades quilombolas, mas também o próprio processo de titulação de seus territórios (ARRUTI, 2008). Retomando um argumento do autor, a genealogia para o Artigo 68 aponta para, de um lado, a luta contra o preconceito racial e, de outro, a luta pela implementação de uma ampla reforma agrária. É justamente esta genealogia que vai subsidiar a segunda ressemantização do conceito contemporâneo de quilombo.

Esta da qual falamos, posterior à Constituição, remete àquela proposta pela Associação Brasileira de Antropologia (ABA), que foi resultado de uma sequência de ressemantizações que vinham sendo operadas, tanto no meio acadêmico, como no campo dos movimentos sociais. Diferente da conceituação até então apresentada pela Constituição Federal, a ABA avança nos critérios de definição: os quilombos seriam grupos que desenvolveram práticas de resistência na manutenção e reprodução de seus modos de vida característicos num determinado lugar. O documento ressalta que "não se trata de grupos isolados ou populações homogêneas" (ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 1994, p. 81). Nesse sentido, eles constituiriam grupos étnicos, isto é, "um tipo organizacional que confere pertencimento através de normas e meios empregados para indicar afiliação ou exclusão" (ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 1994, p. 82).

Santa Rita do Bracuí é o nome de uma comunidade remanescente de quilombo, situada na região Sul Fluminense, no município de Angra dos Reis, tendo sido certificada como quilombola pela Fundação Cultural Palmares⁵ (FCP) em 1999. Para tanto, como etapa concomitante e/ou posterior à certificação, foi realizado o laudo antropológico (BRAGATTO, 1999). Este demonstrou o histórico de

⁵Vale lembrar que a Fundação Cultural Palmares (FCP) foi criada em 1988. A certificação dada pela FCP é a primeira etapa para o processo de titulação de territórios quilombolas. Para a emissão desta, as comunidades interessadas devem apresentar a ata da assembleia da associação de moradores, aprovando o seu reconhecimento e autoatribuição enquanto quilombola. Além disso, a FCP pede um relato sintético sobre a trajetória comum do grupo, isto é, a história da formação da comunidade.

ocupação da terra a partir da permanência dos escravos na extinta fazenda Santa Rita, após a morte do fazendeiro Comendador José de Souza Breves, em 1889, em posses familiares, com uma área de uso comum, onde ficavam equipamentos, tais como o engenho de cana, e a engenhoca. No entanto, o reconhecimento da comunidade enquanto remanescente de quilombo, fato este que poderia representar a regularização e o título das terras em nome da associação de moradores, até o momento, não resultou na conclusão exitosa do processo.

Não há um consenso sobre dados quantitativos a respeito dessa população. Nem mesmo o laudo e/ou o relatório antropológico (BRAGATTO, 1999; MATTOS *et al.*, 2009), sobre os quais nos debruçamos, fornecem informações sobre o número de famílias que atualmente ocupam a área, tampouco sobre o tamanho do território, uma vez que muitas terras foram perdidas devido a conflitos fundiários que vem assolando a comunidade. Tem-se a informação de que muitas famílias foram pressionadas a abandonar ou vender suas terras, recebendo pequenas indenizações. Outras optaram por vendê-las por conta própria, por vezes informalmente e sem a legalidade própria que a ação de compra e venda sugere.

Uma das lideranças locais afirma que o número de famílias do quilombo de Santa Rita do Bracuí gira em torno de 380, número este que foi contabilizado por um censo realizado pelos próprios moradores. Entretanto, essa informação é repassada com a ressalva de que tal número pode ser ainda superior, já que algumas famílias, apesar de não morarem mais no quilombo, têm também direito à terra. Logo, essa imprecisão quanto aos que não mais estão no território pode ter gerado um valor subestimado durante a pesquisa por eles realizada.

Destacamos que a associação de moradores da comunidade é composta, em sua grande maioria, pela juventude quilombola que vem se dedicando com grande empenho à luta pelo território, já iniciada há décadas por seus familiares e antepassados. Sua massiva representação na associação, assim como seu interesse, cada vez maior, em trazer a comunidade toda para as discussões que são colocadas em torno de seus direitos constitucionais, são pontos que

exemplificam o protagonismo dessa juventude. Mas, foi por meio da prática do jongo que todo esse processo de luta começa a fazer sentido para os jovens de Santa Rita do Bracuí.

3 APRESENTANDO O OBJETO ANALÍTICO: NOTAS SOBRE O JONGO E SEU APORTE HISTÓRICO

Apesar de sua crescente proliferação e de seu registro como patrimônio cultural imaterial⁶ do Brasil pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) em 2005, o jongo ainda não é facilmente conhecido e/ou reconhecido pela sociedade como um todo. Muito reconhecido em espaços de sociabilidade específicos, tais como nas próprias comunidades jongueiras, ou nas apresentações de grupos de jongo que vem se formando numa escala cada vez maior no contexto urbano da cidade do Rio de Janeiro, pouco se sabe, no senso comum, sobre os significados atribuídos à sua prática. Desse modo, podemos dizer que as pesquisas acadêmicas que vem se debruçando sobre o tema tornam-se, além de inovadoras - principalmente pelo pouco e disperso conhecimento acumulado até então - relevantes, uma vez que retratam uma prática cultural afro-brasileira que vem sendo apropriada pelo movimento quilombola da região Sul Fluminense, dentre outros fatores, na reafirmação de sua identidade e na luta por seu território.

Num primeiro plano, cabe destacarmos que o reconhecimento do jongo enquanto patrimônio cultural imaterial pelo IPHAN foi resultado de uma pesquisa, iniciada em 2001, por especialistas e antropólogos do Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular (CNFCP). O jongo tornar-se-ia, então, a primeira manifestação reconhecida de canto, dança e percussão de comunidades do Sudeste de origem afro-brasileira. Mattos e Abreu (2007, p. 70) citam algumas justificativas para a candidatura do jongo:

⁶Celebrações, manifestações musicais, artísticas e religiosas, tal como o jongo, transmitidas de geração a geração e recriadas pelas comunidades e grupos em função de seu ambiente, de sua interação com a natureza e de sua história, passaram a ocupar candidaturas de bens imateriais a partir do Decreto nº 3.551 de 4 de agosto de 2000, que criou o Programa Nacional de Patrimônio Imaterial, no âmbito do Ministério da Cultura.

[...] destacou-se a sua representatividade na tão propalada tese da "multifacetada identidade cultura brasileira", conforme termo dos próprios documentos produzidos pela pesquisa do Iphan. Também foram valorizados o seu papel de representante da resistência afro-brasileira, na região Sudeste, assim como o seu caráter de referência cultural, como remanescentes do legado dos povos africanos de língua bantu escravizados no Brasil.

Chamado também de caxambu ou tambu, o jongo é uma prática que integra canto, dança circular e percussão de tambores. Foi trazido para o Brasil por africanos do grupo etnolíngüístico banto, chegados à costa do Sudeste na primeira metade do século XIX, oriundos dos países, cujos nomes hoje atendem por Angola e Moçambique (MATTOS; ABREU, 2010), consolidando-se nas senzalas do sudeste brasileiro. Ele faz parte de um conjunto de danças de origem afro-brasileira que possui alguns elementos comuns, dentre os quais se destacam: o uso de tambores⁷; um estilo vocal composto por frases curtas cantadas por um solista e repetidas pelos outros participantes; e a presença da umbigada, que é um passo de dança cujos dançarinos encostam o ventre (PACHECO, 2007). Slenes (2007), ao buscar as relações de parentesco do jongo com práticas culturais da África, destaca que a dança de casais ao centro da roda foi descrita por viajantes no interior de Luanda e sudoeste de Angola, no século XIX. Ainda segundo o autor, o canto e os versos com interação de solistas com o coro, no qual aqueles chamam e este responde, nos momentos de trabalho ou diversão, representavam um traço típico das canções observadas na região do antigo reino do Congo - norte da atual Angola - no mesmo período citado. É justamente a partir da historiografia sobre o tráfico de africanos chegados à região Sudeste do Brasil que fica evidenciada a origem do jongo e suas funções sociais nas fazendas das antigas senzalas.

⁷Os tipos e o número de instrumentos e o modo de combiná-los variam de grupo para grupo. Em geral, são utilizados tambores e puítas (um ancestral da cuíca) de tamanhos e tipos diversos, sendo utilizados geralmente dois tambores (tambu ou caxambu - tambor maior; e o candomgueiro - tambor menor).

No período da escravidão, o jongo foi uma forma de comunicação dos negros, que, por meio dos pontos enigmáticos ou cifrados (metáforas que apenas eles compreendiam), expressavam uma poética e complexa forma de resistência, um espaço para exercitarem sua sociabilidade em meio à situação de cativeiro (PEREZ, 2005). Para exemplificar, tais pontos podem ser considerados análogos ao que concebemos por provérbios e tratam metaforicamente da vida da comunidade, além de serem utilizados para resolver pendências, assim como ocorre em alguns grupos étnicos da África. Para Passos (2004), como o jongo teve, desde as senzalas, a função de socialização dos indivíduos proibidos de se expressar e vigiados, estes criaram maneiras de dizer, por meio de metáforas, aquilo que só eles poderiam entender.

Mas se atualmente o jongo é considerado um patrimônio cultural imaterial, no século XIX, "autoridades governamentais e viajantes estrangeiros costumavam considerar os batuques dos escravos do Sudeste como danças bárbaras, com música selvagem e rude, marcadas por maneira selvagens e grotescas" (MATTOS; ABREU, 2007, p. 99). Desse modo, pesquisadores estrangeiros, ao passarem pela região Sudeste do Brasil, no século XIX, viram jongos e caxambus, ainda que não estivessem preocupados com as manifestações de origem africana e não tenham lhes atribuído esse nome. Segundo a pesquisa historiográfica das autoras citadas anteriormente, "batuque" foi o termo genérico que a maioria deles utilizou para qualquer reunião de "pretos", inclusive para o jongo.

Para Mattos e Abreu (2007) só entre os anos de 1960 e 1970 é que folcloristas, sociólogos e antropólogos intensificam o interesse pelo jongo. Podemos destacar o trabalho de Carneiro (1974) realizado nesse período, que descreve o jongo e o caxambu como práticas diferenciadas uma da outra. Enquanto o jongo aparece descrito de forma detalhada, no tocante às coreografias encontradas, o caxambu é apresentado apenas como ligado ao jongo, principalmente no quesito coreografia. Além disso, o caxambu aparece como uma dança que tem como referência única a utilização do tambor chamado "cachambus". Ressaltamos que, para a maioria dos estudiosos, o

jongo estaria prestes a desaparecer, concomitantemente aos velhos jongueiros que ainda o praticavam, uma vez que, até então, as crianças e os jovens eram proibidos de participar das rodas, o que era uma forma de protegê-los dos feitiços eminentes desta prática cultural que apenas os mais experientes, os "cumbas", (mestres que detinham os saberes mágicos e feitiços do jongo) dominavam.

Já na década de 1980 novas pesquisas abordaram a presença do jongo nas favelas cariocas e seu papel na origem do samba (MATTOS; ABREU, 2007), concluindo que, ao contrário das premissas iniciais, o jongo não desaparecera totalmente, o que sugere novos processos de ressignificação vinculados à sua prática. Se, por um lado, pesquisas apontam para a presença do jongo nas favelas cariocas na década de 1980, por outro, pouco se tem de referencial teórico da época sobre o jongo nas comunidades que concebemos hoje como quilombolas. Com o processo de ressemantização do termo quilombo, algumas comunidades negras rurais e urbanas passam a se autodenominar como quilombolas. Nesse sentido, alguns laudos antropológicos de identificação de comunidades quilombolas do Rio de Janeiro, como o da comunidade de Santa Rita do Bracuí (BRAGATTO, 1999), sinalizam a prática do jongo como um forte caráter de autoidentificação enquanto descendentes de escravos e, consequentemente, remanescentes de quilombos.

A partir do exposto, cumpre destacarmos que o jongo que podemos assistir hoje é bem diferente daquele presente na memória dos velhos jongueiros ainda vivos, ou no discurso produzido em torno do caráter mágico-religioso do jongo de outrora. Os pontos enigmáticos proferidos pelos "cumbas" parecem ter sido abolidos na maioria das comunidades, o que aponta para um afastamento de sua origem mágico-religiosa. Em função disso, crianças e jovens são chamados a aprender o jongo como uma forma de afirmarem pertencimentos culturais e identitários, o que não acontecia no passado.

Apesar de não haver regras específicas para a realização das rodas de jongo, as festas de santos padroeiros, de nossa Senhora do Rosário ou de Santa Rita, as de algumas divindades afro-brasileiras

- como os pretos velhos - as comemorações da abolição e do dia da Consciência negra, bem como os aniversários de pessoas importantes das comunidades que possuem a tradição do jongo, são ocasiões que mobilizam os jongueiros para cantar e dançar. Além disso, é comum uma comunidade jongueira convidar jongueiros de comunidades vizinhas para participarem das rodas de jongo de sua festa. Mas, como nos lembra a jongueira mais velha de Santa Rita do Bracuí: "antigamente não tinha hora, nem dia para acontecer, dava vontade e a gente fazia" (maio de 2011). Desse modo, a prática do jongo vem sendo ressignificada e recriada por parte das comunidades jongueiras, e a principal razão parece ser a mudança das funções sociais atribuídas a ele.

4 A CONSTRUÇÃO IDENTITÁRIA POR MEIO DA PRÁTICA CORPORAL/CULTURAL DO JONGO

Entendemos que é no uso social que se faz do corpo biológico, que podem ser observados elementos culturais, identitários e/ou étnicos de determinada comunidade, tribo ou grupo. O corpo na sua relação com os elementos do cotidiano expressa costumes, em certa medida, específicos do grupo ao qual pertence, mostrando-nos, pelas suas expressões e técnicas corporais, que cada um deles possui hábitos que lhes são particulares (MAUSS, 1974). Trazemos aqui algumas pesquisas na área da educação física que vem descrevendo relações entre práticas corporais e a formação identitária no contexto quilombola.

Alvarez *et al.* (2011) afirmam que as danças podem representar um espaço privilegiado de expressão da memória e da identidade. Na região quilombola de kalunga, no estado de Goiás, a dança chamada "sussa", própria da tradição cultural, apresenta-se como um forte índice de identidade do grupo.

Silva e Falcão (2011) apresentam uma coletânea de artigos que versa sobre o diagnóstico das relações entre práticas corporais e formação identitária em cinco comunidades quilombolas do estado de Goiás. Foram analisadas suas manifestações tradicionais, jogos,

brincadeiras, festejos e danças, sem perder de vista as estruturas sociais, políticas e econômicas que, em maior ou menor grau, constituem suas vidas. A partir da descrição destas práticas, os pesquisadores abordam questões identitárias dos grupos pesquisados sem, contudo, entrar no mérito da autenticidade, atendo-se, principalmente, às funções sociais que elas ocupam na coletividade e em sua relação étnica.

Lara *et al.* (2009) analisaram práticas corporais/culturais (mais especificamente ligadas ao esporte e lazer) na comunidade quilombola Paiol de Telha (reconhecida como quilombola desde 1988), abordando os sentidos da criação de uma companhia de música e dança chamada "Kundun Balê". Os autores explicam que a criação da companhia veio justamente para preencher uma lacuna na questão da suposta ausência da cultura negra na comunidade. Nesse sentido, eles promovem oficinas e realizam espetáculos que mesclam elementos musicais, teatrais e coreográficos com representações de rituais afro-brasileiros, recriando, assim, uma tradição do grupo, contribuindo, consequentemente, para o fortalecimento da identidade étnica.

Segundo Alvarez *et al.* (2011), os estudos sobre quilombolas desenvolvidos no Brasil vêm enfatizando a questão da identidade, baseado em limites étnicos entre as comunidades e a população local. Para tecer considerações sobre essas fronteiras sociais que determinam quem é ou não um grupo étnico (BARTH, 2000), tais estudos tiveram ênfase nas relações territoriais e foram fundamentalmente importantes para as demandas de reconhecimento, transformando-se num insumo, por exemplo, nos processos de titulação de terras quilombolas.

Partindo do princípio de que a memória⁸ é a principal responsável por instituir uma referência histórica comum sobre a origem e a formação de grupos étnicos, discurso este imprescindível, no caso dos quilombolas, ao longo processo de regularização fundiária - principalmente nas fases iniciais de reconhecimento e certificação -

⁸Conceito utilizado na vertente antropológica proposto por Halbwachs (1990) no campo da memória coletiva.

tomamos como foco os suportes materiais para sua transmissão e compartilhamento. Para responder a esta questão, remetemo-nos ao exercício feito por Peter Burke (1992), que pretendeu sistematizar alguns possíveis suportes de transmissão da memória. O autor aponta cinco formas de transmissão da memória. São elas: tradições orais; memórias escritas; memórias das imagens; o espaço (físico ou imaginário); as ações sociais e repetitivas (referente aos rituais, cerimônias e técnicas corporais). Podemos dizer que o espaço físico e/ou imaginário vem sendo o mais comumente suporte utilizado para a emergência e transmissão da memória entre grupos étnicos e, portanto, para a construção e reafirmação identitária. Arruti (2006, p. 242) faz uma narrativa densa sobre a ocupação do território de Mocambo, comunidade quilombola por ele pesquisada no nordeste brasileiro, demonstrando que, antes de uma memória histórica de formação do grupo, é uma memória territorial que os mocambos trazem, já que "para falar do seu passado temos que visitar todos os topos que marcam a passagem do tempo e registram a existência de personagens importantes". Ainda segundo o autor, a relação privilegiada entre memória e território definiu uma interpretação sobre a origem histórica do Mocambo.

Se, por um lado, já existe uma linha mais consolidada de estudos sobre comunidades quilombolas com ênfase nos processos de transmissão da memória por meio do espaço físico, por outro, o conjunto de trabalhos citados anteriormente vem trazendo uma nova plataforma de análise, que aponta para o papel das práticas corporais/ culturais no contexto de transmissão de memória e de construção identitária entre quilombolas.

No caso da comunidade de Santa Rita do Bracuí, interessam-nos focar no suporte de transmissão da memória referente às ações sociais e repetitivas (BURKE, 1992). Isso se justifica pelo fato de o jongo ser um ritual de transmissão da memória entre os quilombolas, uma vez que compreende um conjunto tradicional e eficaz de técnicas corporais (MAUSS, 1974), que vêm sendo transmitido mediante constantes processos de ressignificação desde o período da escravidão. Logo, a relação privilegiada entre memória e corpo, possibilita-nos refletir sobre a ancestralidade do grupo, bem como

sobre a história de sua formação a partir de uma remissão ao passado africano.

Desse modo, a autoidentificação como quilombola na comunidade pesquisada está diretamente relacionada a um processo de reconhecimento positivo de sua identidade enquanto e à reafirmação de suas práticas culturais, a exemplo do jongo. Para retratar o exposto, lançamos mão da fala do atual coordenador geral da associação de moradores do quilombo, que também participa das rodas de jongo desde o início de seu reavivamento, em 2005. Ao ser perguntado numa entrevista realizada em abril de 2011, em sua própria casa, qual o sentido que atribuía ao jongo, ele nos diz que:

Pra falar de jongo eu tenho que falar o que significa comunidade quilombola pra mim. A comunidade quilombola pra mim, na minha cabeça, quando os nossos antepassados foram sequestrados, eles sabiam que não voltariam pra lá. Então, eles deixaram pra nós essa herança, esse território, deixaram um pedacinho daquela África pra nós... Esse aprendizado, essa cultura, esse modo de pensar que a gente tem no quilombo. E o jongo está incluso nisso. Pra mim o jongo é o território, pra mim o jongo é saudar os antepassados. Pra mim o jongo é agradecer a esses antepassados por eu ter uma raiz, por eu ter uma memória. O jongo é um bem maior, uma preciosidade que foi deixada pra nós pra gente tá sempre lembrando daqueles que se foram, daqueles que estão, e dos que estão por vir, pra que a luta nunca morra, pra nunca esquecermos quem fomos e quem nós vamos ser.

A prática do jongo, portanto, além de auxiliá-los na construção de uma memória coletiva do grupo a respeito de sua ancestralidade, por meio da ressignificação e perpetuação dos saberes tradicionais que o envolvem, vem assegurando um caminho de visibilidade política até então não alcançada por outros meios. Mesmo que ainda possamos assistir às folias de reis e aos bailes de calangos, é em torno do jongo que Bracuí vem reafirmando seu pertencimento étnico e estabelecendo fronteiras culturais entre "eles" e os "outros" (BARTH, 2000).

Para retratar o exposto até aqui lançamos mão de um dado etnográfico. Na festa em homenagem à padroeira Santa Rita, realizada na própria comunidade, em maio de 2011, assistimos tanto a folia de reis, como à roda de jongo. Enquanto aquela era formada por um seletivo grupo de pessoas de idade mais avançada, esta contou com a presença majoritária de crianças e jovens que, desde o início da festa, mostravam-se muito animados para o momento do jongo. Na folia de reis, além de poucas pessoas da própria comunidade terem participado, os externos (não quilombolas), que foram prestigiar o evento, também não se motivaram tanto em observá-la. Por outro lado, no jongo, além da participação massiva das crianças e jovens quilombolas, que formaram uma grande roda destacada pelas saias de chita, o ânimo e a curiosidade de todos os presentes foram visivelmente alavancados. Como nos lembra uma das jovens lideranças políticas de Santa Rita do Bracuí (novembro de 2010), que também participa do jongo desde o ano de 2005: "o jongo ele é presente dentro da comunidade. Algumas pessoas podem até não saber dançar jongo, mas eles sabem o que é o jongo". Alguns externos chegaram a entrar na roda para dançar a convite dos próprios jongueiros. Outros, que preferiram não se arriscar, permaneceram fortalecendo o coro, respondendo ao solista que lançava os pontos e batendo palmas.

As ideias aqui apresentadas apontam para a relevância da análise minuciosa das práticas corporais/culturais no contexto dos estudos de grupos étnicos, uma vez que estas trazem novos subsídios para a reflexão sobre seus saberes, isto é, sobre a identidade de comunidades que não privilegiam exclusivamente a transmissão da memória pelo viés da oralidade, de imagens ou do espaço físico ou imaginário em si, mas que enfatizam esta transmissão por meio de técnicas corporais eficazes expressas por ações sociais e repetitivas vinculados aos rituais e às manifestações e práticas corporais/culturais

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Podemos dizer que, no caso das comunidades quilombolas, torna-se relevante reconhecer o quê - ou quais - práticas e manifestações corporais/culturais vêm sendo ressignificadas para atender ao processo de reafirmação da condição que possuem enquanto grupos étnicos. Aí está o desafio do pesquisador que pretende trabalhar com a temática da construção da identidade étnica de tais grupos. O analista deverá estar atento aos sinais que vem sendo construídos na correlação de forças que definirá que identidade quilombola é essa e quais as formas de acesso a ela. No caso de Santa Rita de Bracuí é no jongo que os quilombolas vêm encontrando suporte para o processo de construção identitária e de reconhecimento e visibilidade política.

Em outro prisma, para além da relação que se estabelece entre uma prática corporal/cultural e a construção de uma identidade quilombola, não podemos desconsiderar a relevância que o jongo poderia vir a assumir em larga escala no contexto educacional, principalmente no que contempla a Lei Federal nº 10.639/03⁹, que torna obrigatório o ensino da história e da cultura afro-brasileiro na Educação Básica.

⁹Artigo 26: Nos estabelecimentos de ensino fundamental e médio, oficiais e particulares, torna-se obrigatório o ensino sobre História e Cultura Afro-Brasileira.

§ 1º O conteúdo programático a que se refere o caput deste artigo incluirá o estudo da História da África e dos Africanos, a luta dos negros no Brasil, a cultura negra brasileira e o negro na formação da sociedade nacional, resgatando a contribuição do povo negro nas áreas social, econômica e política pertinentes à História do Brasil. § 2º Os conteúdos referentes à História e Cultura Afro-Brasileira serão ministrados no âmbito de todo o currículo escolar, em especial nas áreas de Educação Artística e de Literatura e História Brasileiras.

The construction of a quilombola identity from body/cultural practice of jongo

Abstract: This paper aims to describe the construction process a quilombola identity from the. Therefore, we conducted a qualitative study in a quilombola community located in Angra dos Reis city, state of Rio de Janeiro: Santa Rita do Bracuí. Empirical evidences accumulated over two years of fieldwork (2010 and 2011) composed an extensive material that combined ethnography of wheel jongo with in-depth interviews. It is around the practice of jongo that the community has been construction and reaffirmation their quilombola identity.

Keywords: jongo. quilombola identity. quilombola community.

La construcción de una identidad quilombola a través de la práctica corporal/cultural del jongo

Resumen: Este trabajo tiene como objetivo describir el proceso de construcción de una identidad quilombola a través de la práctica corporal/cultural del jongo. Por lo tanto, se realizó un estudio cualitativo en una comunidad quilombola ubicada en el municipio de Angra dos Reis, Río de Janeiro: Santa Rita do Bracuí. La evidencia empírica acumulada a lo largo de dos años de trabajo (2010 y 2011) compone un material que combina etnografías de ruedas del jongo con entrevistas en profundidad realizadas a personajes privilegiados. Es en torno de práctica del jongo que la comunidad ha estado construyendo y reafirmando su identidad quilombola.

Palabras-clave: jongo. comunidad quilombola; identidad quilombola.

REFERÊNCIAS

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA. Documento do grupo de trabalho sobre comunidades Negras Rurais. **Boletim Informativo Nuer**, Florianópolis, n. 1, p. 81-82, 1994.

ALBERTI, Verena. **Manual de história oral**. Rio de Janeiro: FGV, 2005.

ALVAREZ, Gabriel Omar *et al.* Tradição cultural e práticas corporais em comunidades quilombolas de Goiás: notas para uma política de esporte e lazer. In: SILVA, Ana Márcia; FALCÃO, José Luiz Cerqueira. (Org.). **Práticas corporais em comunidades quilombolas de Goiás**. Goiânia, Goiás: Ed. da PUC Goiás, 2011. p. 77-91.

Movimento, Porto Alegre, v. 20, n. 01, p. 13-31, jan/mar de 2014.

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

ARRUTI, Jose Maurício. Quilombos. In: PINHO, Osmundo; SANSONE, Lívio. (Org.). **Raça**: perspectivas antropológicas. Salvador, BA: EDUCBA, 2008.

ARRUTI, José Maurício; FIGUEIREDO, André Luiz Videira. Processos Cruzados: configuração da questão quilombola e campo jurídico no Rio de Janeiro. **Boletim Informativo Nuer**, Florianópolis, v. 2, n. 2, UFSC, 2005.

BARTH, Fredrik. Os grupos étnicos e suas fronteiras. In: LASK, Tomke. (Org.). **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Rio de Janeiro: Contra-Capa, 2000, p. 25-67.

BRAGATTO, Sandra. **Laudo antropológico da Comunidade Remanescente de Quilombo de Santa Rita do Bracuhy**. Parecer nº004/FCP/MinC, 1999.

BURKE, Peter. A história como memória social. In: BURKE, Peter. **O mundo como teatro**. Lisboa: Difel, 1992.

CARNEIRO, Edison. **Folguedos tradicionais**. Rio de Janeiro: Conquista, 1974.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1989.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Vértice, 1990.

LARA, Larissa Michele et al. Esporte e lazer na comunidade quilombola Invernada Paiol da Telha: realidade, perspectivas e desafios. In: CONGRESSO BRASILEIRO DE CIÊNCIAS DO ESPORTE, 16., Salvador, 2009. **Anais...** Salvador, 2009.

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

MATTOS, Hebe; ABREU, Martha. Jongo, registros de uma história. In: LARA, Silvia Hunold; PACHECO, Gustavo. (Org.). **Memória do jongo**: as gravações históricas de Sanley J. Stein. Rio de Janeiro: Folha Seca, CECULT, 2007. p. 69-106.

MATTOS, Hebe; ABREU, Martha. O mapa do jongo no século XXI e a presença do passado: patrimônio imaterial e a memória da África no antigo sudeste cafeíro. In: REIS, Daniel Aarão. (Org.). **Tradições e modernidades**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2010. p. 95-113.

MAUSS, Marcel. Técnicas corporais. In: MAUSS, Marcel. **Sociologia e antropologia**, São Paulo: EPU, 1974.

ACHECO, Gustavo. Memória por um fio: as gravações históricas de Stabley J. Stein. In: LARA, Silvia Hunold; PACHECO, Gustavo. (Org.). **Memória do jongo**: as gravações históricas de Sanley J. Stein. Rio de Janeiro: Folha Seca, 2007. p. 15-32.

PASSOS, Mailsa Carla. **O jongo, o jogo a ong:** um estudo etnográfico sobre a transmissão da prática cultural do jongo em dois grupos no Rio de Janeiro. Tese (Doutorado) - Curso de Educação, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2004.

PEREZ, Carolina dos Santos Bezerra. **Juventude, música e ancestralidade no jongo:** som e sentidos no processo identitário - Dissertação (Mestrado) - Curso de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

SILVA, Ana Márcia; FALCÃO, José Luiz Cirqueira. **Práticas corporais em comunidades quilombolas de Goiás.** Goiânia: Ed. da PUC Goiás, 2011.

SLENES, Robert. Eu venho de muito longe, eu venho cavando": jongueiros cumba na senzala centro-africana. *In:* LARA, Silvia Hunold; PACHECO, Gustavo. (Org.). **Memória do jongo:** as gravações históricas de Stanley J. Stein. Vassouras, 1949. Rio de Janeiro: Folha Seca, 2007. p. 109-156.

Endereço para correspondência:

Faculdade de Educação Física e Desportos.
Rua José Lourenço Kelmer, S/N
Campus Universitário. Bairro São Pedro.
Juiz de Fora - MG. CEP: 36036-900.

Recebido em: 10.05.2013

Aprovado em: 02.10.2013