

NOVOS SENTIDOS E CAMINHOS DO PATRIMÔNIO – A EXPERIÊNCIA DO JONGO NO SUDESTE

Resumo:

O objetivo principal da mesa é colocar em discussão os sentidos e as possibilidades do patrimônio cultural imaterial em comunidades tradicionais a partir do processo de patrimonialização do Jongo no Sudeste. Pretende-se discutir o conceito e os sentidos do patrimônio imaterial, tanto para as comunidades, detentoras seculares de patrimônios reconhecidos pelo Estado, quanto para o Estado, que apenas há uma década reconhece o patrimônio imaterial e encontra-se diante do desafio da construção de políticas culturais públicas para o patrimônio recentemente reconhecido. Da mesma forma, procurar-se-á discutir as novas possibilidades existentes nas comunidades detentoras de saberes e práticas pertencentes a manifestações culturais registradas como patrimônio a partir do novo papel que o Estado assume nas mesmas.

As reflexões e discussões da mesa serão feitas a partir de trabalhos produzidos sobre a experiência do Pontão de Cultura do Jongo/Caxambu e sobre duas comunidades integrantes do mesmo, a comunidade remanescente do quilombo Santa Rita do Bracuí, em Angra dos Reis/RJ, e a comunidade Jongo Dito Ribeiro, em Campinas/SP. O Pontão de Cultura do Jongo/Caxambu é um programa de pesquisa e extensão desenvolvido pela Universidade Federal Fluminense (UFF), por meio de convênio firmado entre a Fundação Euclides da Cunha (FEC), de apoio à universidade, e o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), sob o acompanhamento do Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular (CNFCP/IPHAN). Este programa articula diversas ações de salvaguarda do Jongo/Caxambu, concebidas e desenvolvidas em parceria com as comunidades que o integram.

Os quatro trabalhos apresentados, ao refletirem sobre o papel e o potencial articulador do jongo, trazem contribuições ao debate sobre o patrimônio imaterial, em especial sobre os processos participativos e democráticos em que devem se pautar as políticas públicas de patrimônios que têm nos sujeitos a sua história, memória e identidade. Problematizam-se ainda as contradições inerentes aos processos de registro e salvaguarda de um patrimônio cultural de matriz africana, que têm em comunidades negras as suas origens e a sua manutenção. Apontam-se também as possibilidades da política de patrimônio somar-se a outras políticas setoriais que procuram reparar as desigualdades existentes entre negros e brancos na sociedade brasileira. Ao reconhecer em sujeitos negros um patrimônio cultural do Brasil, com a valorização, por exemplo, dos mestres das culturas tradicionais, em seus valores, saberes e práticas, o Estado enfrenta a contradição de se deparar com os lugares e as condições em que esses sujeitos, que hoje são “patrimônio”, foram colocados em nossa sociedade.

Palavras-chave: patrimônio cultural imaterial, jongo/caxambu, identidade negra.



NÃO SE FAZ JONGO SOZINHO OU O PAPEL ARTICULADOR DO JONGO E A SALVAGUARDA DE UM PATRIMÔNIO IMATERIAL: A EXPERIÊNCIA DO JONGO NO SUDESTE

Elaine Monteiro¹

Resumo:

Este texto contextualiza o processo que levou ao inventário, registro como Patrimônio Cultural do Brasil e salvaguarda do Jongo/Caxambu, a partir do movimento de organização das comunidades jogueiras conhecido como “Encontro de Jogueiros”. O Pontão de Cultura do Jongo/Caxambu é a principal ação de salvaguarda apresentada. Com base nas ações desenvolvidas com as comunidades jogueiras, busca contribuir com reflexões sobre o significado do registro, do patrimônio e da salvaguarda para as mesmas.

Palavras-chave: Jongo/Caxambu, Patrimônio Cultural Imaterial, Salvaguarda, Política Cultural, Organização Comunitária.

1 - ANTECEDENTES:

*Ah! Eu fui na mata, buscar a lenha
Eu passei na cachoeira e molhei a mão.
Senhor da Pedreira, benze essa fogueira
Além da fogueira, abençoa todos os irmãos.*

(Antônio do Nascimento Fernandes,
Quilombo São José da Serra, Valença/RJ)

O Jongo é uma manifestação cultural de matriz africana. Também chamado de Caxambu, é referência cultural em várias regiões dos estados do Rio de Janeiro, Espírito Santo, São Paulo e Minas Gerais. Suas matrizes africanas estão ligadas aos negros de origem bantu, trazidos para o trabalho escravo nas fazendas de café e cana de açúcar do sudeste brasileiro. A influência da nação bantu foi fundamental na cultura brasileira.

Aos jogueiros e jogueiras deve ser atribuída a manutenção do jongo em nossa sociedade. Foram eles que, em suas comunidades, mantiveram e passaram a novas gerações seus saberes, práticas e valores. Não seria o Jongo/Caxambu, há muito, patrimônio, na concepção das comunidades que o praticam, como denota uma de suas lideranças?

Durante muito tempo, o Jongo não teve nenhuma ajuda, não teve divulgação, não teve nada e ele persistiu nos fundos de quintais. Sempre quando tinha uma festa, um aniversário, um batizado, um casamento, em todos os momentos alegres de nossas

¹ Professora Associada do Instituto Noroeste Fluminense de Educação Superior da Universidade Federal Fluminense, Coordenadora Geral do Pontão de Cultura do Jongo/Caxambu. elaine@vm.uff.br; pontaojongo@gmail.com; www.pontaojongo.uff.br.

vidas, a gente sempre fez a roda de Jongo, por gostar mesmo. Às vezes, a gente não tinha muito recurso lá no interior, mas a gente fazia uma panela de canja, uma panela de sopa, e fazia uma roda e lá se ia pela noite inteira, começava assim pelas sete da noite e chamava todos os jongueiros da região, que na época eram muitos, (...), e todos chegavam lá, porque eles gostavam. E assim ia até o outro dia, tipo nove horas da manhã, um canta, outro canta, e todos gostavam muito. Então, eu acho que é por isso que o Jongo persiste, ninguém via, ninguém sabia, mas nós estávamos lá, praticando ele. (...) O que eu quero para o Jongo? Que o Jongo seja conhecido por todo esse Brasil, que todo mundo saiba o que é o Jongo e que goste do Jongo. Como eu gosto! (Eva Lúcia, líder do Jongo de Barra do Piraí/RJ)

Houve momentos em que a manutenção dessa expressão cultural se viu ameaçada, fosse pelo falecimento de um mestre que unia as pessoas, por perseguição religiosa ou por dificuldade material. Algumas dessas dificuldades fizeram com que os jongueiros se unissem, no ano de 1996, em um movimento que ficou conhecido como “Encontro de Jongueiros”.

No ano de 2000, por ocasião do V Encontro de Jongueiros, realizado em Angra dos Reis/RJ, foi iniciado o movimento da Rede de Memória do Jongo e do Caxambu. A idéia foi criar canais para o estreitamento de laços de solidariedade entre as comunidades e demais interessados em participar do trabalho coletivo de preservação da memória do Jongo/Caxambu e apoiar as lutas por melhores condições de vida nos territórios jongueiros.

Encontros e organização das comunidades jongueiras em Rede resultaram na solicitação do registro do Jongo como patrimônio da cultura brasileira e o apoio a ações desta natureza por parte do Estado está recomendado no Parecer que fundamentou o registro do Jongo como patrimônio imaterial do Brasil².

² Assim, a sustentabilidade do jongo enquanto expressão cultural poético-coreográfico-musical das comunidades referenciadas no dossiê “Jongo no Sudeste” – bem como aquelas não mencionadas, mas que praticam-no – depende do envolvimento de instituições oficiais nacionais, de estados e de municípios, e de instituições não governamentais que atuem em consonância com os interesses e as necessidades das comunidades locais. O dossiê apresenta as seguintes recomendações: 1. Necessidade de se elaborar políticas públicas que favoreçam a equidade econômica articulada com a diversidade cultural, em especial quanto à autodeterminação das comunidades jongueiras. 2. Promover o aperfeiçoamento de leis de incentivo que facilitem o acesso direto dos detentores dos saberes às instâncias de patrocínio e financiamento, sobretudo para a realização dos encontros anuais de jongueiros e o fortalecimento da Rede de Memória do Jongo; 3. Estimular a interlocução das comunidades com outras esferas da sociedade, em especial com o poder público, de modo que aquelas tenham condições favoráveis para que possam controlar, manter e promover a transmissão dos saberes relacionados ao jongo conforme seus interesses. 4. Promover a inclusão, valorização e aprofundamento dos temas relacionados a este bem cultural nas agendas escolares e em programas educativos, sobretudo nas localidades onde há sua maior incidência, de modo a se reforçar a percepção do jongo como patrimônio cultural brasileiro. (Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br>, acessado em 26 de fevereiro de 2010).

A criação da Rede de Memória do Jongo e do Caxambu e a criação do Encontro de Jongueiros fazem parte de uma mesma história, a história da organização das comunidades jongoeiras, que teve como conquista a aprovação do registro do jongo como Patrimônio Cultural do Brasil pelo Conselho Consultivo do IPHAN, em reunião realizada no dia 10 de novembro de 2005.

Os Encontros de Jongueiros deram visibilidade ao Jongo na região Sudeste e permitiram que os jongoeiros se reunissem para a troca de saberes, experiências e para a discussão de seus problemas e necessidades. A Rede, no entanto, não conseguiu se articular de forma permanente por falta de recursos, mesmo que algumas tentativas de captação de recursos tivessem sido feitas por professores da Universidade Federal Fluminense, parceiros dos Encontros de Jongueiros desde a sua primeira realização. Isso não significou a completa falta de continuidade de todo um trabalho de organização das comunidades. A tática usada pelas comunidades foi a de encontros regionais de comunidades próximas umas das outras.

Após o registro, a única possibilidade de encontro de uma grande maioria das comunidades jongoeiras da região sudeste para a discussão de sua organização e articulação maior em rede e para o início do debate sobre a construção de políticas públicas de salvaguarda do Jongo no ano de 2006 foi uma iniciativa do Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular de realização de um seminário sobre a construção de um Plano de Salvaguarda do Jongo. No ano de 2007, foram realizadas duas oficinas de elaboração de projetos, pelo mesmo Centro, como forma de capacitação das comunidades jongoeiras para a realização de projetos e captação de recursos.

A Universidade Federal Fluminense tem tido, ao longo dos anos, uma participação relevante como mediadora das comunidades jongoeiras. A UFF descentraliza suas atividades em alguns *campi* no interior do estado, onde há presença de comunidades jongoeiras. Tanto no Noroeste quanto no Sul do estado do Rio de Janeiro, a presença da universidade fortaleceu a realização dos Encontros de Jongueiros. Eles começaram a ser realizados no Noroeste do estado, em Santo Antônio de Pádua, por iniciativa de um projeto de extensão desenvolvido por jongoeiros, professores e estudantes.

O Observatório Jovem da UFF tem desenvolvido trabalhos de pesquisa com jovens jongoeiros. Os jovens demonstram interesse em participar mais ativamente da cultura do jongo. No cotidiano de algumas comunidades, eles têm sido os responsáveis pelos processos de organização comunitária, com participação em reuniões, organização

de eventos e representação externa da comunidade. O que se observa é que os jovens parecem assumir as demandas contemporâneas das comunidades jongueiras.

O Laboratório de História Oral e Imagem – LABHOI, da UFF, constitui-se como arquivo de fontes orais, visuais e digitais e como centro de referência de história oral e da imagem. O Núcleo de Pesquisa em História Cultural (NUPEHC/UFF) desenvolveu o projeto *Jongos, Calangos e Folias: Memória e Música Negra* em comunidades rurais do Rio de Janeiro. O objetivo do projeto foi registrar tais manifestações e a história das comunidades que as protagonizam, disponibilizando o material produzido no arquivo oral e visual do LABHOI/UFF, além de produzir um filme didático e historiográfico, nos termos das Diretrizes para o ensino da História da África e da Cultura Afro-Brasileira, distribuído gratuitamente em escolas, bibliotecas públicas e centros culturais³.

Toda a movimentação de jongueiros e instituições pelo reconhecimento do jongo como patrimônio cultural do Brasil e pela construção de políticas públicas de salvaguarda do jongo é concomitante a um momento especial na política cultural do país, quando a política de cultura volta-se para os grupos de cultura popular, com a realização do Programa Cultura Viva, por parte do Ministério da Cultura⁴. No final do ano de 2007, com o intuito de ampliar os recursos para a construção de políticas públicas de salvaguarda de bens registrados, o IPHAN e o Minc decidiram estabelecer parcerias com instituições para a implantação de Pontões de Cultura de Bens Registrados.

2 – O PONTÃO DE CULTURA DO JONGO/CAXAMBU:

A contextualização da criação do Pontão de Cultura do Jongo/Caxambu demonstra um movimento que começou com os próprios jongueiros, com o auto-reconhecimento do Jongo/Caxambu como patrimônio cultural e com a reivindicação do registro. A Universidade Federal Fluminense (UFF) aderiu a este movimento e estabeleceu uma parceria com o IPHAN e com as comunidades jongueiras, que resultou em um programa. O Pontão de Cultura do Jongo/Caxambu é um programa de pesquisa e extensão desenvolvido pela UFF, por meio de convênio firmado entre a Fundação

³ Vide site do LABHOI (www.historia.uff.br/labhoi).

⁴ O Programa Cultura Viva e a criação de Pontos de Cultura ocorre em 2004 pelo Ministério da Cultura (Minc), com o objetivo de incentivar, preservar e promover a diversidade cultural brasileira. O programa “*contempla iniciativas culturais que envolvem a comunidade em atividades de arte, cultura, cidadania e economia solidária. Essas organizações são selecionadas por meio de edital público e passam a receber recursos do Governo Federal para potencializarem seus trabalhos, seja na compra de instrumentos, figurinos, equipamentos multimídias, seja na contratação de profissionais para cursos e oficinas, produção de espetáculos e eventos culturais, entre outros*”. (Disponível em <http://www.cultura.gov.br>)

Euclides da Cunha (FEC), de apoio à universidade, e o IPHAN, sob o acompanhamento do Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular.

As ações do Pontão se organizam em três eixos: articulação e distribuição; capacitação e qualificação; difusão e divulgação de produtos culturais. O convênio foi assinado no final de 2007 e as ações começaram efetivamente no início de 2008.

O trabalho do Pontão de Cultura do Jongo/Caxambu é realizado com dezesseis comunidades na região sudeste, área de abrangência do programa, o que é um grande desafio. Trata-se do que pode ser chamado de uma região cultural ou de um grande território jogueiro, que é anterior ao regime federativo e que extrapola os limites das esferas de poder em que se dividem e organizam as instituições, como o próprio IPHAN. Participam do Pontão comunidades localizadas nos seguintes municípios: Angra dos Reis, Arrozal, Barra do Piraí, Campinas, Carangola, Guaratinguetá, Miracema, Pinheiral, Piquete, Porciúncula, Santo Antônio de Pádua, São José dos Campos, São Mateus, Serrinha, Valença, e Vassouras.

Pela abrangência regional, o Pontão de Cultura do Jongo/Caxambu é uma espécie de Pontão itinerante. Sua base é uma sala na universidade, de onde são coordenadas e organizadas todas as ações, que são desenvolvidas de forma descentralizada nas comunidades.

Entre as ações de articulação e distribuição, estão: realização de reuniões e eventos de articulação das comunidades; assessoria às comunidades para melhoria das condições materiais de realização de suas atividades; instituição de prêmios para viabilizar ações específicas das comunidades; realização de levantamento e análise de perfil social das comunidades e articulação de políticas públicas locais em benefício das mesmas a partir da sistematização e análise dos dados levantados.

As ações de capacitação consistem basicamente em oficinas que acontecem de forma descentralizada nas comunidades e no trabalho de assessoria. Em 2008, foram realizadas quinze oficinas com as seguintes temáticas: Organização Comunitária; Identidade Negra, Memória, História e Patrimônio; Jovens Lideranças Jogueiras; e Linguagem Audiovisual. Com a assessoria, procura-se contribuir para o reconhecimento e o fortalecimento das comunidades nos municípios onde estão localizadas.

As ações de difusão e divulgação integram outro eixo do Pontão, como a edição anual de um calendário jogueiro, a coletânea “O Jongo na Escola” e a realização de seminários de divulgação da mesma junto a professores da rede pública de ensino em todos os municípios do território jogueiro. A coletânea “O Jongo na Escola” destina-se

às escolas como forma de divulgação do Jongo/Caxambu e como incentivo e colaboração à formulação de ações educativas pautadas na Lei 11.645/2008, que inclui no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena”. A idéia, bastante simples, foi reunir em um fichário nove documentários produzidos junto às comunidades jogueiras por diferentes parceiros, acompanhados de artigos com reflexões sobre temáticas abordadas nos filmes e com sugestões de atividades didáticas. O fichário contém ainda um livro didático intitulado “Pelos Caminhos do Jongo/Caxambu – História, Memória e Patrimônio”, organizado pelo LABHOI.

Há ainda a organização de fascículos sobre o Jongo em cada comunidade, também para uso didático nas escolas, a edição de um documentário sobre memória, história e patrimônio, a continuidade da pesquisa desenvolvida sobre jongs, calangos e folias no estado do Rio de Janeiro, a realização de um evento anual (“A Noite do Jongo”), a edição de pequenos filmes pra uso didático a partir do acervo existente na universidade, e o apoio a eventos produzidos pelas comunidades. Em 2009, foi realizado o documentário “Sou de Jongo” e criado o Portal do Pontão de Cultura do Jongo/Caxambu.

3 – ORGANIZAÇÃO COMUNITÁRIA, CULTURA E SALVAGUARDA DO PATRIMÔNIO IMATERIAL:

Não por mero acaso a Constituição Brasileira de 1988 é considerada a “Constituição Cidadã”. Muito já foi produzido sobre a universalização dos direitos a partir de sua promulgação. Dela decorreram leis complementares que garantiram a criação de políticas setoriais públicas que ampliaram os direitos de cidadania. No campo da cultura não foi diferente, apesar do tempo transcorrido entre a promulgação da Constituição, a criação de legislação complementar e a formulação de políticas públicas, em comparação com outras políticas setoriais. A Constituição traz o reconhecimento da “cultura do povo” como patrimônio do país e prevê, de forma inédita, a criação de dispositivos legais para políticas culturais públicas voltadas para as manifestações da cultura popular⁵.

⁵ Art. 216: Constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, nos quais se incluem: I – as formas de expressão; II – os modos de criar, fazer e viver, ... E no Parágrafo 1º: O poder público, com a colaboração da comunidade, promoverá e protegerá o patrimônio cultural brasileiro, por meio de inventários, registros, vigilância, tombamento e desapropriação, e de outras formas de acautelamento e preservação.

No ano de 2000, o Decreto n. 3.551 *Institui o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial que constituem o patrimônio cultural brasileiro* e cria o *Programa Nacional de Patrimônio Imaterial*. Em 2004, é criado o Programa Cultura Viva, do Ministério da Cultura, que vem desenvolvendo múltiplas ações voltadas para a cultura popular. Muitas dessas ações têm sido desenvolvidas por meio de metodologias inovadoras, que procuram transpor os limites burocratizantes do Estado, para que as comunidades e os grupos detentores de saberes e práticas da cultura popular tenham acesso direto a recursos para a manutenção de suas práticas culturais, como a instituição de prêmios para mestres da cultura popular e para grupos informais. Tais iniciativas se pautam no reconhecimento da cultura popular, com o respeito, por exemplo, à tradição oral desses grupos e suas formas organizativas, baseadas, em geral, na tradição familiar e nas relações comunitárias. Tais iniciativas, no entanto, ainda não são suficientes para garantir a simetria entre as diversas racionalidades, valores e formas de expressão em conflito no âmbito das políticas culturais públicas.

A partir da experiência com comunidades jongueiras no âmbito do Pontão de Cultura do Jongo/Caxambu, o que se observa é que em termos de elaboração de políticas culturais públicas voltadas para as comunidades e grupos de cultura popular, trata-se do aprendizado mútuo da sociedade e do Estado. Para isso, é importante procurar construir juntos determinados conceitos e desenvolver também juntos ações, uma vez que se trata, com a ampliação do acesso a políticas culturais, de trilhar novos caminhos de garantia de direitos na sociedade. Neste sentido, acreditamos que o Pontão de Cultura do Jongo/Caxambu constitui-se, ao mesmo tempo, em um campo de reflexão/investigação e ação de políticas públicas de salvaguarda de patrimônio imaterial⁶.

É importante observar que a própria definição de patrimônio imaterial da UNESCO traz em si a noção de auto-reconhecimento: (...) *os usos, representações, expressões, conhecimentos e técnicas – junto com os instrumentos, objetos, artefatos e espaços culturais que lhes são inerentes – que as comunidades, grupos e em alguns casos os indivíduos reconhecem como parte integrante de seu patrimônio cultural*.

Este foi o caso do Jongo/Caxambu, o auto-reconhecimento desta manifestação cultural como patrimônio, por parte de comunidades jongueiras, fez com que reivindicassem o reconhecimento, por parte do Estado, sob a forma de registro do

⁶ Ikeda (2007) faz uma contextualização histórica dos conceitos de cultura popular, tradicional, de raiz, folclore, etc., e demonstra como esses fatos culturais passaram recentemente a ser categorizados como *patrimônio imaterial*.

Jongo/Caxambu como patrimônio cultural do Brasil⁷. No evento em que o Jongo/Caxambu recebeu do Ministério da Cultura e do Instituto de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional a titulação de patrimônio cultural, a grande pergunta que jongueiros/as se faziam era “E agora, o que fazer com o título?”. Da mesma forma, professores, pesquisadores e representantes dos órgãos oficiais se perguntavam “Como construir políticas públicas de salvaguarda de um patrimônio imaterial?”

O Estado, a partir do momento em que reconhece um bem registrado como patrimônio cultural, deve garantir condições para a manutenção deste bem. No entanto, os bens culturais até então mantidos pelo Estado eram bens de natureza material. A grande diferença aqui é que o patrimônio imaterial é mantido por pessoas. Como se mantém um patrimônio feito por gente? No caso do Jongo/Caxambu e de grande parte das demais manifestações da cultura brasileira, essas pessoas são negras e vivem vários problemas relativos às desigualdades sociais existentes no país, que, quando analisadas pela variável da cor da pele, se intensificam sobremaneira.

A partir do registro como patrimônio cultural, há a necessidade de criação de políticas públicas de salvaguarda do bem registrado, o que exige, no caso do patrimônio imaterial, a participação ativa dos detentores dos saberes e práticas do patrimônio reconhecido e registrado.

Desde o início das atividades do Pontão, uma pergunta que se colocava era o que é a salvaguarda, qual era o seu significado, e como o Pontão se constituiria como uma ação de salvaguarda? O Programa Nacional de Patrimônio Imaterial, em suas diretrizes, estabelece que a salvaguarda deve *promover a inclusão social e a melhoria das condições de vida de produtores e detentores do patrimônio cultural imaterial*.

É bom marcar a distinção, quando se fala de salvaguarda de um bem mantido por pessoas, da salvaguarda entendida como “preservação” simplesmente, no sentido de “salvar e guardar”. Aqui, quando se fala em salvaguarda, não é disso que se fala, fala-se da melhoria das condições de vida de pessoas que mantêm saberes e práticas culturais por várias gerações em suas comunidades. Exatamente por terem sido responsáveis pela manutenção dessas práticas vivas, elas mudam ao longo do tempo, mas mantêm suas matrizes e sua história viva na comunidade. Salvaguardar é, portanto, garantir direitos para que as pessoas consideradas “patrimônio” vivam de forma digna.

⁷Os demais bens registrados até o ano de 2005 foram: [Ofício das Paneleiras de Goiabeiras \(2002\)](#); [Arte Kusiwa – Pintura Corporal e Arte Gráfica Wajãpi \(2002\)](#); [Círio de Nossa Senhora de Nazaré \(2005\)](#); [Samba de Roda do Recôncavo Baiano \(2004\)](#); [Modo de Fazer Viola-de-Cocho \(2005\)](#); [Ofício das Baianas de Acarajé \(2005\)](#).

O debate sobre o reconhecimento de manifestações da cultura popular como patrimônio cultural brasileiro não é recente⁸, mas a elaboração de políticas públicas realmente voltadas para essas manifestações o é. Trata-se de escolha política que consolida saberes, formas de expressão e manifestações culturais conferindo-lhes, segundo Abreu (2007, p. 4), “*significados atuais e novas possíveis leituras, do passado e da própria nação*”.

A herança cultural de matriz africana, em seus saberes, valores, e práticas, tem ganhado maior visibilidade na esfera pública e sido reposicionada pela sociedade e pelo Estado, por meio da luta do movimento negro, dos grupos culturais e das comunidades tradicionais. Valorizar a riqueza desta contribuição implica na obrigação, e na contradição, de também reconhecer o lugar de subalternização e estereotipia vinculados aos negros e negras⁹ na sociedade brasileira e no compromisso com a transformação desta realidade.

As comunidades enfrentam problemas relacionados à manutenção do próprio Jongo/Caxambu, como a falta de um espaço para a realização de suas atividades, de transporte para participar de um evento cultural na sua própria cidade e/ou em outra localidade, de roupas e instrumentos, etc. A aproximação da realidade e do cotidiano dessas comunidades nos faz muitas vezes nos perguntar como conseguiram se manter e manter o jongo. Outra ética, outra estética, outra forma de estar e de ser no mundo se instauram e o grande desafio que se coloca, se o que se quer é realmente o reconhecimento e a garantia de direitos dessas comunidades, é o do aprendizado mútuo. A vida se faz como um milagre, incompreensível, inexplicável ao discurso racional moderno:

O que há bastante, na cultura do povo, é sentido de vida. Pode ser que falte alguma coisa. Vida é que não falta. E vida no sentido de trabalho, criação, compaixão, ódio, amor, remorso, resignação, fatalismo, assombro, feitiço, encantamento, paganismo, companheirismo, movimento, luta, revolta. É assim que a vida se transforma em liberdade. É assim que se movimentam as gentes e as coisas, as idéias e as criações. Transformada em liberdade, a vida funda a cultura, a inventiva, o milagre, a criação. (Ianni, 1991 p. 201)

A salvaguarda do Jongo é, em primeiro lugar, dos jongueiros. O Jongo tem, ao mesmo tempo, se mantido e garantido a sobrevivência de muitas comunidades. A

⁸ Reconhecidamente, nas décadas de 20 e de 30 do século passado, Mário de Andrade teve um papel importante ao pautar a discussão do patrimônio imaterial na sociedade brasileira. Para um panorama geral da trajetória do tratamento da questão no país, vide IPHAN (2006) e Abreu, Soihet e Gongijo. (2007).

⁹ Utiliza-se neste trabalho o termo negro/a como o conjunto dos indivíduos pretos e pardos da população brasileira, segundo critério de classificação racial utilizado pelo IBGE.

manutenção da vida se faz simbólica e materialmente. O jongo não só mantém comunidades e grupos unidos em seus valores, práticas e saberes, ou seja, nos bens simbólicos compartilhados por seus praticantes, como muitas vezes garante a sobrevivência material de homens, mulheres e crianças. A sobrevivência material, na ausência de políticas públicas que garantam direitos sociais básicos, ultrapassa os limites do mutirão, da lavoura de subsistência. Há situações em que famílias sobrevivem da doação de alimentos de integrantes do próprio grupo.

A salvaguarda, compreendida como garantia de direitos, é a valorização do ser humano. No contexto das comunidades jongueiras, são necessárias condições sociais que garantam a possibilidade das pessoas continuarem fazendo o jongo de forma digna e de terem acesso e participação na vida social mais ampla, por meio da garantia de direitos que diminuam as desigualdades existentes entre negros (as) e brancos (as) na sociedade brasileira.

Assim, entendemos salvaguarda como garantia de direitos que vão desde os direitos sociais básicos aos direitos culturais. E compreendemos, com Jelin (2000), o campo dos direitos como campo da cidadania, campo de conflitos, em constante transformação, no qual *o direito básico é o direito de ter direitos*. É nas comunidades jongueiras que identificamos a garantia (ou não) desses direitos. A organização comunitária a partir do jongo é uma das ações desenvolvidas pelo Pontão de Cultura junto às comunidades como forma de garantia de direitos, como prevê o Programa Nacional de Patrimônio Imaterial, e se constitui como uma ação que problematiza permanentemente *o direito a ter direitos*.

O grande desafio, desde o início das atividades do Pontão de Cultura do Jongo/Caxambu, tem sido desenvolver as atividades *com* os jongueiros (as) e não *para* eles (as), o que significa, em muitos momentos, a troca de papéis e de lugares de enunciação. Trocar de lugar implica em constatar a presença de outras lógicas e práticas e recriar formas de desenvolvimento de projetos coletivos. Como observa Santos (2005), a ação coletiva se constrói em torno de um projeto comum e requer um equilíbrio entre estrutura e ação. No caso das comunidades jongueiras, havia uma proposta formulada coletivamente a ser desenvolvida, a do Pontão de Cultura. As reuniões de articulação se constituíram como uma espécie de fórum das comunidades, que não teria se fortalecido, criado um espaço público de discussão e um coletivo se não fossem as ações concretas das oficinas, organizadas de forma descentralizada nas comunidades, junto com as lideranças e com a participação de um número maior de

peças das comunidades. Foram as oficinas que fizeram com que o *fazer com* e não *fazer para* não fosse mero efeito de retórica. Elas foram a possibilidade de realizações concretas, consecução de objetivos estabelecidos em conjunto, encontros e trocas, e alargamento das possibilidades do Pontão no interior das próprias comunidades.

Vimos, ao longo de três anos, a ação coletiva se constituir no Pontão de Cultura, mas ela permanece um desafio. Na tessitura da rede jongueira que se articula, há momentos claros de disputa de interesses particulares de uma ou outra comunidade. Esta é uma tensão permanente tanto no Pontão quanto no interior de muitas comunidades. Nestas, quando há um projeto definido, geralmente articulado pelo jongo, a ação coletiva se desenvolve e o jongo é o fio condutor da mesma. Como diz uma das lideranças, *não existe jongo sozinho*. Desta forma, no jongo, as pessoas têm podido se organizar no desenvolvimento de projetos comunitários.

Jelin (2000) nos diz que a humanidade está no pertencimento a uma comunidade, que o pertencimento e a interação são as bases fundantes da idéia de comunidade e de humanidade, que necessitamos de espaço público, da presença do outro, da interação, para nos tornarmos humanos.

A organização comunitária, seja no âmbito do Pontão de Cultura do Jongo/Caxambu como um todo, com a articulação de um coletivo jongueiro que se coloca como sujeito na elaboração e implantação de uma política cultural pública, seja no interior de cada comunidade, coloca-se como uma questão de cidadania e de garantia de direitos. A partir dela desenvolvem-se ações coletivas que podem provocar transformações na realidade das comunidades.

4 – CONSIDERAÇÕES FINAIS:

Algumas questões sobre patrimônio, registro e salvaguarda que emergiram do desenvolvimento das ações do Pontão de Cultura do Jongo/Caxambu merecem destaque.

O processo do inventário que levou ao registro do Jongo/Caxambu como Patrimônio Cultural do Brasil foi o momento em que o IPHAN se aproximou das comunidades. O registro foi um marco de reconhecimento para as mesmas. Nesse sentido, pelo trabalho desenvolvido até aqui, observa-se que o registro, no caso do Jongo/Caxambu, foi um ato político de extrema importância. As comunidades fazem uso do registro como um dos meios de resposta a uma demanda que talvez seja a de maior valor para elas, o reconhecimento local. Elas usam o registro como forma de

pressão, de luta nas localidades onde vivem, para que o Jongo/Caxambu seja reconhecido e valorizado.

A decisão do Pontão de Cultura ficar na universidade foi importante e foi uma decisão do coletivo jogueiro. A partir dos debates travados para a construção do Pontão como ação de salvaguarda e do próprio desenvolvimento da ação, o IPHAN passou a existir concretamente para as comunidades e a universidade pública assumiu o diálogo e a atuação sistemática com as mesmas, ou seja, nesse processo de inventário, registro e construção conjunta de ação de salvaguarda, o Estado assumiu materialidade no cotidiano das comunidades jogueiras.

No desenvolvimento das ações, no fazer junto, nos tornamos parceiros e enfrentamos o desafio da construção coletiva. O que há hoje em curso é uma ação coletiva que só é possível porque os parceiros institucionais compreendem o caráter processual do patrimônio imaterial. E porque se relacionam com os jogueiros como sujeitos das ações do plano de salvaguarda desde a sua concepção.

O conceito de salvaguarda ainda é um conceito em construção e deve ser construído junto com as comunidades detentoras dos saberes e das práticas do patrimônio reconhecido. Assim, as reflexões dos próprios jogueiros não poderiam deixar de ser trazidas para o debate. Não há dúvidas de que para cada uma das comunidades o Jongo/Caxambu é um patrimônio e de que a grande novidade no campo do patrimônio imaterial é o seu reconhecimento por parte do Estado e a presença do mesmo junto às comunidades, por meio das políticas culturais públicas ainda em fase de construção, como demonstrou o depoimento de Eva Lúcia, líder jogueira de Barra de Pirai, no início deste trabalho. Eva demonstrou que para ela e para a sua comunidade o Jongo é um patrimônio mantido por gerações. Jeferson, líder de Guaratinguetá/SP, completa:

Vocês, do Pontão e do IPHAN, não precisam se preocupar com a salvaguarda do jongo aqui na nossa comunidade porque o jongo aqui nunca vai morrer. Nas festas do jongo, em junho, temos de 400 a 500 pessoas dançando o jongo a noite toda. Só gente da comunidade porque não vem gente de fora. O jongo aqui nunca vai morrer. Agora, o que vocês precisam se preocupar é com a salvaguarda dos jogueiros! (Jeferson Alves de Oliveira, líder da Associação dos Quilombolas do Tamandaré, em Guaratinguetá, SP)

A partir dos dois depoimentos, é possível tecer algumas observações sobre a concepção de patrimônio, a construção do conceito de salvaguarda, e o desafio da construção coletiva. Isso exige revisão de determinados valores e muitos aprendizados, em especial por parte dos representantes institucionais que passam a se fazer presentes junto às comunidades.

A autonomia das comunidades é absoluta com relação ao Jongo/Caxambu, mas é relativa com relação às diversas formas de inserção na política de salvaguarda e nas políticas públicas de forma geral. Há que se ter profundo respeito com relações aos processos internos de cada comunidade e ao desafio da construção diferenciada da autonomia com relação ao que é aqui denominado de “mundo dos projetos”. As instituições parceiras no Pontão procuraram respeitar os processos organizativos de cada comunidade, assumindo a existência de diversas formas de organização e não apenas aquela da racionalidade institucional. Em termos de política pública voltada para o patrimônio imaterial, aprenderam que há que se ter cautela com o discurso açodado da autonomia e da sustentabilidade.

A autonomia das comunidades jongueiras em seus processos organizativos para a manutenção do jongo como patrimônio da própria comunidade, como ficou evidente no depoimento de Eva Lúcia, é absoluta, e é anterior a todo o processo que está em curso. Mas a construção da autonomia diante da racionalidade cartesiana do “mundo dos projetos” como forma de acesso às políticas culturais é processual e de longo prazo, uma vez que exige, para além de ações pontuais que, na falta de outro termo, costuma-se chamar *capacitação*, a qualificação dos integrantes das comunidades, com o acesso, por exemplo, dos jovens ao ensino superior. Há, no âmbito do Pontão, processos organizativos bastante diferenciados, tanto com comunidades que têm associações formalizadas quanto com as comunidades que se organizam em torno de grupos informais. Se a grande maioria das comunidades têm enormes dificuldades em acessar e/ou desenvolver os projetos viabilizados por editais públicos não é porque elas não queiram ou não sejam capazes, é porque têm que enfrentar, até os dias de hoje, as conseqüências da exploração, da opressão, da condição de desigualdade e subalternidade em que foram colocadas na sociedade.

Vive-se, na ação de salvaguarda, a contradição entre o reconhecimento do Jongo/Caxambu como Patrimônio Cultural do Brasil e a constatação da desigualdade de acesso às políticas públicas de modo geral, tanto as políticas universais quanto às políticas focais. Isso leva à concepção da política de salvaguarda também como política de inclusão e de garantia de direitos.

Nosso papel institucional tem sido, em grande parte, de mediação técnica e política. O *fazer com* tem implicado na reflexão sobre nós mesmos. Do lugar institucional de onde falamos na relação com as comunidades, observamos que fomos levadas pelo coletivo jongueiro e pelas relações que com ele estabelecemos por meio de

nossas atividades ao estabelecimento de uma parceria que nos tem feito refletir constantemente sobre qual é o nosso papel institucional junto às comunidades jongueiras. A experiência do Pontão de Cultura do Jongo/Caxambu tem feito com que professores e estudantes que dele participam confrontem a si mesmos em seus processos de formação a partir das relações estabelecidas com os jongueiros. Mas ainda há muito por fazer. Ainda devemos aos jongueiros, em especial às novas gerações, um lugar na universidade. Quando eles estiverem presentes neste espaço e ocuparem os lugares que lhes são devidos, teremos, por tudo o que sabem, pelo que são, pelos valores que representam e carregam consigo, uma universidade mais humana.

O coletivo que procuramos construir por meio do Pontão de Cultura do Jongo/Caxambu deve ser ampliado e amplificado em seus diálogos, sons, ritmos e trocas. A política de salvaguarda do patrimônio imaterial pode contribuir, em conjunto com as demais políticas públicas, neste processo de ampliação, amplificação e garantia de direitos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

ABREU, M., SOIHET, R & GONTIJO R. (orgs) (2007) *Cultura política e leituras do passado: historiografia e ensino de história*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

IANNI, O. (1991). *Ensaio de Sociologia da Cultura*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira,

IKEDA, A. T. (2007). *Manifestações tradicionais: rituais, artes, ancestralidades...* In Carrara, A.R. e Garcia, M. Prêmio Cultura Viva: um prêmio à cidadania, São Paulo, Câmara Brasileira do Livro, 2007. (PP.50-54)

IPHAN, Programa Nacional de Patrimônio Imaterial, in <http://portal.iphan.gov.br/portal/montarDetalheConteudo.do?id=12689&sigla=Institucional&retorno=detalheInstitucional>, consultado na internet em 30/11/2008.

JELIN, E. (2000). *Processos culturales em la construcción de la ciudadanía*. In Jelin, E. et.al *Cultura e Desenvolvimento*. Rio de Janeiro. Edições Fundo Nacional de Cultura, 2000.

SANTOS, Boaventura Souza. *Pela mão de Alice*. São Paulo: Cortez, 1995.

COMUNIDADES JONGUEIRAS E IDENTIDADE(S) NEGRA(S) – PARA ALÉM DOS LIMITES DA (DES) VALORIZAÇÃO

Mônica Sacramento¹⁰

Resumo:

Desenvolvido no âmbito do Pontão de Cultura do Jongo/Caxambu, o presente trabalho apresenta reflexões sobre o reconhecimento e fortalecimento da identidade negra nas comunidades jongueiras a partir do registro do jongo como Patrimônio Cultural Nacional. Os antecedentes históricos desta conquista fundem-se com as ações de resistência e engajamento de antigas e novas gerações do jongo. Permeado por tensões e contradições, este processo tem início com a chegada de trabalhadores escravizados na região sudeste e desdobra-se, nos tempos atuais, na articulação de políticas públicas, na afirmação da identidade negra e jongueira e na constituição de um coletivo articulado em torno da salvaguarda de um patrimônio imaterial de matriz africana.

Palavras-Chave: jongo/caxambu, patrimônio imaterial, identidade negra, ação coletiva.

Jongo/Caxambu: resistência e patrimônio imaterial.

Os caminhos percorridos pelo jongo têm suas origens no período escravista de nosso país. O afluxo de africanos escravizados para o sudeste brasileiro registra uma presença maciça nas regiões do Vale do Paraíba, no litoral sul fluminense e no litoral norte fluminense, mesmo após a medida legal que extinguiu o comércio ilegal de escravos em 1850. Abreu e Mattos (2008, p. 13-14) chamam atenção para a abrangência deste território que abrigava, além das grandes fazendas de café, os portos clandestinos pelos quais desembarcaram “os últimos africanos escravizados que aportaram no Brasil”. Segundo as autoras, se comparados os mapas destes portos e a localização das comunidades de jongo hoje é possível dimensionar o movimento de desembarque e migração forçada a qual estes grupos foram submetidos. No pós- abolição, por meio das vias ferroviárias deslocaram-se em busca de melhores condições de vida instalando-se, em geral, nas periferias das cidades mais ou menos próximas às antigas fazendas, como nas cidades do Vale do Paraíba, ou mesmo, em localidades próximas aos centros urbanos como, por exemplo, na Baixada Fluminense ou no morro da Serrinha (RJ).

¹⁰ Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal Fluminense, Coordenadora Executiva do Pontão de Cultura do Jongo/Caxambu, membro do Observatório Jovem e do Programa de Educação sobre o Negro na Sociedade Brasileira monisacra@yahoo.com.br; pontaojongo@gmail.com

A história do tráfico atlântico e a condição de escravização têm sido, nos últimos tempos, abordada por diferentes aspectos historiográficos¹¹. Para a finalidade de nossas análises, cabe destacar que mesmo com a imposição de limites à forma de organização, à circulação e ao lazer, estes homens e mulheres¹² criaram formas organizacionais alternativas que combinavam *ações diretas* de oposição à condição de escravização – como suicídios, assassinatos de senhores, revoltas, fugas coletivas e individuais, - à *ações indiretas* – na (re)criação de expressões religiosas, no dançar o jongo e bater o caxambu - em uma resistente e cotidiana negociação de seus espaços de sociabilidade e sobrevivência cultural.

O jongo/caxambu, portanto, integra dança coletiva, percussão e magia. (Iphan, 2008). É também uma forma de louvação dos ancestrais, de sobrevivência da tradição, de afirmação e mobilização de suas bagagens culturais. Tem suas raízes no associativismo a partir da auto-definição da condição de escravo, de negro¹³, ou seja, a partir da identificação que lhes foi dada pelo externo. Por meio da linguagem cifrada, dos pontos de poesia metafórica, falavam entre si, comunicavam valores comunitários e mantinham a solidariedade necessária para a redefinição de suas identidades e de formas organizativas mais abrangentes. Como nos lembra Santos (1994, p. 105) “o escravo é antes de tudo aquele que preferiu viver. (...) opta por se tornar provisoriamente coisa, à espreita de recuperar a condição humana”.

Consideradas como dança de “preto”, de “negro”, de “pobres” e associadas de modo pejorativo à “macumba”, as comunidades jogueiras sempre sofreram com o tratamento desigual que utiliza como critério o pertencimento etnicorracial, manifesto na ausência de direitos básicos, na subserviência aos poderes locais para a manutenção da sobrevivência e no tratamento e garantia ainda desigual de direitos entre os grupos populacionais.

O debate travado, na virada do século XIX até meados dos anos de 1930-40, em torno da identidade e constituição do povo brasileiro adotou uma visão pessimista sobre

¹¹ Para referências consultar Soares (2007).

¹² Não seguirei utilizando a diferenciação de gênero na escrita do texto de forma a não comprometer a leitura. Entretanto, destacamos o debate proposto por Jurema Werneck (2005) e Bel Hooks (2008) em torno da utilização da linguagem como poderosa arma de ordenação do mundo, pautada pelas lógicas do sexismo e do racismo.

¹³ Embora o termo negro tenha sido utilizado para homogeneizar a ampla diversidade de etnias traficadas no período escravista, ao longo do texto utilizam-se, preferencialmente, os termos negro ou negra para designar o conjunto de indivíduos pretos e pardos, segundo a classificação racial adotada pelo *Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE)*. A opção pelo termo deve-se também à sua utilização pelo movimento negro, enquanto categoria política ressignificada a partir da década de 1970/1980, pelo Movimento Negro Unificado. Como sinônimos, emprega-se os termos afrodescendentes e afrobrasileiros agregando as referências históricas e culturais de origem africana.

a herança africana, associando-a a inferioridade e degenerescência e, portanto, como impedimento ao desenvolvimento nacional. Na década seguinte, a visão do escravismo paternalista, da mestiçagem como fator de originalidade nacional e da democracia racial¹⁴, em interpretação mais refinada desenvolvida por Gilberto Freyre (1968, 1977) consolidou a imagem do Brasil como paraíso racial, apoiado no mito da cordialidade entre as três raças. Segundo Da Matta (1987, p. 69) esta “fábula” seria a base do projeto político brasileiro, permitindo “pensar o país, integrar idealmente sua sociedade e individualizar sua cultura”.

A partir da divulgação do Projeto Unesco (Maio, 1999) e dos estudos subseqüentes realizados na década de 1960¹⁵ e 1970¹⁶ as pesquisas assumiram um papel fundamental no combate àquilo que Santos (idem, p. 112) denomina como “*cultura do racismo*”¹⁷ lógica que define os africanos e seus descendentes como sujeitos políticos passivos diante de sua própria história e situação. Tais pesquisas mantinham interlocução com os movimentos negros¹⁸, que evidenciavam o processo inacabado de integração da população negra à sociedade brasileira, nos períodos posteriores ao pós-abolição, e a transmissão intergeracional de desigualdades por meio da comprovação da autonomia entre raça¹⁹ e classe.

¹⁴ Expressão utilizada primeiramente por Roger Bastide em 1940.

¹⁵ Fernandes (1965, 1972)

¹⁶ Hasenbalg (1979)

¹⁷ Considera-se a definição de Costa (2006 p. 11): “O racismo corresponde à suposição de uma hierarquia qualitativa entre os seres humanos, os quais são classificados em diferentes grupos imaginários, a partir de marcas corporais arbitrariamente selecionadas. Essa hierarquização apresenta tanto conseqüências socioeconômicas quanto político-culturais. As primeiras dizem respeito ao surgimento de uma estrutura de oportunidades desigual, de tal sorte que aqueles a quem se atribuiu uma posição inferior na hierarquia racial imaginada são sistematicamente desfavorecidos na competição social, cabendo-lhes os piores postos de trabalhos, salários proporcionalmente menores, dificuldades de acesso ao sistema de formação escolar e profissional, etc. A dimensão cultural do racismo se expressa no cotidiano, através de formas de comportamento (escolhas matrimoniais, tratamento pessoal discricionário), rituais (insulto racista, humilhações), assim como através da marginalização social e espacial”.

¹⁸ Em sentido amplo opera-se com a definição de movimentos negros utilizada por Santos (1994, p.38) “(...) todas as entidades, de qualquer natureza, e todas as ações, de qualquer tempo [aí compreendidas mesmo aquelas que visavam à autodefesa física e cultural do negro], fundadas e promovidas por pretos e negros (...). Entidades religiosas [como terreiros de candomblé, por exemplo,], assistenciais [como as confrarias coloniais], recreativas [como “clubes de negros”], artísticas [como os inúmeros grupos de dança, capoeira, teatro, poesia], culturais [como os diversos “centros de pesquisa”] e políticas [como o Movimento Negro Unificado]; e ações de mobilização política, de protesto anti-discriminatório, de aquilombamento, de rebeldia armada, de movimentos artísticos, literários e “folclóricos” – toda essa complexa dinâmica, ostensiva ou encoberta, extemporânea ou cotidiana, constitui movimento negro”.

¹⁹ A disputa de idéias em torno da utilização da categoria raça mobiliza o cenário acadêmico há muitas décadas. Adota-se neste trabalho a posição corrente na literatura sobre as relações étnicorraciais de que o conceito de raça deve ser considerado nas análises sociológicas e históricas como produto de construção social, sem valor biológico, porém com significativa importância nas interações sociais. Telles (2003 p. 38)

Em período mais recente, com a criação do Movimento Negro Unificado, observam-se como pontos da agenda política a denúncia sistemática do mito da democracia racial e a convocação da militância negra para a construção de uma nova sociedade onde *todos* participassem²⁰. A instituição do Dia da Consciência Negra em 1978, a organização de distintas instituições negras e uma produção acadêmica significativa por parte de pesquisadores negros esgarçou a aparente harmonia social. Neste contexto, a “Marcha contra a farsa da Abolição” (11/05/1988) constitui-se como um marco destas iniciativas, quando a discussão da situação da população negra na sociedade brasileira impôs novos marcos legais ao Estado brasileiro.

De forma inédita na história nacional a Constituição Brasileira de 1988 previu a criação de dispositivos legais para políticas públicas voltadas para a manutenção das manifestações culturais. No campo da Cultura, pode-se citar o Artigo 215 que assegura o pleno exercício dos direitos culturais e a garantia de proteção às manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, assim como de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional e, no Artigo 216, a ampliação do conceito de patrimônio cultural, com o reconhecimento da “cultura do povo” como patrimônio do país.

A história das comunidades de jongo acompanha as fases e formas pelas quais a herança africana, suas manifestações, modos de vida e estratégias de resistência de seus descendentes eram vistas e explicadas. Seus integrantes travaram lutas pelas terras, contra a expansão imobiliária, pelo direito à educação e por uma real incorporação à sociedade brasileira em processos dinâmicos que conformaram aproximações e diferenciações entre elas, em circulação constante de saberes e experiências. Ao longo do século XX, algumas destas comunidades e grupos viram desaparecer suas tradições, seja pela migração, pelas conseqüências dos processos de urbanização ou mesmo pelo preconceito. Outras mantiveram suas práticas com muitas dificuldades, como forma de integração e reafirmação das redes de solidariedades intra - comunitárias.

A vivência dessas dificuldades e a consciência da necessidade de ações estratégicas para a manutenção da expressão cultural fez com que os jogueiros se mobilizassem, no ano de 1996, em torno de um movimento que ficou conhecido como *Encontro de Jogueiros*. No ano de 2000²¹, por ocasião do V Encontro de Jogueiros,

²⁰ Não me atarei às análises das conjunturas políticas e sua relação direta com as pautas da agência negra. Uma cuidadosa interpretação poderá ser encontrada em Pereira (2010).

²¹ É também no ano de 2000 que ocorre a publicação do Decreto 3.551, que institui o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial que constituem o patrimônio cultural brasileiro e cria o Programa

realizado em Angra dos Reis/RJ, foi criada a *Rede de Memória do Jongo e do Caxambu*, com o objetivo de instituir canais para o estreitamento de laços de solidariedade entre as comunidades e demais interessados em participar do trabalho coletivo de preservação da memória do Jongo/Caxambu e apoiar as lutas por melhores condições de vida nos territórios jongueiros.

“(...) O processo de (re) organização iniciado através do jongo nos proporcionou o conhecimento de diversos espaços de diferentes saberes. Espaços quilombolas, espaços acadêmicos, espaços de jongos. Entre tantas vivências e saberes, partilhados; mediante tanta troca é fundamental destacarmos os saberes jongueiros, pois foi com eles que tomamos consciência do nosso papel. A partir das rodas de conversa que habitualmente fazíamos com os (as) jongueiros (as) antigos (as) é que aprendemos a valorizar o nosso jongo e que também nos impulsionou a levar o nosso jongo para outros quilombos, e outros espaços de saberes (...)” (BERNARDO, 2009 *apud* BERNARDO E SACRAMENTO, 2009)

Os *Encontros* deram visibilidade ao Jongo na região Sudeste e permitiram que distintos sujeitos se reunissem para a troca de saberes, experiências e para a discussão de problemas e necessidades observadas nas comunidades. A *Rede*, não conseguiu manter a frequência desejada por falta de recursos materiais o que, entretanto, não representou a dissolução do trabalho de organização das comunidades. A articulação das comunidades jongueiras em eventos regionais e através da *Rede* resultou na solicitação do registro do Jongo como patrimônio nacional brasileiro, em novembro de 2002.

Com o início do governo Lula em 2003, o diálogo mantido entre o Estado e a sociedade civil, em especial, o(s) movimento(s) negro(s), adquire maior porosidade influenciando a agenda governamental brasileira. Neste processo, destacam-se, em 2003, a criação da Secretaria Especial de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR) e, em 2004, a criação do *Programa Arte Cultura e Cidadania: Cultura Viva*²².

Como conquista do movimento iniciado pelos jongueiros nas décadas anteriores em novembro de 2005 é aprovada pelo Conselho Consultivo do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan) a inclusão do jongo no “Livro das Formas de Expressão” (Iphan, 2005). Ao final do ano de 2007, com o intuito de ampliar os

Nacional de Patrimônio Imaterial. O dispositivo produz uma substancial mudança na maneira de pensar o conceito de patrimônio imaterial. Para uma análise das repercussões do decreto consultar Abreu (2007) e Vianna (2003). Em diálogo com os marcos legais citados anteriormente, destaca-se a participação brasileira na “Conferência Mundial Contra o Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e Intolerância Correlata”, realizada em Durban (2001).

²² O programa, criado em 2004, foi anteriormente denominado Educação, Cultura e Cidadania: Cultura Viva e foi conduzido pela Secretaria de Cidadania Cultural do Ministério da Cultura (SCC/MinC). Consultar Silva e Araújo (2010).

recursos para a construção de políticas públicas de salvaguarda de bens registrados, o Iphan/MinC estabeleceu parcerias com distintas instituições para a implantação de Pontões de Cultura de Bens Registrados.

É, portanto, neste contexto de transformações sucessivas que, em 2008, instituiu-se o Pontão de Cultura do Jongo/Caxambu, programa de pesquisa e extensão desenvolvido em parceria com a Universidade Federal Fluminense, o Iphan e comunidades jongueiras do sudeste, com o objetivo de articular ações de salvaguarda do patrimônio cultural. Participam do Pontão de Cultura do Jongo/Caxambu dezesseis grupos de Jongo/Caxambu pertencentes a comunidades localizadas nos quatro estados desta região.²³

Identidade Negra no âmbito do Pontão

As primeiras atividades do Pontão de Cultura do Jongo/Caxambu revelaram a necessidade da inserção, no âmbito do programa, da temática das relações raciais no Brasil. Eram recorrentes os relatos sobre situações de discriminação em relação ao jongo, em grande parte, associadas a estereótipos ligados à herança africana e à posição social²⁴ ocupada pelos praticantes desta manifestação. Em suas narrativas relacionavam o preconceito em relação ao seu pertencimento racial e sua raiz cultural a pouca visibilidade que possuíam em seus municípios.

Observou-se igualmente, através de alguns pontos, dos modos de agir, dos posicionamentos frente às instituições e nos discursos das lideranças, uma referência sempre presente à posição de escravos e ao modo como seus antepassados experimentaram a escravidão. Os sentidos destas referências alternavam-se, em parte, referindo-se às torturas sofridas *“No dia 13 de maio, quando o Senhor me batia, eu rezava pra Nossa Senhora, meu Deus, quando a pancada doía* (Mestre Claudionor do

²³ No Espírito Santo, o grupo de São Mateus. Em Minas Gerais, o grupo de Carangola. No Rio de Janeiro, os grupos do Quilombo Santa Rita do Bracuí, em Angra dos Reis; de Arrozal, em Pirai; de Barra do Pirai; de Miracema; de Pinheiral; de Porciúncula; da Serrinha, em Madureira, cidade do Rio de Janeiro; de Santo Antônio de Pádua; do Quilombo São José da Serra, em Valença; e o grupo de Vassouras. Em São Paulo, os grupos de Campinas, de Guaratinguetá, de Piquete e de São José dos Campos. Consultar Monteiro e Sacramento (2009; 2010)

²⁴ Os processos de exclusão e diferenciação que utilizam o pertencimento racial como critério vêm sendo amplamente documentados por inúmeros estudos. Os mesmos são unânimes em afirmar que a exaltação da diferença por meio da racialização das relações sociais observada em contextos anteriores impactou a dimensão social configurando diferentes “posições do sujeito” surgidas das divisões e antagonismos sociais. A construção de narrativas a respeito do “outro” (bárbaros, selvagens, negros, mulheres) se expressa como estratégia para o reforço do “nós”, estabelecendo-se, com isso, rupturas temporais, geopolíticas e hierarquizações sociais.

Caxambu de Santo Antonio de Pádua IPHAN, 2008 p. 30), ou exaltando a liberdade concedida/conquistada “*Tava dormindo Angoma me chamou. Disse levanta povo, cativo acabou*” (Canto de várias comunidades jogueiras. idem.) ou, por outro lado, conclamando a população negra para ações de resistência “*Oi bota fogo na senzala onde negro apanhou*” (Cantado pelo Jongo de Angra dos Reis - idem).

Considerado como espaço criativo e original nos quais afrobrasileiros cultivam e conservam as memórias dos grupos familiares, as comunidades de jongo, oriundas da diáspora africana²⁵, tecem os significados do que é “ser negro” na construção de suas identidades e nas mediações estabelecidas com as instituições de socialização.

“(…) a memória é construída, de um lado, pelos acontecimentos, pelos personagens e pelos lugares vividos por esse segmento da população e, de outro lado, pelos acontecimentos, pelos personagens e pelos lugares herdados, isto é, fornecidos pela socialização, enfatizando um passado comum (por exemplo, o passado cultural africano ou o passado enquanto escravizado). O sentimento de pertencer à determinada coletividade está baseado na apropriação individual desses dois tipos de memória, que passam, então, a fazer parte do imaginário pessoal coletivo” (MUNANGA, 2009, p. 16)

Gilroy (2001) e Gordon (2007) convergem ao situar a identidade negra como uma construção política e histórica marcada pelas trocas culturais através do Atlântico Negro. Consideram que as identidades negras, culturalmente híbridas e dinâmicas, se constroem a partir da experiência radical de desraizamento e constante metamorfose cultural, em estreita conexão com o poder. Enfatizam que a memória do trauma original da escravidão e da emancipação representa a raiz das identidades negras diaspóricas, erigindo-se politicamente a partir deste marco, a identidade cultural dos afrodescendentes no Ocidente. De acordo com este modelo analítico, os pontos de jongo, citados anteriormente, apresentam-se como efemérides que recuperam a memória da violência racial e da experiência do racismo e se inscrevem dentro de um sistema de comunicação global, marca das trocas culturais através do Atlântico Negro. Outra contribuição à compreensão das estratégias de afirmação de identidades negras é elaborada por Hooks (2008) ao examinar a ligação entre língua e dominação. Os

²⁵ A noção de diáspora negra emprega o sentido de dispersão geográfica global das pessoas negras nas Américas, no Caribe e na Europa, que, embora espalhados pelo mundo, sob novas condições sociais e históricas, mantiveram elo com sua origem e identidade originária. “(…) a idéia de diáspora e, mais particularmente, diáspora africana ou negra é uma categoria autolimitada, a qual não busca esgotar e explicar todo o conjunto variado de dinâmicas de integração transnacional. A diáspora é expressiva da experiência de um grupo particular e que tem uma história específica. Não é fenômeno que nasce com a história recente, mas que remonta ao tráfico negreiro e que acompanha como sombra toda a história moderna”. (Costa, 2006, p. 124)

estudos da autora situam “a língua como um lugar onde nós fazemos de nós mesmos sujeitos” (p. 858). Utiliza o conceito de cultura de resistência, entendendo-a como um conjunto de práticas e ressignificações realizadas pelos africanos da diáspora compartilhadas no sentido de dar identidade política à comunidade ou grupo de pertença. A língua falada pelos africanos negros traficados na diáspora tornava-se uma “contralíngua”, composta de sentidos próprios, que ultrapassavam as fronteiras de dominação.

Em uma perspectiva individual o intercâmbio entre as lideranças jongueiras e os representantes institucionais evidenciavam uma relação assimétrica, quer por haver, de fato, assimetria entre os níveis de escolaridade, quer por estas relações apresentarem-se contaminadas pela construção teórica e social que perpetua, subjetivamente, as crenças em diferenças pautadas pelo pertencimento racial.

Sabe-se que cada indivíduo desenvolve estratégias particulares diante das situações de discriminação. Estes muitos jeitos de lidar e reagir às interdições sociais delimitadas por critérios de pertencimento estão diretamente ligados a dois aspectos: à construção de identificação positiva pelo indivíduo e às suas possibilidades de socialização, informação e inserção na sociedade.

Considerando que os conceitos de sujeito e identidade passam por reformulações que se encontram abertas e transitórias e que a construção identitária acompanha a complexidade dos contextos atuais, interferindo nas formas como os sujeitos vinculam-se a grupos de mesmo perfil identitário e materializam seu pertencimento em ações (Hall, 2003), idealizou-se a oficina de Identidade Negra²⁶. A oficina articulou-se em torno de três objetivos: 1. Promover reflexões sobre o lugar dos afro-descendentes na sociedade brasileira, identificando os processos de exclusão vivenciados por este segmento da população, ao longo da história brasileira; 2. Reconhecer a importância da(s) cultura(s) jongueira(s) como parte constitutiva da sociedade brasileira articulando-a com os saberes de matriz africana vivenciados nas comunidades e 3. Proporcionar aprofundamento da temática racial, a partir de questões centrais – conceitos e dados históricos – possibilitando a (re)construção de identidades.

Os estudos de Gonçalves e Silva (1996) que tratam sobre a herança cultural africana na sociedade brasileira orientaram, igualmente, a proposta de trabalho desenvolvido nesta atividade. As dinâmicas propostas buscavam a ampliação do entendimento de um sistema mítico diferente do dominante e a valorização de valores

²⁶ A oficina de Identidade Negra foi elaborada e desenvolvida pela equipe composta por Délcio Bernardo, Fábio Nogueira e Mônica Sacramento.

presentes nas rodas de jongo, ausentes dos espaços de socialização pelos quais circulam e que se constituem como marcas do jeito de ser, viver e pertencer à comunidades de matriz africana: o aprender através da troca, da oralidade, do intercâmbio entre o experiente e o aprendiz (o que não necessariamente é definido por uma marca geracional), a importância do lúdico e do corpo como instrumento de percepção e expressão da experiência.

Os Jongueiros do Sudeste

Os relatos sobre as situações de discriminação vivenciadas em suas relações cotidianas apresentam a persistência do quadro de desigualdades sociais. Observa-se que as ideologias raciais constitutivas da sociedade brasileira ainda se fazem presentes em discursos e práticas cotidianas, relatadas pelas antigas e novas gerações do jongo.

Como principais questões enfrentadas pelas comunidades jongueiras estão: o reconhecimento e a visibilidade em seus próprios municípios, a ausência de direitos (à níveis mais altos de escolarização, à terra, à saúde, ao lazer e à fruição cultural), a folclorização de suas práticas inscritas na chave do “exótico”, a intolerância religiosa.

Os jongueiros localizam os diferentes espaços onde tais diferenciações pautadas no pertencimento racial se expressam – de forma aberta ou velada. Revelam sentimentos de constrangimento e inadequação decorrentes da discriminação em relação ao seu tipo físico, cor de pele, cabelo, local de moradia (quilombos e bairros negros), gostos e práticas culturais. Chamam atenção alguns depoimentos que relatam sentimentos de isolamento e impotência frente às situações vividas, em especial, nas comunidades com maior perfil rural.

Munanga (2009) recomenda como perspectiva viável “situar e colocar a questão da negritude e da identidade dentro do movimento histórico, apontando seus lugares de emergência e seus contextos de desenvolvimento”. Segundo o autor, “(...) a identidade do mundo negro se inscreve no real sob a forma de “exclusão. Ser negro é ser excluído.” (p. 15-16).

Esta atividade realizada no ano de 2008 tornou-se objeto de amplas discussões que envolveram jongueiros, parceiros institucionais, estudantes de graduação e pós-graduação, pesquisadores, tendo em vista a violência contida nos relatos. Várias foram as manifestações que comprovaram esta afirmativa. Relatos emocionados, lembranças

adormecidas, choro, risos nervosos e muita vontade de contar suas experiências. Na memória, os significados tomaram forma...

A reflexão sobre os espaços privilegiados de reprodução – e, portanto, também de destruição – de estereótipos, de segregação e de visualização dos efeitos que esses fenômenos têm sobre os indivíduos apontaram caminhos que recuperavam a importância do coletivo neste processo. Para alguns, a mediação entre as experiências biográficas e coletivas e suas representações provocaram o fortalecimento de referenciais que regem os inter – relacionamentos dos integrantes das distintas comunidades de jongo.

Este processo, em seus diferentes contornos, significou colocar em relevo as narrativas e identidades locais legitimando as ações que têm expressões sociais e políticas. Sendo o indivíduo co-produtor tanto da sociedade quanto de si mesmo, tais experiências discriminatórias podem influenciar “o conteúdo simbólico da identidade cultural construída e sua significação para os que se identificam com ela ou se situam resolutamente fora delas”. (Peralva, 1997).

De forma sistemática, porém não sem conflito, observou-se que questões referentes à situação da população negra foram pautadas em outras oficinas e atividades pelas lideranças jongueiras e comunidades. Temas como a adoção de Ações Afirmativas nas universidades públicas, a inclusão dos saberes de matriz africana nos currículos escolares da escola básica²⁷, mobilizações de combate à intolerância religiosa, o intercâmbio com outros bens de natureza imaterial e a participação em eventos que problematizam a identidade negra e a valorização de sua matriz cultural fazem parte do cotidiano das comunidades de jongo.

Considerações finais

*“O burro foi na escola
Para aprender o ABC
A professora ensinou
O burro não sabe ler, não sabe ler, não sabe ler
O burro não sabe ler.*

²⁷ Como disposto na Lei Federal 10639/03 que institui a obrigatoriedade do ensino da História da África e da contribuição dos afrodescendentes nas redes públicas e particulares de ensino.

*Eu quero o burro deputado, o burro não sabe ler
Eu quero o burro no senado, o burro não sabe ler
Ponha o burro na escola, o burro não sabe ler
Tira o burro da favela, o burro não sabe ler
Eu quero o burro com mestrado, o burro não sabe ler
Eu quero o burro presidente”.*

(Ponto cantado pelo Grupo Jongo de Piquete)

O professor Milton Santos destaca que “*para ser cidadão do mundo é preciso, em primeiro lugar, ser cidadão do lugar de onde falamos*”.

Neste sentido, a recuperação da história dos descendentes de negras e negros no Brasil e dos integrantes das comunidades jongueiras, a problematização de suas posições sociais, suas condições de vida e percepções identitárias e a reflexão sobre os processos de exclusão sofridos por negros em diferentes aspectos, tornam-se componentes fundamentais para a ressignificação de sua própria condição. O ponto transcrito acima, hoje cantado em todas as rodas das comunidades, exemplifica este movimento de *pensar-se e tornar-se negro*.

É possível afirmar que o desenho societário difundido no contexto brasileiro, juntamente com a produção de teorias e concepções propostas e divulgadas por institutos e intelectuais, propiciou a solidificação e acolhimento pelo senso comum da crença na subalternidade das pessoas negras, distorcendo visões a respeito das relações sociais.

Um dos pressupostos do trabalho desenvolvido pelo Pontão de Cultura do Jongo/Caxambu ancora-se na compreensão de que é no campo coletivo que se dá a valorização da identidade negra e jongueira, como secularmente os saberes das comunidades de jongo têm demonstrado.

Este processo de subjetivação estende-se para o campo mais íntimo e particular dos indivíduos e mantém relação dialética com o campo coletivo. Esta mediação entre os referenciais que orientam sua forma de agir e a de seus grupos conforma identidades e trajetórias de vida. Acredita-se que o estabelecimento de um espaço para que a discussão sobre os efeitos de situações herdadas de um passado em comum, frente a contextos mais amplos (local e global) contribuiu para que este coletivo jongueiro buscasse ampliar seus canais de interlocução, pautasse coletivamente questões desafiadoras e propusesse estratégias para a afirmação de suas identidades.

A partir do conceito de cultura de resistência é possível pensar que a utilização da linguagem do jongo cumpre a função de definir a cada um e também as comunidades

do sudeste como de mesma pertença. Cultiva-se uma solidariedade política necessária à resistência no passado e na afirmação de laços de origem, na seleção de elementos para as identificações coletivas.

No debate sobre as ações de salvaguarda deste bem imaterial, coloca-se como prioritária a compreensão de que, neste caso, o patrimônio é mantido por pessoas. Seus praticantes são majoritariamente negros e vivenciam os problemas relativos às desigualdades sociais existentes no país, que, quando analisadas pela variável raça/cor, se intensificam sobremaneira.

Os depoimentos durante as atividades desenvolvidas no âmbito do Pontão de Cultura do Jongo/Caxambu revelam que na luta de classificações inaugura-se uma nova situação, onde ser negro significa ter direitos. Narram sentimentos de elevação da auto-estima, modificações em suas percepções identitárias e o desejo de participar de novas formas de representação, na interação com outros jogueiros, formulando diferentes possibilidades de ação coletiva nas comunidades jogueiras a partir do fortalecimento da identidade negra e jogueira.

O dinamismo percebido nos movimentos sociais que já se organizam a partir de múltiplas identidades e filiações não se verifica na formulação de políticas públicas que, muito lentamente, vem respondendo às demandas das comunidades tradicionais. O reconhecimento como patrimônio vivo e depositários de um bem imaterial sugere o diálogo freqüente com os parceiros do Pontão (universidades, Iphan, prefeituras, estudantes e pesquisadores) e com associações e grupos de comunidades tradicionais.

Esse fluxo de circulação de pessoas, grupos e comunidades favorece o envolvimento com as atividades desenvolvidas nas regiões posicionando-os como colaboradores e sujeitos de memória do jongo ampliando projetos de escolarização e inserções em outras redes de relacionamento, colocando-se como sujeitos que pensam o passado, mas que, sobretudo, projetam o futuro.

Referencias Bibliográficas

ABREU, Martha e MATOS, Hebe (orgs). *Pelos Caminhos do Jongo: História, Memória e Patrimônio*. Niterói: UFF. Neami, 2008.

_____. *Cultura imaterial e Patrimônio Histórico Nacional*. In: ABREU, M, SOIHET, R & GONTIJO R. (orgs). *Cultura Política e Leituras do passado, historiografia e ensino de História*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

BERNARDO, Délcio José e SACRAMENTO, Mônica. *“Relatório de Atividades: Oficina Identidade Negra”*. Pontão de Cultura do Jongo/Caxambu, Niterói: 2009. (mimeo)

COSTA, Sérgio. *Dois Atlânticos: teoria social, anti-racismo, cosmopolitismo*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

GILROY, Paul. *O Atlântico Negro: Modernidade e dupla consciência*. São Paulo: 34; Rio de Janeiro: Universidade Cândido Mendes – Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001.

GONÇALVES E SILVA, P. (1996). *Prática do racismo e formação de professoras*. In DAYRELL, J. T. (Org). *Múltiplos olhares sobre educação e cultura*. Belo Horizonte: UFMG.

GORDON, Edmund. *THE AUSTIN SCHOOL MANIFESTO: An Approach to the Black or African Diaspora*. University of Texas, 2007 (mimeo)

HALL, Stuart. *Da diáspora: identidade e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003.

HASENBALG, Carlos. *Discriminação e desigualdades raciais no Brasil*. Rio de Janeiro, Graal, 1979. (2 ed. 2005, Belo Horizonte/Rio de Janeiro, Editora UFMG/Iuperj/Ucam).

HOOKS, Bell. *Linguagem: ensinar novas paisagens/novas linguagens*. Revista Estudos Feministas. Florianópolis, set/dez, 2008.

IPHAN. *Dossiê nº 5 - Jongo no Sudeste*. Brasília: Iphan, 2008. Acesso em 30/11/2008.

IPHAN. *Registro do Jongo no Livro de Registro das Formas de Expressão do Patrimônio Cultural de Natureza Imaterial*. Parecer nº 001/ /GI/DPI/Iphan. Brasília: Iphan, 2005. Disponível em Acesso em 30/11/2008.

DA MATTA, R. A. *Relativizando*. Petrópolis: Rio de Janeiro: Vozes, 1987.

FERNANDES, Florestan. *A integração do negro na sociedade de classes*. São Paulo, Dominus / EDUSP, 1965.

_____. *O negro no mundo dos brancos*. São Paulo, Difel, 1972.

FREYRE, Gilberto. *Casa Grande e Senzala*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1977.

_____. *Sobrados e mocambos*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1968.

MAIO, Marcos Chor. *O Projeto Unesco e a Agenda das Ciências Sociais no Brasil dos Anos 40 e 50*. RBCS Vol. 14 n 41 Outubro, 1999. Disponível em <http://www.scielo.br/pdf/rbcsoc/v14n41/1756.pdf> Acesso em 07/07/2009.

MONTEIRO, Elaine e SACRAMENTO, Mônica. *Pontão de Cultura de Bem Registrado e Salvaguarda de Patrimônio Imaterial: a experiência do Jongo no Sudeste*.

Comunicação apresentada no Seminário Internacional de Políticas Culturais: teorias e práxis – 01 a 07 de Junho de 2010. Rio de Janeiro – Fundação Casa de Rui Barbosa. Disponível em <http://culturadigital.br/politicaculturalcasaderuibarbosa/files/2010/09/10-ELAINE-MONTEIRO.1.pdf>

_____. *Pontão de Cultura do Jongo/Caxambu: Ação Coletiva e Identidade Negra em Comunidades Tradicionais*. Trabalho apresentado no X Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais. Sociedades Desiguais e Paradigmas em Confronto – 4 a 9 de fevereiro de 2009. Universidade do Minho – Portugal.

_____. *Negritude: usos e sentidos*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.

PERALVA, A. *O jovem como modelo cultural*. Revista Brasileira de Educação, 5/6, pp 15-24, 1997.

PEREIRA, Amilcar Araújo. *O Mundo Negro: a constituição do movimento negro contemporâneo no Brasil (1970-1995)*. Tese (Doutorado) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História, 2010.

SANTOS, Joel Rufino dos. *A luta organizativa contra o racismo*. In BARBOSA, Wilson do Nascimento e SANTOS, Joel Rufino dos. *Atrás do Muro da Noite (Dinâmica das Culturas Afro-Brasileiras)*. Brasília: Ministério da Cultura. Fundação Palmares, 1994.

SILVA, Frederico A. Barbosa da e ARAÚJO, Herton Ellery (Orgs) *Cultura viva: avaliação do programa arte educação e cidadania*. Brasília : IPEA, 2010.

SOARES, Mariza de Carvalho (org) *Rotas Atlânticas da Diáspora Africana: da Baía do Benin ao Rio de Janeiro*. Niterói: EdUFF, 2007.

TELLES, Edward. *Racismo à brasileira: uma nova perspectiva sociológica*. Rio de Janeiro, Relume Dumará-Fundação Ford, 2003.

VIANNA, L. *Patrimônio Imaterial: novas leis para preservar... o quê?* Salto para o Futuro – Cultura Popular e Educação, 24 a 28/ 2003. (p. 119-123) Acesso em 27/10/2009. Disponível em <http://www.tvbrasil.org.br/saltoparaofuturo/livros.asp>

WAGLEY, Charles (ed.). *Race and class in rural Brazil*. 2ª edição. Paris: UNESCO, 1963.

WERNECK, Jurema. *De Ialodês y Feministas: Reflexões sobre la Acción Política de las Mujeres Negras en América Latina y El Caribe*. In CURIEL, Ochy, FALQUET, Jules y MASSON, Sabine (Coords). *Feminismos disidentes en América Latina y el Caribe: Nouvelles Questions Féministes*. Volumen 24, No.2, 2005, p. 24-40. (Edición especial en castellano).

O JONGO NA CASA GRANDE – ARTICULAÇÃO E RESISTÊNCIA NA PERIFERIA DE CAMPINAS/SP

Me. Alessandra Ribeiro Martins²⁸

Resumo:

O artigo analisa a atuação da Comunidade Jongo Dito Ribeiro da cidade de Campinas/SP, articulada a outros movimentos sociais e culturais de origem africana, pela requalificação urbana da Fazenda Roseira bem como o papel do jongo/caxambu que a constituiu enquanto manifestação cultural e política. A Fazenda Roseira, como “lugar de memória”, constitui a matriz sobre a qual se articulam sínteses do conteúdo social e as formas espaciais, estimuladas pelas ações da comunidade jogueira integrando identidade cultural com a territorialidade na produção do espaço urbano.

Palavras-chave: jongo/caxambu, movimentos sociais, requalificação urbana.

O Patrimônio do Histórico ao Cultural

O conceito atual de patrimônio cultural material e imaterial substituiu o de patrimônio histórico e artístico vigente por décadas e, ao acompanhar a evolução das Cartas Patrimoniais internacionais, ampliou a ideia de bem cultural ao incorporar ao patrimônio tradicional as manifestações culturais e imateriais dos diversos grupos sociais que compõem a sociedade.

O patrimônio material protegido pelo Iphan, com base em legislações específicas é composto por um conjunto de bens culturais classificados segundo sua natureza nos quatro Livros do Tombo: arqueológico, paisagístico e etnográfico; histórico; belas artes; e das artes aplicadas. Eles estão divididos em bens imóveis como os núcleos urbanos, sítios arqueológicos e paisagísticos e bens individuais; e móveis como coleções arqueológicas, acervos museológicos, documentais, bibliográficos, arquivísticos, videográficos, fotográficos e cinematográficos.²

A noção de patrimônio cultural imaterial, por sua vez, acompanha as deliberações da Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial realizada pela UNESCO em 2003, e colocadas em vigor a partir de 2006 com a adesão dos estados membros e que se encontra assim definido em suas Disposições Gerais:

²⁸ POSURB - Programa de Pós Graduação em Urbanismo. Pontifícia Universidade Católica de Campinas. E-mail: alejongo@gmail.com

² Essas informações foram retiradas do site Oficial do Iphan. ([www. Iphan.gov.br](http://www.Iphan.gov.br)).

Entende-se por “patrimônio cultural imaterial” as práticas, representações, expressões, conhecimentos e técnicas - junto com os instrumentos, objetos, artefatos e lugares que lhes são associados - que as comunidades, os grupos e, em alguns casos, os indivíduos reconhecem como parte integrante de seu patrimônio cultural. Este patrimônio cultural imaterial, que se transmite de geração em geração, é constantemente recriado pelas comunidades e grupos em função de seu ambiente, de sua interação com a natureza e de sua história, gerando um sentimento de identidade e continuidade e contribuindo assim para promover o respeito à diversidade cultural e à criatividade humana.³

As bases legais do tombamento ganharam novos horizontes, especialmente com o artigo 216 da Constituição Federativa do Brasil de 1988, em que o patrimônio cultural passou a ser definido a partir das formas de expressão; dos modos de criar, fazer e viver; das criações científicas, artísticas e tecnológicas; das obras, objetos, documentos, edificações e demais espaços destinados às manifestações artístico-culturais; e dos conjuntos urbanos e demais sítios de valor histórico, paisagístico, artístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico. Estabeleceu ainda que cabe ao poder público, com apoio da comunidade, a proteção, preservação e gestão do patrimônio histórico e artístico do país.

Com ênfase nestas definições sobre patrimônio cultural imaterial e material, analisaremos o jongo ou caxambu através da Comunidade Jongo Dito Ribeiro da cidade de Campinas, no Estado de São Paulo, que integra o patrimônio imaterial cultural brasileiro, presente na região sudeste.

Novas formas de compreensão do Patrimônio e seus conflitos

Nas últimas décadas verifica-se uma transição significativa na forma de compreender o patrimônio. Sobre as particularidades e os propósitos implícitos no direito ao patrimônio constituído, Ramon Gutierrez traça algumas considerações sobre o impacto verificado no campo patrimonial pela abertura que propicia a alteração do conceito de patrimônio histórico cultural.

(...) delineia uma ruptura com a visão histórica reducionista respaldada por uma historiografia oficial que converte em patrimônio bens de origem aristocrática, religiosa, bélica ou estatal. Nessa nova concepção de patrimônio há a inclusão do cultural e das 'dimensões testemunhais do cotidiano e os feitos intangíveis'. Superam-se as legislações que reconheciam os bens por sua antiguidade e são transcendidas as fronteiras que limitavam o ingresso ao status de patrimônio às edificações oficiais e igrejas. E, ao mesmo tempo, as obras arquitetônicas deixam de ser vistas como objetos isolados e

³ Unesco, 2003, p. 373

tornam-se relevantes os conjuntos urbanos e territoriais e também a contextualização tanto física como social e cultural destes⁴.

A atual noção de patrimônio cultural, em substituição à de patrimônio histórico e artístico, nos revela a incorporação das manifestações culturais e imateriais e dos diversos grupos sociais que compõem a sociedade brasileira, possibilitando uma efetiva aproximação entre o patrimônio e o cotidiano dos habitantes das cidades e de suas identidades.

Hoje na maioria das metrópoles a questão que se coloca perante o patrimônio cultural das áreas requalificadas é como equacionar a perda de seu significado anterior, uma vez que a maioria dos projetos seguiu uma fórmula indiferente aos usos e sentidos que mantinham com a população local. E, se esses projetos buscaram tornar os espaços atrativos para o mercado imobiliário e turístico, a dimensão pública, entendida como possibilidade de interação entre diferentes, perdeu o caráter democrático e inclusivo. A segregação sócio-espacial, associada ao sentimento de insegurança resultante também da intolerância, da criminalização e estigmatização de certos grupos sociais, fragmentou o uso dos espaços. Essa segmentação, que parece contradizer a ideia do espaço urbano como um espaço aberto a todos, existe de fato e é reforçada em contextos de grandes desigualdades e de tensões sociais, pois os diferentes grupos sociais tendem a se apropriar dos espaços e em sua ação revelam antigos e novos conflitos.

A apartação social e territorial presente no cotidiano das grandes cidades nos remetem à seguinte questão: se uma comunidade jogueira de Campinas/SP defende e se apropria de um patrimônio cultural reconhecido pela população, inserido num equipamento público, e luta pela democratização e revitalização deste espaço, quais as políticas e articulações necessárias nesse jogo de forças para que os elementos vitais da sociedade sejam assegurados? Tratar-se-ia de uma insurreição ou estamos embutidos num momento político onde as camadas segregadas começam a encontrar espaço para serem ouvidas?

As raízes negras de Campinas

A população de Campinas guarda marcas centenárias da presença africana... Mais do que isso, os afro-descendentes cumpriram e continuam a cumprir tal papel na formação, desenvolvimento e funcionamento da cidade, que nós poderíamos dizer que

⁴ . GUTIÉRREZ, Ramón. Direito ao Patrimônio Construído. (1992) In: *O Direito à Memória. Patrimônio histórico e cidadania*. São Paulo: Secretaria municipal de Cultura/DPH.

ela é em grande medida responsável pela forma de ser de nossa cidade, pela “alma campineira”... por emprestar-lhe a musicalidade de Carlos Gomes, o senso público de Bento Quirino dos Santos, a engenhosidade política de Francisco Glicério. Neste caso, associar, ou ainda, reduzir, a presença e legado de origem africana aos horrores da escravidão é negligenciar e ocultar grande parte da trajetória de realização de Campinas, uma vez que os caminhos históricos que a permitiram alcançar os níveis de desenvolvimento e qualidade de vida passaram e continuam a passar pela presença e contribuição cotidiana destas populações. Esta trajetória de construção urbana, no entanto, foi e continua a ser árdua - além de muitas vezes injusta -, achando-se presente um processo de ofuscamento/apagamento de referências, conquistas e contribuições que, para além das questões étnicas, acabaria por prejudicar o entendimento da cidade pelos seus próprios habitantes. É tempo, então, de reler Campinas... de resgatar, decifrar e valorizar um universo mais profundo de significações de forma a pensarmos um futuro mais generoso e justo para a cidade⁵.

É com a perspectiva de releitura da cidade de Campinas, sob a ótica da presença negra e suas contribuições na consolidação da cidade, que este artigo propõe-se a uma contribuição acadêmica e política.

Entre pousos, ao longo do “Caminho dos Goiaes”, denominou-se Campinas do Mato Grosso de Jundiáhy, também chamada de Boca do Sertão, a nossa atual metrópole e cidade de Campinas/SP. À medida que a cidade cresce e avança para novas áreas, novas formas de vivências são consolidadas e essas vivências possuem características próprias que foram desenvolvidas por essas relações pré-existentes ao avanço da cidade e visibilizam novas e antigas culturas antes escondidas, como é o caso da Comunidade Jongo Dito Ribeiro, no Jardim Roseira.

Esse trecho da cidade caracteriza-se pela grande dinâmica de circulação e pelo maior crescimento urbano na Região de Campinas nos últimos anos. Sabemos que foi em 1840 que Campinas foi elevada à cidade e o café passou a ser a fonte de renda principal da província e o primeiro produto do Império Brasileiro, alicerçado no trabalho escravo. Em 1850, intensificou-se a produção cafeeira local. Em 1854, o município possuía segundo Áurea Pereira da Silva, cerca de 6 mil escravos subdivididos em 177 fazendas com produção de 335 mil arrobas.

O tratamento dos escravos era muito rigoroso, com torturas, sendo a vinda de um escravo para o território campineiro considerada um grande castigo. Nesse sentido, há relatos de grandes torturas no Campo Grande, região em que a Comunidade Jongueira hoje se estabelece em desmembramentos de terras, da antiga Fazenda Roseira.

⁵ Texto das CONSIDERAÇÕES INICIAIS ao Roteiro Afro de Campinas, desenvolvido pela Secretaria de Comércio, Indústria e Turismo/ RAFFESTIN, 1993, p. 143-144. CIST/PMC.

Segundo Caio Prado Junior, a “Lei de Terras” de 1850 aponta para os tipos de privatização do espaço público: as grandes propriedades anteriores das sesmarias, a consolidação dos grandes apossamentos de terras, que se expandem e se consolidam com o decorrer do tempo, e a posse de pequenas glebas conquistadas por colonos ou imigrantes mais arrojados, por meio da ocupação e cultivo dessas terras. O latifúndio deixa de ser um privilégio, como era o processo histórico anterior, para tornar-se valiosa mercadoria, artificialmente valorizada e possuída por poucos. O patrimônio é registrado na forma do direito burguês da propriedade no final do período de escravidão.

A Fazenda Roseira é um importante ponto de observação para compreendermos a história do caminho e da ocupação urbana da região sudoeste de Campinas. Sofreu diversas retaliações, em que a sucessiva venda de glebas está de acordo com os interesses imobiliários, que direcionam a transformação de zona rural em área urbana e ao mesmo tempo assumem novas representações, mediante a interferência das novas populações que ali se instalam.

Essa população cresce e estrutura, ao longo da periferia sudoeste de Campinas, novos quadros e novas referências antes inexistentes. Atualmente, o que restou da Fazenda Roseira compreende uma área que tem como vizinhos os bairros Jardim Roseira, Jardim Ipaussurama, Vila Perseu Leite de Barros, todos às margens da Av. Jonh Boyd Dunlop e que antes fizeram parte da mesma fazenda.

A Fazenda passa por mais um processo de transformação que talvez seja o último, dado que as sucessivas vendas deixaram como marco histórico apenas a sede desta propriedade e alguns galpões, totalizando uma área de 15901.07 metros quadrados, que se soma a uma área anexa, com Área de Preservação Ambiental Permanente (APP). Verificamos que suas terras assumem funções diferentes diante do processo de expansão do sudoeste, sofrendo diversos desmembramentos, registrados em sucessivos inventários.

O parcelamento e a venda de terrenos pertencentes à Fazenda Roseira, ampliados pela especulação imobiliária, transformam e requalificam essa extensa área rural em urbana.

Campinas também é terra de jongueiro

Para compreendermos a Comunidade Jongu Dito Ribeiro e suas ações junto às demais comunidades e grupos do segmento afro da cidade de Campinas e Região

Metropolitana de Campinas, é fundamental entender o conjunto do qual participa este patrimônio imaterial. O jongo ou caxambu é um patrimônio imaterial cultural brasileiro, reconhecido pelo IPHAN em 2005 e presente na região sudeste, predominantemente no Rio de Janeiro.

Um dos primeiros trabalhos desenvolvidos sobre jongo, cujos praticantes consideram como o “pai do samba”⁶ foi o realizado pela folclorista Maria de Lourdes Borges Ribeiro, lançado em 1984 nos Cadernos de Folclore, um ano após seu falecimento. Este trabalho, resultado de mais de dez anos de estudo, pôs em cena uma manifestação dos ex-escravos, a qual a autora analisa como uma manifestação do segmento “folclore”, termo este que denominava um saber tradicional preservado pela transmissão oral entre os camponeses. No entanto, o interesse por identificar nas tradições populares uma sabedoria ou um saber popular era anterior à criação do próprio termo.

Existem várias versões para as origens do Jongo, sendo o tema ainda hoje um campo de debates. Contudo, Maria de Lourdes B. Ribeiro, na cidade de Cunha, recolheu alguns depoimentos de jongueiros. Em um desses depoimentos, um jongueiro não identificado pela autora diz que:

Quando Deus fez o mundo arretituiu os pessoar. Os santo pra ele era o pessoar. Pra vê quar é que queria o divertimento. Aí conversô com São Gonçalo o que ele queria, de cateretê a jongo. Então ele foi e arrequereu a puíta, ingualhar e tambor. Ele já tinha dado a viola que foi do cateretê e depois o jongo, e então Nosso Senhor deu o poder pra ele, pra tecer o mundo e fazer o que ele pudesse.⁷

Concomitantemente às memórias orais desses jongueiros, encontram-se intelectuais das áreas do folclore, antropologia, história e sociologia que participam desse debate. Para Pedro Simonard⁸, em sua tese de doutorado, a produção acadêmica a respeito do Jongo constitui duas correntes antagônicas. A primeira, mais recente, afirma que o jongo se configura como uma entre as múltiplas manifestações culturais resultantes do contato entre a cultura escrava, gestada no século XIX na antiga área cafeeira do sudeste brasileiro, e a cultura dos proprietários de terras e senhores de

⁶ Essa afirmação é demonstrada e discutida no CD-Livro desenvolvido pelo Grupo Cultural Jongo da Serrinha em 2005, ao narrar a história do Jongo e a forma em que o Morro da Serrinha do Rio de Janeiro recebeu seus primeiros jongueiros no período pós-abolição. Pela ausência da inserção no trabalho livre, muitos descendentes de escravos viram na favela uma possibilidade de reconstrução social e de moradia. Fato também ocorrido em São Paulo e demais regiões, quando os bairros periféricos surgiram do alojamento dos negros retirados dos centros das cidades. Maiores discussões específicas sobre o assunto em ROLNIK, Raquel – A cidade e a lei_ - legislação, política urbana e territórios na cidade de São Paulo. FAPESP. Studio Nobel, 3. ed. São Paulo. p.59-92.

⁷ RIBEIRO, Maria de Lourdes Borges Ribeiro. *O Jongo*. Rio de Janeiro: Funarte, 1984, p. 14.

⁸ SIMONARD, Pedro – A Construção da Tradição no Jongo da Serrinha: uma etnografia visual do seu processo de espetacularização. Rio de Janeiro, tese de (doutorado), UERJ, 2005.

escravos. Para a segunda, ele é originário da região de Congo-Angola e chegou ao Brasil com os negros bantos que, escravizados, trabalharam nas lavouras e na mineração.⁹

A prática do jongo consiste em uma manifestação cultural em que três elementos são essenciais: os pontos, a dança e os tambores. Os pontos concentram todos os saberes do jongo e, ao misturar metáforas e dialetos da língua banto, possibilitaram uma comunicação entre os negros escravizados, numa expressão de origem mista, persistente até aos dias atuais. A dança, ao animar as rodas de jongo, torna-se um desafio à parte entre o casal que dança ou ao dançarino que se insere num passo solto no meio da roda. Os tambores, que são fabricados, na maioria das comunidades, ainda de modo artesanal, carregam em si um “grande significado” de vínculo com os ancestrais.

O caxambu era uma oportunidade de se cultivar o comentário irônico, freqüentemente cínico, acerca da sociedade dentro da qual os escravos constituíam um segmento importante [...] Dentro desse contexto, os jongs eram canções de protesto, reprimidas, mas de resistência¹⁰.

Tais práticas eram ligadas ao trabalho rural, nos eitos e nas áreas de mineração, que chegaram ao século XX nesses chamados vissungos, que são os cantos de tradição banto em língua africana ouvidos nos serviços de mineração. Essas cantigas, com "evidente teor religioso", relatavam o cotidiano dos negros no garimpo. Um gênero que expressa claramente uma parte do processo histórico vivido pelos negros no Brasil obrigados a deixar as plantações logo após a abolição da escravidão em 1888 e integrar-se nas cidades, especialmente no Rio de Janeiro, em que na maioria das vezes é conhecido por caxambu.

A forte proximidade com as religiões de matrizes africanas, principalmente com a religião umbanda, na versão contada por alguns jongueiros residentes no município de Guaratinguetá, através das pesquisas de Wilson Rogério Penteado Júnior, é fundamental na constituição do jongo¹¹. Para alguns destes jongueiros, a origem do jongo se mistura ao surgimento dos cultos afro-religiosos.

⁹ LIMA, Rossini Tavares de. Folclore nacional. São Paulo, Centro de Pesquisas Mário de Andrade, 1946. p. 90

¹⁰ STEIN, Stanley J. Vassouras – um município brasileiro do café – 1850-1900 (Rio de Janeiro Nova Fronteira, 1990 [1957], cap 7 e p.246.

¹¹ PENTEADO, Wilson Rogério, Jr. – Jongueiros do Tamandaré – Um estudo antropológico da prática do jongo no Vale do Paraíba Paulista (Guaratinguetá / SP) – UNICAMP, 2004.

Os Pontos, Tambores e Dança – Elementos fundamentais das Rodas do Jongo

O ponto de jongo tem alguma relação com o provérbio e, também, com a crônica por meio da qual se comenta a vida cotidiana, o passado e o presente. Configura-se num conhecimento restrito e secreto, guardado pelos jongueiros velhos – que só ensinam seus conhecimentos aos jovens já iniciado¹², sendo cada ponto adequado a cada circunstância.

Os tambores são peças fundamentais na roda de jongo, pois são eles os responsáveis pela harmonia rítmica de cada comunidade. Antigamente, eram feitos com troncos de árvores escavados, cobertos por couro de animal, como boi, vaca, bezerro entre outros, que era pregado.

Com o avanço da cana-de-açúcar e inserção do café como economia de subsistência, as barricas foram utilizadas para a construção de tambores, prática que perdura até dias atuais. Com as barricas de vinho, os tambores também passavam pelo mesmo processo de serem cobertos por esses couros de animais, fixados por pregos ou amarrações em cordas.

Cada tambor é considerado como um integrante e membro da roda de jongo, por representar a ligação entre os praticantes atuais e sua ancestralidade jongueira, havendo em algumas comunidades um cerimonial de nascimento desses instrumentos, de forma semelhante aos atabaques dos terreiros de religiões de matrizes africanas.

Na prática do jongo, com o toque dos tambores já iniciado, forma-se uma roda de dançarinos que cantam em coro, em resposta ao solo de um jongueiro.

A dança se dá em pares ou sozinho. Os praticantes vão até o centro da roda, até serem substituídos por outros jongueiros. Nota-se em algumas comunidades o elemento coreógrafo da umbigada para a troca de pares ou o do dito “sapeca iá iá”, para as mulheres, e “sapeca iô iô”, para os homens, sempre de forma alternada e com novos dançarinos no interior da roda. Dança-se na roda de acordo com o conhecimento de cada participante.

A cultura popular, como o jongo, é parte do tempo presente e, por isso, sofre influências das problemáticas da atualidade. O fato de ser em sua maioria praticada por negros, pobres e de periferias desses grandes estados, nos leva a refletir acerca da

¹² Sobre a iniciação dos jovens na roda de Jongo, ainda faltam estudos pontuais, entretanto, percebemos que hoje em dia essa inserção se dá desde criança, já que para muitos jongueiros o jongo de hoje é “para diversão”, e a inserção de jovens é uma estratégia efetiva de preservação e continuidade dessa dança, contrapondo-se ao jongo do “passado”, onde as demandas e desafios do jongo eram vinculados aos poderes mágicos e místicos, tornando-se restrito aos jongueiros velhos.

questão da identidade e como a inserção do jongo nos registros do IPHAN, como Patrimônio Imaterial Nacional, contribui para a legitimação e inclusão desses negros numa cultura nacional “híbrida” e “igualitária” que se representa¹³.

O Jongo como Patrimônio Imaterial do Brasil

O que pudemos verificar pelos debates acadêmicos foi que todo processo sofre transformações, readequações e mudanças no decorrer do tempo, processo este que ocorre com o jongo e com diversas outras manifestações populares praticadas por representantes sociais que se renovam e são influenciados pelas problemáticas do cotidiano a todo o tempo. Nesses quase cinquenta anos passados dos registros da folclorista Ribeiro (1984), o jongo sobreviveu em sua plenitude, fazendo com que novos aspectos fossem inseridos, novos contextos e caminhos fossem realçados. O escravo saiu de cena e entrou o trabalhador livre que, diante de outras dificuldades, não usa o jongo para articular fugas, saber das senzalas vizinhas e, nem mesmo, para somente se divertir.

Hoje, o jongo assume uma postura política e articuladora de grande importância para os guardiões dessa tradição e para seus novos interlocutores. O jongo é tema atual na universidade através de estudiosos renomados, é Patrimônio Cultural Imaterial e passa pelo processo de Salvaguarda. Estes processos ampliam sua área de atuação e movem verbas, patrocínios e elevam seus praticantes à posição de agentes culturais. O jongo proporciona emprego aos seus seguidores através de projetos e apresentações artísticas, possibilita a transformação social de suas comunidades e rende títulos.

Movimentos e ações se confrontam na manifestação do Jongo, não apenas como memória de um passado, mas como agente vivo e presente, que obtém resultados movidos pelo desejo de comunidades que anonimamente resistiam e se vêem hoje em meio a políticas que retiram suas práticas da marginalidade e a colocam no “centro do palco”.

A comunidade jongueira Dito Ribeiro de Campinas/SP se insere como exemplo legítimo da construção coletiva da manutenção da auto afirmação, e ao mesmo, enquanto grupo pluri-étnico que, territorialmente, se identifica como pertencente à região noroeste da cidade.

¹³ Os termos utilizados, “híbridas” e “igualitária”, nos remetem à questão literária absorvida pelo texto on-line no site do IPHAN.

Este é um dos exemplos da legitimidade de identidades inseridas nas periferias, que se formam pelas políticas de limpeza dos centros urbanos, e se assemelham em alguns aspectos com atual projeto da cidade de Campinas/SP intitulado “Tolerância Zero”, que têm como foco a retirada e devolução dos pobres e moradores de rua do centro da cidade.

Fatores que se repetem como política pública e que afetaram na consolidação da região noroeste, que teve como estratégia coletiva a articulação dos movimentos sociais. A falta de um projeto adequado, que atendesse as necessidades da região, respeitando a diversidade e necessidades desses grupos étnicos e culturais dispersos, possibilitou que a busca por direitos consolidasse redes na construção de uma identidade local e solidária.

O ano de 2008 foi o marco para o aprofundamento da relação da Comunidade Jongo Dito Ribeiro com a região noroeste. Neste ano, a Associação do Jongo Dito Ribeiro protagonizou, junto a outras organizações parceiras, a organização de um novo espaço de encontro, educação ambiental e cultura afro: a Casa de Cultura Fazenda Roseira, localizada no bairro Jardim Roseira.

Trata-se do casarão sede da Fazenda Roseira do Campo Grande, um prédio do final do século XIX que se tornou um equipamento público em 2007 por conta do loteamento da área da antiga Fazenda, e que, a beira da destruição e depredação, foi ocupada pela Associação do Jongo Dito Ribeiro junto a outros parceiros para a realização de suas atividades e estreitamento dos laços com a comunidade. Simbolicamente, a Casa de Cultura Fazenda Roseira remonta essas ancestralidades que possibilitam a releitura deste espaço e fortalece as raízes desta comunidade, porque, como já foi explicitado anteriormente: “antes o jongo acontecia nos terreiros das senzalas e hoje ele está no terreiro da casa grande”.

A identidade negra passa a ser fortalecida e estimada pelas pessoas da comunidade e valorizada pela sociedade que, desse modo, passa a respeitar os negros e reconhecê-los não mais como “pobres e pretos”, mas como atores sociais.

A formação de cidadãos enquanto sujeitos sociais ativos, que têm na participação um projeto social efetivo e agregador para a comunidade negra é ameaçada pelo patrimonialismo político enraizado nas praticas do poder público. O desafio que se coloca é o de construir novas possibilidades de aproximar os movimentos do processo decisório.

A participação da sociedade civil na gestão pública provoca uma nova reflexão e ao mesmo uma mudança na medida em que incorpora outros níveis de poder além do Estado, no que se configura como um direito ao auto-desenvolvimento que pode ser alcançado numa sociedade participativa que contribui para a formação de uma cidadania qualificada, gestada pelos próprios sujeitos.

Conclusão

A possibilidade de alterar a institucionalidade pública está associada às demandas que se estruturam na sociedade. A esfera pública representa no contexto da Fazenda Roseira a construção da viabilidade do exercício da influência e participação dos movimentos sociais e demais parceiros nas decisões de ordem pública, assim como se coloca a demanda dos grupos pelo reconhecimento do Estado. O que está em jogo é a necessidade de atualização dos princípios da democracia, em que o fortalecimento contribua para a consolidação afirmativa dos mesmos em todas as esferas da vida social.

Ou seja, existe uma crescente necessidade de entender as ambiguidades dos processos sociais e dos arranjos possíveis, tendo como referência uma análise qualitativa das práticas sociais e das atitudes dos diversos atores envolvidos na consolidação do território em disputa, tanto nas experiências que inovam na gestão, como nas que mantêm inalteradas as práticas tradicionalmente desenvolvidas.

Nesta perspectiva, chegamos ao final deste artigo cientes que mais que a conclusão de um processo, estamos iniciando uma profunda reflexão pautada pelas experiências vivenciadas no decorrer desses quase três anos de pesquisa e acompanhamento frente as ações da Casa de Cultura Fazenda Roseira e dos diferenciados processos provocados por esse envolvimento junto a Comunidade Jongo Dito Ribeiro.

A Casa de Cultura Fazenda Roseira – (Afro), nessa perspectiva, reflete o amadurecimento da Comunidade Negra em Campinas, que, a partir do pertencimento comum, consegue distanciar das personalidades e questões partidárias e dar um passo a frente, pela construção de um Projeto Sócio-Cultural, Educacional e Ambiental para a afirmação, formação e pela valorização da cultura afro brasileira em sua mais ampla diversidade.

Para a comunidade Jongo Dito Ribeiro, a inserção junto a Fazenda Roseira também provocou outros olhares, sentimentos e conflitos entre os praticantes

jongueiros, que se viram mergulhados em uma série de acertos, trocas e mediações de cunhos políticos, para além da preservação da manifestação do jongo, da troca de olhares e do dançar sobre os toques dos tambus.

Mudanças profundas que colocam a comunidade em uma ampla rede de diálogos e possibilidades para além da preservação do jongo. Manifestação essa que nasceu na senzala e, sob toda opressão da escravidão no período cafeeiro do sudeste, fez de seus pontos uma comunicação e ferramenta política de articulação entre os seus praticantes jongueiros.

Em pleno século XXI, com todas as diferenças de modo e articulação, jongueiros e jongueiras usam seus conhecimentos ancestrais para além da Roda de Jongo, praticando no terreiro da vida sua tradição, através da união das pessoas, grupos, parceiros e ampla diversidade sócio-cultural no ritmo dos toques dos tambus de seus corações para que, juntos, iniciem uma efetiva transformação na sociedade contra as opressões contemporâneas e, ao mesmo tempo, garantindo o privilégio da continuidade de um dos maiores bens que podemos acumular: a certeza de que a resistência contra a segregação e a luta pelo direito à cidade, efetivamente, é um direito de todos.

Cachueira!

Referências Bibliográficas

AMARANTE, Walkiria Molicia do. Urbanismo para criança. Campinas: PUCCAMP, 2002.

ARENDT, H. (1997). A condição humana. (8ª ed.). Rio de Janeiro: Forense Universitária.

BADARÓ, Ricardo de Souza Campos. Campinas, o despontar da modernidade. Campinas, SP: Área de Publicações CMU/UNICAMP, 1996.

BOSI, Ecléa. Memória e sociedade: lembranças de velhos. 3. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. Identidade e Etnia. Construção da pessoa e Resistência Cultural. São Paulo, Brasiliense, 1985.

_____. A Questão Política na Educação Popular. São Paulo: Brasiliense, 1987. Z, Ramón. Direito ao Patrimônio Construído. (1992) In: *O Direito à*

Memória. Patrimônio histórico e cidadania. São Paulo: Secretaria municipal de Cultura/DPH.

CHAUÍ, Marilena. *Um Convite à Filosofia*. 12a ed. Editora Ática; São Paulo-SP, 2002.

CHARTIER, Roger - *A beira da falésia: a história entre incertezas e inquietude*. Roger Chartier, trad. Patricia Chittoni Ramos. - Porto Alegre: Ed. Universidade/ UFRGS, 2002, Pp. 67-68.

CHARTIER, Roger - “Cultura Popular”: revisitando um conceito historiográfico. *Revista Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 8, n. 16, 1995, p. 179-192.

CHOAY, Françoise. *A Alegoria do Patrimônio*. São Paulo. Editora UNESP, 2001.

CHOU, José Valter Teles – ANDRADE, José Roberto de Lima -*Intervenção Urbana e Patrimônio Cultural – Observatório do Turismo do Paraná -artigos científicos – planejamento em áreas urbanas,2005.*

DURHAM, Eunice (1984) “Cultura, patrimônio e preservação”, texto n. 2. In: ARANTES, Antonio A (org) *Produzindo o passado*. São Paulo: Brasiliense, pp.23-24.

GUTIÉRREZ, Ramón. *Direito ao Patrimônio Construído*. In: *O Direito à Memória. Patrimônio histórico e cidadania*. São Paulo: Secretaria municipal de Cultura/DPH, 1992.

LIMA, Rossini Tavares de. *Folclore nacional*. São Paulo, Centro de Pesquisas Mário de Andrade, 1946. p. 90.

MACIEL, Cleber da Silva. *Discriminações raciais — negros em Campinas (1888 – 1926)*. 2. ed. Campinas: Área de Publicações CMU/UNICAMP, 1997.

NORA, Pierre. “Entre Memória e História: a problemática dos lugares”, In: *Projeto História*. São Paulo: PUC, n. 10, pp. 07-28, dezembro de 1993.

ORTIZ, Renato. *Cultura brasileira e identidade nacional*. São Paulo: Brasiliense, 1994.

PENTEADO, Wilson Rogério, Jr. – *Jongueiros do Tamandaré – Um estudo antropológico da prática do jongo no Vale do Paraíba Paulista (Guaratinguetá / SP) – UNICAMP, 2004.*

RAFFESTIN, 1993, p.143-144. CIST/PMC.

RIBEIRO, Maria de Lourdes Borges Ribeiro. *O Jongo*. Rio de Janeiro: Funarte, 1984, p. 14.

ROLNIK, Raquel – A cidade e a lei_ - legislação, política urbana e territórios na cidade de São Paulo. FAPESP. Studio Nobel, 3. ed. São Paulo. p.59-92.

SANTOS, Milton. Espaço e Método. São Paulo: Nobel, 1985.

_____. O espaço do cidadão. São Paulo: Studio Nobel, 2000,

SECCHI, Bernardo. A cidade contemporânea e seu projeto. In: REIS, Nestor G.; PORTAS, Nuno; TANAKA, Marta S (coords.). Dispersão Urbana. Diálogos sobre pesquisas Brasil – Europa. São Paulo: FAO/USP, 2007, p. 111-139.

SIMONARD, Pedro – A Construção da Tradição no Jongo da Serrinha: uma etnografia visual do seu processo de espetacularização. Rio de Janeiro, tese de (doutorado), UERJ, 2005.

STEIN, Stanley J. Vassouras – um município brasileiro do café – 1850-1900 (Rio de Janeiro Nova Fronteira, 1990 [1957], cap 7 e p.246.

PEÇO LICENÇA À VOVÓ, PEÇO LICENÇA A MEU MESTRE!

Délcio José Bernardo²⁹

Este trabalho é o relato da trajetória escolar, profissional e militante de um jongueiro. Ao relatar sua trajetória, contrapõe os processos de formação na família, na comunidade e na cultura jongueira ao processo de formação escolar, e problematiza a desvalorização dos saberes de matriz africana por parte da escola. Evidencia, assim, o caráter elitista da instituição escolar com relação aos saberes e práticas culturais e sociais, a dificuldade no trabalho com a diversidade cultural e as implicações disso no processo de formação do ser humano, como a vivência, desde muito cedo, do preconceito racial e suas conseqüências na construção da identidade. Por outro lado, em sua trajetória profissional e militante, demonstra o poder de resistência e de articulação do jongo, e apresenta, inclusive, novos caminhos para a escola, que passam “pelos caminhos do jongo”.

Ô Bendito louvado seja,
Ô Bendito, ô Bendito,
Louvado seja.
Ô Bendito, louvado seja...

(Ponto de abertura das rodas de jongo em
Angra dos Reis – Domínio Público)

Jongo: uma didática a caminho da escola...

O crescimento de Angra dos Reis (RJ) determinou uma série de benefícios aos seus moradores. Aliados fundamentalmente a uma extensa lista de problemas, os benefícios, em determinados locais, não conseguem ser percebidos ou não causam nenhuma influência positiva. Prova disso é o grande número de pessoas que foram expulsas de suas terras nos bairros de Mambucaba, Frade e Bracuhy, sendo obrigadas a viver nas áreas urbanas.

Lavradores e lavradoras que perderam suas roças ganharam “de presente” os morros do centro da cidade e postos de trabalho nas fábricas, onde ocupam as funções que exigem baixo (ou nenhum) grau de escolaridade e que são as funções de menor remuneração. Outra parte desse grupo engorda a classe dos desempregados e os demais se dividem em lavadeiras, faxineiras, domésticas, biscateiros, serventes de pedreiro.

“(…) roceiro virou pedreiro trabalhando em construção, fez a casa do estrangeiro, grileiro do nosso chão, tropeiro patrão de burro, hoje é burro de patrão, tem

²⁹ Formado em Comunicação Social, (Jornalismo). Pós- Graduado pelo Programa de Ensino Sobre o Negro na Sociedade Brasileira (Penesb/UFF) Curso “Raça, Etnia e Educação no Brasil”.
delciobernardo@ig.com.br

no peito um sussurro quando vê um lote de burro passando de caminhão (...)” (Perequeaçu, 1992)

Descendente direto desse grupo, a quem gosto de chamar de jongueiros(as), por serem todos(as) praticantes da dança de jongo³⁰, aprendi a *jongar* no terreiro de casa, no Morro do Carmo. Não só no terreiro da minha casa, mas também nos terreiros dos demais parentes que buscavam naquelas rodas uma maneira de juntar os iguais e enfrentar a dura vida da cidade, marcada principalmente pela fome e pelo alcoolismo, o que determinou o fim de tantos(as) jongueiros(as).

Quando criança, tinha vergonha de dançar o jongo, porque as pessoas do morro, que não conheciam a dança, todas as vezes que realizávamos uma roda de jongo, no dia seguinte faziam comentários: “*Ontem teve macumba à noite toda e ninguém conseguiu dormir*”. Como o termo “macumba”, até os dias de hoje, ainda é associado à maldade, à bruxaria, à coisas ruins, nós, as crianças da época, não queríamos ser acusadas de praticar tais maldades, já nos bastava a rejeição por sermos negros(as).

Mesmo nesse ambiente de preconceito e discriminação, que deixou marcas profundas em minha vida, não consegui esquecer as noites de jongo, iluminadas pela fogueira e animadas pelas metáforas, cantorias e palmas daqueles(as) sofridos(as) produtores(as) culturais. Aqueles que fizeram de sua vida uma *escola* para que eu pudesse aprender e me transformar no que sou hoje, e no que me faz acreditar em uma vida melhor para todos.

O tempo foi se esvaindo e os antigos morrendo, e, junto com o desaparecimento deles, a possibilidade do desaparecimento do jongo. Cabe lembrar que, durante muito tempo, Angra ficou sem as rodas de jongo, nem nos momentos de festas das comunidades, onde o jongo tinha no passado presença garantida, era possível encontrá-lo, restando apenas na memória dos mais antigos.

Com as experiências, os saberes e os conhecimentos adquiridos com meus familiares, entendi que era preciso algo mais. Era preciso ver o nosso rosto nos espaços onde habitualmente não víamos. Espaços estes que, além de exigirem “boa aparência”, também exigiam um maior grau de escolaridade. Tarefa difícil para os(as), jongueiros(as), uma vez que, de todo o grupo que citei até o momento, ninguém conseguiu se sentar nos bancos da escola.

30 Dança de origem africana que chegou ao Brasil por intermédio dos BANTOS grande família etnolingüística, dos negros que viviam na região do Congo-Angola e que foram os primeiros escravizados a serem trazido para o Brasil.

Os que conseguiram, assinavam com dificuldade seus nomes, resultado das poucas horas nas desconfortáveis cadeiras do MOBREAL (Movimento Brasileiro de Alfabetização), no antigo Clube Monte Carmelo. Os que vieram depois, as aulas do Projeto MOVA (Movimento de Alfabetização Regional) e, em tempos mais recentes, freqüentam a EJA (Educação de Jovens e Adultos). Mesmo sabendo que a Educação, constitui-se em um direito social, assegurada constitucionalmente a todos, estes jongueiros(as) não gozaram desse direito.

Impulsionado por minha mãe, comecei, em 1974, com nove anos de idade, a freqüentar as aulas no Colégio Estadual Conde Pereira Carneiro, em Angra dos Reis. Foi um verdadeiro choque! Era como se eu nunca tivesse vivido nada antes, toda história era relacionada a um grupo que eu não conhecia. Na escola nunca se falou de jongo, capoeira, candomblé, ou qualquer outra manifestação cultural ou religiosa ligada ao povo negro. A impressão era de que essas manifestações não existiam. Meu rosto só era percebido na ocasião do dia 13 de maio, com as comemorações do dia da Abolição, que para as crianças negras soa como “o dia do constrangimento” e que, para algumas escolas, é dia de comemorar a liberdade. E que liberdade?

Esse ambiente dividiu minha história de vida em dois momentos de aprendizado: o primeiro, já citado anteriormente, que são os conhecimentos familiares; o segundo, desde o começo, mostrou-se um pouco “agressivo” devido à maneira como a escola tratava e, em alguns casos ainda trata, os saberes diferentes daqueles reproduzidos em seu ambiente. Os ensinamentos da escola são apresentados como os mais importantes, os que podem tornar você “alguém”, os que vão “preparar você para a vida”, etc. No meu caso, era como se, até aquele momento, eu não fosse ninguém.

Acredito que tanta responsabilidade para um segmento como a escola contribuiu para torná-la reprodutora dos preconceitos e discriminações praticadas contra os grupos que dela se utilizam para adquirir outros tipos de conhecimentos, com intuídos de almejar posições sociais que garantam uma vida melhor. Foi na escola que conheci de perto o preconceito. A escola não levava em conta os conhecimentos e saberes dos grupos marginalizados, era como se fosse uma expansão dos pensamentos dos vizinhos em relação ao jongo e aos negros.

Através das lutas pela terra, das organizações em grupos de jovens, associação de moradores, movimentos ambientais e outros espaços de construção de saberes e conhecimentos, iniciei a minha militância no Grupo de Consciência Negra Ylá-dudu, primeira e única entidade negra (depois dos escravizados) fundada em Angra dos Reis

que possui como objetivo lutar contra o preconceito racial e a favor da valorização do povo e da cultura negra. A partir desse momento, a escola já era um espaço em que, muito sutilmente, eu conseguia implementar algumas discussões sobre relações raciais, e, na maioria das vezes, era taxado de ser racista e estar mexendo com coisa do passado.

O Grupo Ylá-dudu foi fundado em 9 de março de 1991, por um grupo de amigos, após a campanha da Fraternidade, promovida pela CNBB, cujo tema era “Ouvir o clamor desse povo”. Com propósito de não pertencer a nenhuma instituição político partidária ou religiosa, o Ylá-dudu realizou uma série de atividades ligadas à educação. Em seu primeiro ano de existência, promovemos atividades em mais ou menos 35 escolas do município, com peças de teatro, vídeos, debates, dança e capoeira. Ao longo de sua existência, o Ylá-dudu tem sido um referencial de cultura e educação para o município de Angra. Hoje quase todas as escolas da rede municipal e estadual promovem a Semana da Consciência Negra em homenagem a Zumbi dos Palmares, o que não acontecia antes da presença do movimento negro na cidade.

A partir do momento em que a escola abriu suas portas para receber as discussões sobre as relações raciais, começou a dialogar com outros saberes, tornando-se assim mais democrática. Porque a escola pública apresenta um contingente muito grande de diversidade cultural, política e religiosa. Não aproveitar essas diferenças é perder a oportunidade de fazer da escola um ambiente acolhedor e agradável. E é nessa perspectiva que temos nos movimentado para o interior da escola.

Foi esse movimento que garantiu minha permanência na escola. Entendi que era preciso conquistar o espaço escolar perdido pelos(as) jongueiros(as) do passado, abrir novas perspectivas para os descendentes desse grupo, ocupar os espaços até então freqüentados pelos grupos privilegiados da sociedade, promover as discussões sobre cultura negra, preconceito, racismo, etnia, valorização do conhecimento e dos grupos de cultura popular, que normalmente são tratados como figuras folclóricas, usados para comemorar o Dia do Folclore.

Outra questão importante é ser exemplo para a juventude que tem sido a maioria, em se tratando de repetência e evasão escolar, uma juventude que não consegue sequer concluir o ensino fundamental. Poucos jovens chegam ao ensino médio e, com raríssimas exceções, conseguem cursar o ensino superior, como é o meu caso. Em um grupo de doze irmãos/irmãs e mais ou menos cinquenta parentes, entre primos, primas, sobrinhos, tios e tias, com idades entre 19 e 40 anos, constato que em média possuem entre cinco e seis anos de estudo.

De toda essa “*parentada*” fui o único a conseguir cursar o ensino superior, em uma instituição particular, cujo valor das mensalidades por algumas vezes me tirou o alimento. Talvez tivesse desistido não fosse a cumplicidade do meu irmão mais velho que, vendo suas possibilidades se perderem com o passar tempo, apostou em mim por ser mais novo. Mesmo assim, não me livreí da sina de primeiro ir trabalhar para depois estudar.

O fato de ter sido o único não quer dizer que os outros não desejaram ou se esforçaram o suficiente para isso, o que comumente ouvimos algumas pessoas dizerem. Foram as condições impostas pela industrialização e o processo de marginalização sofrido pelos jongueiros e pelas jongueiras daquela região que determinaram esse quadro caótico.

Concretamente, qual é a importância desse fato para as pessoas com quem tenho trabalhado (jongueiros e jongueiras)? O que muda na vida dessas pessoas o meu grau de escolaridade? A princípio, parece fácil, mas, à medida que as coisas vão se realizando é que percebemos o quanto foi fundamental ter alcançado e expandido meus estudos.

A partir da minha formação no curso superior, pude ingressar no Curso Raça, Etnia e Educação no Brasil, do Programa de Ensino Sobre o Negro na Sociedade Brasileira, da Faculdade de Educação, da Universidade Federal Fluminense de Niterói. Nesse curso aprendi muito sobre a história do povo negro, sobre a África, etc. Assuntos importantes para a construção da minha identidade. Essa afirmação mostra outra face da escola, uma escola comprometida com a história dos marginalizados.

De posse desses conhecimentos, foi possível fortalecer uma série de parcerias e abrir outros caminhos, levando comigo representantes das comunidades jongueiras, ou seja, novamente abrindo as portas da escola, através de parcerias com prefeituras de cidades vizinhas, com o Curso de Pedagogia da UFF de Angra dos Reis, com Secretarias de Educação e Cultura, com a Secretaria de Habitação e Desenvolvimento Social, com a Sociedade Angrense de Proteção Ecológica (SAPE), com o Ateneu Angrense de Letras e Artes (AALA), com o Museu do Folclore, com a Associação Quilombola do Estado do Rio de Janeiro (AQUILERJ), com o Instituto de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN)...

As parcerias visavam e visam sempre a construção de projetos que buscam discutir, a partir do jongo, caminhos que possam desconstruir a idéia de que nós, negros e negras, só servimos para o samba e para o trabalho braçal, e construir um projeto real de valorização da população negra nas diversas áreas do mercado de trabalho.

Os projetos desenvolvidos com essas parcerias uniram pessoas idosas e a juventude da comunidade, num movimento de troca de experiência e conhecimentos. Quando organizamos uma determinada atividade, nos esforçamos para valorizar a sabedoria do Quilombo Santa Rita do Bracuhy, que se organizou a partir do jongo e tem desenvolvido várias ações. Nos trabalhos realizados nas escolas, fazemos questão de estimular o debate entre o saber científico e o saber popular; sem que um se sobreponha ao outro, buscamos uma relação de respeito, e o resultado sempre é positivo.

O debate entre os diferentes segmentos tem sido útil para nós como complemento, pois entendemos que, ao deixarmos nossa casa, nossa comunidade, para irmos à escola, estamos, de certa forma, fazendo um corte com o que aprendemos em casa e o que aprenderemos na escola, e é nesse momento que começam a aparecer as diferenças. Por isso, a importância da escola aprender a lidar com essas diferenças. A sabedoria da escola, na maioria das vezes, é desarticulada do nosso jeito de pensar. O que aprendemos na escola é encarado como vital!

O corte entre o conhecimento de casa, da escola e de outros lugares de pertencimento abrem vários questionamentos. Para que serve o conhecimento que aprendemos em casa? Que tipo de valorização a escola tem dado a esse conhecimento?

Como caminho possível, posso afirmar que, para solucionar esse problema, basta unir os conhecimentos, criar diálogos entre os tipos de saber. Juntar os saberes, um em complemento ao outro.

Outro fator que se fortalece com a junção dos saberes é a família: quando a juventude vê o pai ou a mãe falar sobre a história familiar, política agrária, luta pela terra, cultura, religião e outros temas importantes para sua formação, esta fala ganha um peso fantástico.

Um exemplo desta afirmativa é uma conversa com um jovem de 18 anos da Comunidade Quilombola de Santa Rita do Bracuhy, a quem solicitei que convidasse seu pai, um senhor de 80 anos, para falar para um grupo de jovens sobre a sua experiência de vida naquela comunidade. Para meu espanto, o rapaz me disse: “Meu pai não sabe falar, não, ele tem vergonha, acho que ele não sabe a história daqui”.

Conhecendo o pai do rapaz, eu mesmo fiz o convite, o que foi aceito de imediato. Para surpresa do jovem, o pai deu uma belíssima aula de história sobre a comunidade, com muita vitalidade e confiança em uma comunidade mais forte e mais unida. Desculpando-se por sua timidez e falta de leitura, finalizou dizendo:

“(...) fico muito feliz de ver tantos jovens lutando por um Bracuhy melhor, isso é muito bom porque nós lutamos com o braço, a força e a coragem, vocês têm tudo isso e

mais a leitura e o estudo para debater com os *grandões*, porque eles falam que a gente não tem educação, educação eu tenho, o que não tenho é o estudo e a leitura, muito obrigado”.

Os olhos do jovem brilhavam feito uma estrela na escuridão, de orgulho, alívio, prazer... Um pouco de cada coisa talvez... Neste contexto, percebo a mudança na relação entre pai e filho, pois ainda hoje, quando conversamos, o jovem revela o orgulho pelos conhecimentos do pai.

Toda essa troca entre escola e comunidade se deu em torno da dança do jongo, um jongo que pouco se importa com palco, luzes, platéia, ou qualquer outro artifício. Um jongo que busca a valorização do seu povo, que quer discutir as relações raciais em um país que prega a democracia racial, mas que tem 98% da população negra fora das universidades públicas.

Nossa luta quer evitar a evasão escolar, quer criar na escola um ambiente agradável para receber e respeitar os diversos segmentos que dela se utilizam numa relação dialética. Não basta para nossos jongueiros e jongueiras a gravação de CD's, de vídeos, se às vezes não temos nem o que comer, nem onde plantar.

É nosso desejo praticar nossa cultura irmanada com todos e não separados como meros atos folclóricos em comemoração ao dia 22 de agosto. Acreditamos que uma educação de qualidade, onde impere o respeito ao diferente irá contribuir para uma reparação aos danos causados aos remanescentes dos grupos escravizados no continente africano e trazidos para o nosso país.

Ainda na perspectiva de construção de um espaço de valorização das práticas e dos saberes jongueiros, realizamos em 2005 nossa primeira experiência com elaboração, organização e coordenação de um projeto, que denominamos naquele momento de **“Pelos Caminhos do Jongo”**. Inicialmente este nome referia-se a Estrada Santa Rita, feita de barro e que se constitui no acesso principal a Comunidade dos Remanescentes de Quilombo de Santa Rita do Bracuhy.

Importante vivência para os(as) participantes, o projeto “Pelos Caminhos do Jongo” foi se expandindo e ganhando força, dentro e fora de Angra dos Reis. Levou-nos aos Encontros de Jongueiros, onde se reuniam mais de 10 grupos de jongo e nos conduziu até o Quilombo Campinho da Independência, em Parati, onde iniciamos uma série de trocas de saberes em torno do jongo dentro do projeto Ponto de Cultura Manoel Martins. Realizamos diversas atividades dentre as quais estão o jongo, capoeira Angola, artesanato, cerâmica, construção de tambores, agroecologia e percussão.

Devido à importância deste projeto e nossa preocupação em produzir material paradidático e que o mesmo pudesse ser utilizado nas escolas da Rede Municipal de Ensino de Paraty, uma das professoras de artesanato da comunidade e também da Rede Municipal de Paraty, Patrícia Solari, organizou o livro: “Vivência de Saberes – Projeto de educação do Ponto de Cultura Manoel Martins”.

Vivência de Saberes: a comunidade na conquista de seus espaços.

As ações desenvolvidas na Comunidade Quilombola do Campinho da Independência constituem-se como espaços de práticas, ações e movimentos em todos os sentidos: culturais, sociais, religiosos e políticos, porém o que diferencia essa ação das ações cotidianas do quilombo é a forma como foi realizada.

Apresentado de forma socializada dentro e fora da comunidade esse projeto fortaleceu os laços entre os Quilombos: Campinho da Independência, Santa Rita do Bracuhy, Marambaia e São José da Serra. Criou laços com outros grupos de jongo, estabeleceu parcerias com o Movimento Negro de Angra dos Reis (Grupo Ylá-Dudu), SAPE, com a Universidade Federal Fluminense, com a Secretaria Municipal de Educação Ciência, Tecnologia e Inovação de Angra dos Reis e com outras instituições de igual valor e compromisso com a proposta de uma vida melhor para todos.

Os caminhos do jongo pensados na Comunidade Quilombola Santa Rita do Bracuhy seguiram a Estrada Rio-Santos até o Quilombo do Campinho, (re) construindo, fortalecendo e valorizando as “culturas negras”, em especial o jongo. Sempre em movimento, o jongo foi nos abrindo novos caminhos e nos possibilitando pensar, criar e realizar ações a partir da nossa própria história, das nossas próprias experiências e valorizando o que temos de mais belo: os nossos Griôs.

Foi nesse ambiente de troca proporcionado pelos caminhos do jongo que as oficinas de cerâmica, confecção de tambores, capoeira angola, percussão e jongo se desenvolveram e ganharam novas contribuições que fortaleceram a idéia de que a cor da pele é apenas um elemento natural que constitui a diferença entre os seres humanos, não podendo ser usada para hierarquizá-los e marginalizá-los.

Esse “novo” espaço construído com base nas relações estabelecidas pelo modo de vida dos quilombolas agregou brasileiros, uruguaios e argentinos, negros, brancos, índios, homens e mulheres todos intelectuais na arte de praticar e aplicar seus

conhecimentos. Mostra o exemplo de Brasil que queremos, um Brasil livre, democrático e essencialmente sem racismo.

Um Brasil onde povos considerados sem culturas, sem saber intelectual, assumem o comando de sua de história, deixando de ser agente passivo e passando a ser um sujeito ativo, o dono de sua vida. É essa experiência que tem nos mostrado os caminhos que precisamos seguir para que possamos conhecer de fato a história do nosso país.

Vamos juntos mais uma vez “PELOS CAMINHOS DO JONGO” lutando, construindo, caminhando, aprendendo, ensinando, vivendo, jongando...aprendendo, aprendendo e aprendendo e aprendendo...

Adeus, adeus eu vou embora
Fica com Deus e Nossa Senhora
Adeus, adeus eu vou embora
Fica com Deus e Nossa Senhora...

(Ponto de fechamento das rodas de jongo em Angra dos Reis – Domínio público)

Referências Bibliográficas

SAVIANI, Dermerval, Mudanças organizacionais, novas tecnologias e educação, trabalho e educação In: FERRETI, CELSO, João et al. (org.). *Novas tecnologias, trabalho e educação: Um debate multidisciplinar*. 9ª ed. Petrópolis: Vozes, 2003. p. 149, cap. 3.

PEREQUÊ, Luís. Encanto Caiçara, Rio de Janeiro: AÇU-CENAS, 1992, CD com 10 músicas, 29 min. de duração.

SILVA, Petronilha Beatriz Gonçalves & BARBOSA, Lúcia Maria de Assunção (orgs.). *O Pensamento Negro em Educação no Brasil: Expressão do Movimento Negro*. São Carlos: EDUFcar, 1997.

TEOBALDO, Délcio. *Cantos de Fé, de Trabalho e de Orgia: O jongo Rural de Angra dos Reis*. Rio de Janeiro, e-papers, 2003.

SOLARI, Patrícia. (org.), Vivência de Saberes, Projeto de educação do ponto de cultura Manoel Martins, Paraty-RJ, 2009.

GANDRA, Edir. Jongo da Serrinha: do terreiro aos palcos, Rio de Janeiro, GGE – UNI-RIO, 1995.