



## O CORPO NO JONGO: ESPAÇO PARA A EMERGÊNCIA DE UMA IDENTIDADE QUILOMBOLA<sup>1</sup>

Kalyla Maroun

### RESUMO

*Este trabalho objetiva desvelar o papel da prática cultural/corporal do jongo na emergência de uma identidade quilombola. Realizamos uma pesquisa de campo em duas comunidades quilombolas situadas na região Sul do Rio de Janeiro: Santa Rita do Bracuí e Campinho da Independência, localizadas respectivamente nos municípios de Angra dos Reis e Paraty. A pesquisa, de cunho qualitativo, teve como opção metodológica a etnografia e entrevistas em profundidade. Percebemos que o jongo vem sendo reavivado e ressignificado nas comunidades pesquisadas, tornando-se um forte elemento no processo de formação identitária entre crianças e jovens quilombolas. Recomendamos novas pesquisas que relacionem práticas corporais/culturais com processos identitários entre grupos étnicos.*

**PALAVRAS-CHAVE:** jongo; comunidades quilombolas; identidade quilombola.

### INTRODUÇÃO

O presente trabalho é parte da pesquisa desenvolvida em meu curso de doutorado, já concluído, e tem como objetivo apontar para a relação que se estabelece entre o corpo, no contexto da prática cultural do jongo, e a emergência de uma identidade quilombola entre comunidades remanescentes de quilombo.

Para atingirmos o objetivo inicialmente proposto, realizamos uma pesquisa qualitativa que aliou a etnografia na perspectiva interpretativista de uma descrição densa (Geertz, 1989), a entrevistas em profundidade, que tiveram como fundamentação teórica a história oral (Alberti, 2005). A pesquisa de campo foi realizada em duas comunidades quilombolas da região Sul do estado do Rio de Janeiro. São elas: Santa Rita do Bracuí, localizada no município de Angra dos Reis e Campinho da Independência, situada no município vizinho de Paraty. A coleta de dados empíricos ocorreu ao longo de dois anos (2010 e 2011) e contou com um total de nove imersões às comunidades citadas, sendo três imersões em Campinho da Independência e seis em Santa Rita do Bracuí. Em cada uma das imersões permanecemos períodos diferenciados em campo, que variaram de três a nove dias.

Os dados acumulados, oriundos de etnografias de rodas de jongo e de entrevistas em profundidade realizadas com jongueiros, jongueiras e lideranças políticas das comunidades

---

<sup>1</sup> O presente trabalho não contou com apoio financeiro de nenhuma natureza para sua realização.

citadas, tiveram como chave de análise inicial dois conceitos fundamentais da antropologia: identidade étnica (Barth, 2000) e comunidade quilombola (Arruti, 1997). Para a reflexão do corpo nesse contexto partimos do conceito de técnicas corporais de Mauss (1974) e, em seguida, dialogamos com pesquisas desenvolvidas na Educação Física que vem traçando relações entre práticas corporais e o processo de reafirmação identitária entre comunidades quilombolas. Por fim, ressaltamos que a escolha por tal campo empírico se justifica à mediada que as comunidades selecionadas são reconhecidas como comunidades quilombolas jongueiras. Esta categoria é aqui empregada para classificarmos as comunidades quilombolas que dançam o jongo atualmente. O fato destas o dançarem significa que, por um lado, há o reconhecimento interno em cada uma delas com relação à sua identidade jongueira, isto é, autointitulam-se jongueiras, dominando e disseminando os saberes relativos à sua prática. Por outro, há um reconhecimento externo desta mesma identidade. A identidade jongueira se constrói e é reafirmada internamente através de projetos culturais ou oficinas vinculadas a sua transmissão para crianças e jovens. Já o reconhecimento externo de suas identidades jongueiras pode ser conferido através da visibilidade alcançada pelo jongo, seja nas rodas das festas tradicionais realizadas no interior das próprias comunidades que são abertas a visitantes ávidos por assisti-lo, seja atendendo a convites de prefeituras e organizações públicas ou privadas para apresentá-lo<sup>2</sup>.

A motivação para a realização desta pesquisa de deu mediante a observação empírica de recentes processos de ressignificação do jongo tanto em contextos urbanos como em contextos rurais. A principal ressignificação se volta para a entrada das crianças e dos jovens no jongo, o que era proibido no passado em função do caráter mágico vinculado a ele. Apenas os mais velhos podiam participar, os chamados “cumbas”, mestres de feitiço (Slenes, 2007). No caso das comunidades quilombolas, assistimos a um processo de emergência identitária por meio do jongo que começa a se intensificar a partir do ano de 2005. Várias comunidades que já não o dançavam, ou mesmo que nunca o dançaram, passam a ressignificá-lo como modo de aderirem ao movimento quilombola.

## DESENHANDO O CAMPO DA PESQUISA

A partir do exposto até aqui, torna-se relevante trazermos, ainda que brevemente, subsídios para a compreensão de dois objetos fundamentalmente importantes para a estrutura analítica do presente trabalho. São eles, respectivamente: comunidades quilombolas e jongo.

---

<sup>2</sup> O jongo do Bracuí, por exemplo, desde 2011 se apresenta na festa que a prefeitura municipal de Angra dos Reis organiza em homenagem ao dia da consciência negra no 20 de novembro.

Em seguida, vamos apresentar algumas pesquisas que vem se debruçando sobre o tema da construção e da reafirmação identitária pelo viés da análise de práticas corporais no contexto quilombola, que vão embasar nossa análise sobre o jogo na região Sul do estado do Rio de Janeiro.

## COMUNIDADES QUILOMBOLAS: O QUE SÃO?

Para inserir o leitor na temática quilombola, faz-se necessário trazer elementos que apontem para o seu significado contemporâneo. Cabe ressaltarmos que tal termo não possui mais relação com a antiga ideia clássica de quilombo do período colonial (ainda propagada até bem pouco tempo) como conjunto de escravos fugidos.

Desse modo, podemos dizer que o termo quilombo vem sendo submetido a constantes ressemantizações desde o seu primeiro emprego no período colonial, tendo sido acompanhado de diferentes significados e respondido a questões políticas diversificadas. Interessa-nos aqui apresentar as ressemantizações que se façam necessárias para a compreensão do que seria o conceito contemporâneo de quilombo, isto é, de comunidades quilombolas.

A primeira das ressemantizações teve como marco o Artigo 68<sup>3</sup> da Constituição Federal de 1988. Tal artigo viria com o intuito de reparar os prejuízos trazidos pelo processo de escravidão e por uma abolição que não foi acompanhada de nenhuma forma de compensação como, por exemplo, o direito à terra. Entretanto, a falta de uma explicitação dos critérios que definiriam estes sujeitos denominados de remanescentes de quilombo abriria espaço para interpretações que dificultariam não apenas a nomeação de comunidades quilombolas, mas também o próprio processo de titulação de seus territórios (Arruti, 2008). Retomando um argumento do autor, a genealogia para o Artigo 68 aponta para, de um lado, a luta contra o preconceito racial e, de outro, a luta pela implementação de uma ampla reforma agrária. É justamente esta genealogia que vai subsidiar a segunda ressemantização para o conceito contemporâneo de quilombo.

Esta da qual falamos, posterior à Constituição, remete àquela proposta pela Associação Brasileira de Antropologia (ABA), fruto de uma sequência de ressemantizações que vinham sendo operadas tanto no meio acadêmico, como no campo dos movimentos sociais. Diferente da conceituação até então apresentada pela Constituição Federal de 1988, a ABA avança nos critérios de definição, sobre os quais os quilombos seriam: “grupos que

---

<sup>3</sup> “Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos”.

desenvolveram práticas de resistência na manutenção e reprodução de seus modos de vida característicos num determinado lugar”, cuja identidade se define por “uma referência histórica comum, construída a partir de vivências e valores partilhados”. Nesse sentido, eles constituiriam grupos étnicos, isto é, “um tipo organizacional que confere pertencimento através de normas e meios empregados para indicar afiliação ou exclusão” (ABA, 1994), o que segue a definição de grupo étnico empregada por Barth (2000).

Desse modo, ainda que o conceito contemporâneo de quilombo possa ser considerado um “objeto aberto”, sujeito a novos processos de ressemantização (Arruti, 2008, p.1), podemos conceituá-lo como comunidades descendentes de escravos que possuem um tipo organizacional específico, com sua territorialidade caracterizada por um uso comum, ocupando o espaço com base em laços de parentesco, assentados em relações de solidariedade e reciprocidade (Arruti; Figueredo, 2005).

A prática do jongo, portanto, além de auxiliá-los na construção de uma memória coletiva do grupo a respeito de sua ancestralidade comum, vem assegurando um caminho de visibilidade política até então não alcançada por outros meios. Mesmo que ainda possamos assistir às folias de reis e aos bailes de calango, é em torno do jongo que comunidades quilombolas da região Sul Fluminense vêm reafirmando seu pertencimento étnico e estabelecendo fronteiras culturais demarcadoras de sua identidade étnica (Barth, 2000). Mas, diante do exposto, em que consiste o jongo?

## APRESENTANDO O JONGO

Jongo, caxambu ou tambu é uma prática cultural que integra canto, dança circular e percussão de tambores. Foi trazido para o Brasil por africanos do grupo etnolinguístico banto, chegados à costa do Sudeste na primeira metade do século XIX, oriundos dos países cujos nomes hoje atendem por Angola e Moçambique (Mattos; Abreu, 2010), consolidando-se nas senzalas no Sudeste brasileiro. Ele faz parte de um conjunto de danças de origem afrobrasileira (como o batuque paulista, o candombe mineiro, o tambor de crioula do Maranhão e o zambê do Rio grande do Norte) que possui alguns elementos comuns, dentre os quais se destacam: o uso de tambores<sup>4</sup>; um estilo vocal composto por frases curtas cantadas por um solista e repetidas pelos outros participantes; e a presença da umbigada que é um passo de dança cujos dançarinos encostam o ventre (Pacheco, 2007).

---

<sup>4</sup> Os tipos e o número de instrumentos e o modo de combiná-los variam de grupo para grupo. Em geral são utilizados tambores e puítas (um ancestral da cuíca) de tamanhos e tipos diversos, sendo utilizados geralmente dois tambores (tambu ou caxambu - tambor maior; e o candongueiro - tambor menor).

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

No século XIX, “autoridades governamentais e viajantes estrangeiros costumavam considerar os batuques dos escravos do Sudeste como danças bárbaras, com música selvagem e rude, marcadas por maneira selvagens e grotescas” (Mattos & Abreu, 2007, p. 99). Logo, pesquisadores estrangeiros, ao passarem pela região Sudeste do Brasil no século XIX viram jongos e caxambus, ainda que não estivessem preocupados com as manifestações de origem africana e não tenham lhes atribuído esse nome. Segundo a pesquisa historiográfica das autoras, “batuque” foi o termo genérico que a maioria deles utilizou para qualquer reunião de pretos, inclusive para o jongo. Ainda segundo as autoras, só entre os anos de 1960 e 1970 do século XX é que folcloristas, sociólogos e antropólogos intensificam o interesse pelo jongo enquanto objeto de pesquisa. Ressaltamos que para a maioria dos estudiosos o jongo estaria prestes a desaparecer, concomitantemente aos velhos jongueiros que ainda o praticavam, uma vez que as crianças e os jovens eram proibidos de participar das rodas, o que era uma forma de protegê-los dos feitiços eminentes dessa prática cultural que apenas os mais experientes dominavam.

Ao contrário das premissas iniciais o jongo não desaparecera, o que sugere novos processos de resignificação da tradição. Atualmente podemos assisti-lo em diversos formatos e em contextos diferenciados. Inclusive, no ano de 2005 o jongo no Sudeste foi registrado como patrimônio cultural imaterial<sup>5</sup> pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN). Apesar disso, o jongo ainda não é facilmente conhecido e/ou reconhecido

---

<sup>5</sup> Manifestações musicais, artísticas e religiosas, passaram a ocupar candidaturas de bens imateriais a partir do Decreto 3.551 de 4 de agosto de 2000 que criou o Programa Nacional de Patrimônio Imaterial, no âmbito do Ministério da Cultura. Nesse mesmo ano se inicia o inventário sobre o Jongo do Sudeste, que serviu como base para o seu registro com bem cultural imaterial. A partir deste Decreto, criam-se instrumentos de identificação, proteção e salvaguarda dos patrimônios imateriais.

pela sociedade como um todo. Muito reconhecido em espaços de sociabilidade específicos, tais como no interior das próprias comunidades que o dançam, ou nas apresentações de grupos de jongo em festas populares ou eventos específicos, pouco se sabe, no senso comum, sobre os significados atribuídos à sua prática, bem como suas origens. Desse modo, podemos dizer que as pesquisas acadêmicas que vem se debruçando sobre o tema tornam-se, além de inovadoras - principalmente pelo pouco e disperso conhecimento acumulado até então - relevantes, uma vez que retratam uma prática cultural/corporal afrobrasileira que vem sendo apropriada pelo movimento quilombola da região Sudeste na reafirmação de sua identidade e na luta por seu território.

Se no passado as crianças eram proibidas de dançar o jongo, hoje elas são maioria nas rodas, o que aponta para um processo de transmissão desta prática, representada por diversas iniciativas de institucionalização e/ou sistematização dos saberes tradicionais que o envolvem, a fim de que estes possam ser perpetuados. Além disso, o jongo passa a subsidiar um caminho de visibilidade política, de resistência e de diálogo com a esfera pública, corroborando para a emergência, no caso do movimento quilombola, de uma identidade étnica pautada num saber cultural que circunscreve, também, um saber-fazer por meio do corpo.

## PRÁTICAS CORPORAIS E IDENTIDADE NO CONTEXTO QUILOMBOLA

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

Silva, Silva e Tucunduva (2011) compreendem que no caso de comunidades quilombolas, é pela experiência de pertencer a uma comunidade remanescente de quilombo - e não tanto pelo reconhecimento dessa palavra recentemente incorporada pelas comunidades em seu vocabulário - que é possível perceber a gestualidade, os modos e costumes que criam identidades e performances próprias. É na experiência na relação com os demais, portanto, étnica, cultural e historicamente construída, que a identidade quilombola mostra-se por meio dos corpos.

As danças podem representar um espaço privilegiado de expressão da corporalidade e,

consequentemente, da identidade. Na região quilombola de kalunga, a dança chamada sussa apresenta-se como um forte índice de identidade do grupo (Alvarez et al., 2011). Como nos explica Steil (2001), a dança e a música, por exemplo, passam a ser incorporadas não apenas como expressões da cultura negra, mas também como uma forma de afirmação de direitos sociais.

O trabalho de Silva e Falcão (2011) versa sobre o diagnóstico de práticas corporais em cinco comunidades quilombolas do estado de Goiás. Neste, foram analisadas suas manifestações tradicionais, jogos, brincadeiras, festejos e danças, sem perder de vista as estruturas sociais, políticas e econômicas que, em maior ou menor grau, constituem suas vidas. A partir da descrição destas práticas, os pesquisadores abordam questões identitárias dos grupos pesquisados, enfocando as funções sociais que elas ocupam na coletividade e em sua relação étnica.

Lara et al. (2009) analisaram práticas corporais, mais especificamente ligadas ao esporte e lazer, na comunidade quilombola Paiol de Telha (estado do Paraná), abordando os sentidos da criação de uma companhia de música e dança chamada “Kundun Balê”. Os autores explicam que a criação da companhia veio justamente para preencher uma lacuna na questão da suposta ausência da cultura negra na comunidade. Nesse sentido, a promoção de oficinas e espetáculos na comunidade que mesclam elementos musicais, teatrais e coreográficos com representações de rituais afrobrasileiros, vem recriando e fortalecendo sua identidade quilombola.

A partir do exposto até aqui, vamos adentrar o plano empírico da pesquisa por nós realizada para abordarmos a relação entre o jongo, como prática corporal, e o processo de emergência da identidade quilombola na região Sul Fluminense. Este processo será descrito sob dois vieses diferenciados que, no entanto, complementam-se. O primeiro deles remete ao reavivamento do jongo no interior da comunidade de Santa Rita do Bracuí. Já o segundo faz referência à contribuição desta para o reavivamento do jongo em Campinho da Independência no que se refere à troca de saberes tradicionais entre as mesmas.

## O JONGO NAS COMUNIDADES PESQUISADAS

Por uma série de questões vinculadas ao preconceito (que o associavam à “macumba”) e aos processos de urbanização que assolaram as comunidades pesquisadas, principalmente a partir da década de 1970 do século XX, o jongo inicia um período de adormecimento que só é contornado muito recentemente a partir da ressignificação de sua prática. Quando falamos em

ressignificação desta prática cultural/corporal, estamos nos referindo especialmente à entrada das crianças nas rodas e, atrelado a tal fato, a perda do caráter mágico e enigmático do jongo que veio o acompanhando desde o período da escravidão. Assim, contrariando as premissas iniciais de que o jongo desapareceria com a morte dos velhos jongueiros que detinham seus saberes, as crianças e jovens quilombolas passam a incorporá-lo em suas vidas, ressignificando a tradição herdada de seus ancestrais. Tal fato contribuiu significativamente para o autorreconhecimento de suas ancestralidades, para a reconstrução de suas identidades negras, mas também quilombolas, para valorização de suas culturas tradicionais e, finalmente, para a reafirmação do sentimento de pertencimento ao grupo. Como nos mostra uma das lideranças políticas da comunidade de Campinho da Independência (março de 2010):

O jongo não é só chegar ali na roda e dançar. Ele tem que saber os elementos que ele tem. Inclusive, ele tem que reconhecer que isso foi uma luta histórica e que o jongo lá atrás serviu para combater a escravidão e era muitas vezes estratégia de fuga. Então, estar ali numa roda de jongo é saber que o jongo é sim pra dançar dentro da comunidade, é sim uma manifestação, mas também é um modo da gente debater ali que a luta não terminou por aqui, ela continua. O jongo possibilitou a gente resgatar e fortalecer nossas manifestações culturais. Pra continuar essa luta vai ter que ter esse entendimento dos mais velhos, dos jovens, das crianças pra gente vencer essa luta que não acabou e não vai acabar tão cedo.

É nesse contexto apresentado que o jongo vem assumindo um papel central para crianças e jovens a partir da ressignificação desta prática cultural/corporal, isto é, da (re) elaboração com o passado, que os insere num processo de reafirmação de uma identidade étnica também emergente. Através desta reafirmação, crianças e jovens se inserem no movimento quilombola, demarcando a luta pelo território e por políticas públicas diferenciadas condizentes com sua condição de grupo étnico. De acordo com a fala de outra liderança política de Campinho da Independência: “A partir do momento em que elas começaram a fazer o jongo, elas se apropriaram de uma tal forma... é como se aquilo ali nunca tivesse deixado de acontecer na vida delas” (maio de 2011).

Cabe destacarmos inicialmente que a comunidade quilombola de Campinho da Independência só consegue reavivar o jongo com o auxílio de Santa Rita do Bracuí, já que esta, diferente daquela, ainda contava com os velhos jongueiros detentores dos saberes

relativos à sua prática no momento de seu reavivamento, como veremos adiante.

Na comunidade de Santa Rita do Bracuí, o reavivamento do jongo é iniciado em meados da década de 1990 do século XX, sendo protagonizada por um movimento de adesão dos velhos jongueiros ainda vivos na comunidade, que voltaram a fazê-lo como forma de “resgatarem” a tradição que estava adormecida. Este movimento gerou grande estranheza por parte das crianças e jovens justamente pelo fato deles não terem sido criados nessa tradição. Nas palavras de uma das atuais lideranças políticas e jongueiras de Bracuí:

A primeira vez que eu vi o jongo, não lembro a data certa, foi na Igreja de Santa Rita. Eu achei aquilo muito estranho. Todos os preconceitos que as pessoas tinham com relação ao jongo eu tive. Eu quando vi também não conhecia, achei estranho (julho de 2011).

Apesar do estranhamento inicial, as crianças e jovens foram paulatinamente se iniciando no jongo e, assim como a personagem citada anteriormente, tornaram-se jongueiros e jongueiras. Um marco fundamentalmente importante nesse processo de inserir institucionalmente as crianças e jovens no jongo pode ser representado pela criação de um projeto de educação não formal no ano de 2005, que foi intitulado “Pelos Caminhos do Jongo”.

O jongo, na memória dos moradores mais antigos de Santa Rita do Bracuí, esteve sempre presente em suas vidas. Dançava-se o jongo no dia-a-dia ou em eventos comemorativos, como datas religiosas, casamentos e aniversários. Bastava juntar um pequeno grupo de pessoas para iniciar esta prática. Desse modo, ainda que o jongo tenha ficado adormecido, a memória em torno dele permitiu às crianças e aos jovens um processo de aprendizagem muito significativo. Quando tinham alguma dificuldade ou dúvida decorrente das práticas educativas às quais eram submetidos nas oficinas do projeto “Pelos Caminhos do Jongo”, era aos mestres jongueiros que recorriam. A comunidade inicia, ainda que de forma preliminar, uma (re) organização política para a permanência na luta pela terra e pelo reconhecimento através do “reavivamento de traços culturais tradicionais selecionados” (Barth, 2000, p. 63).

No mesmo ano de 2005, a comunidade Campinho da Independência recebeu o “Ponto

de Cultura Manoel Martins”<sup>6</sup>. As oficinas oferecidas pelo Ponto de Cultura eram as seguintes: capoeira angola, jongo, cerâmica artística, percussão, construção de tambores e cestaria. Estas tinham como objetivo o fortalecimento de saberes tradicionais e, conseqüentemente, dos laços identitários. Segundo uma das lideranças políticas da comunidade, foi a partir das atividades promovidas pelo Ponto de Cultura, com destaque para o jongo, que as crianças da comunidade começaram a desenvolver sua autoestima e a ter liberdade e prazer em se expressar artisticamente. Nas palavras da liderança, este foi um momento de grande “efervescência” na comunidade, principalmente entre o público infantil e juvenil.

No entanto, diante da ausência de mestres jongueiros ainda vivos na comunidade, as lideranças políticas de Campinho da Independência tiveram que recorrer à comunidade vizinha Santa Rita do Bracuí. Desse modo, as oficinas de jongo naquela comunidade foram inicialmente desenvolvidas por lideranças jongueiras desta. Além disso, para fortalecer o movimento jongueiro em Campinho da Independência entre crianças e jovens, várias rodas de jongo foram realizadas com a presença dos jongueiros de Santa Rita Bracuí. Como nesta o movimento em torno do jongo já estava consolidado, uma vez que este passa a ser reavivado muito anteriormente, ainda na década de 1990 do século XX, podemos dizer que Santa Rita do Bracuí foi a grande responsável pelo reavivamento do jongo na comunidade vizinha situada em Paraty.

A questão que merece ser destacada perante o exposto até aqui é o fato de que a autoidentificação como quilombola nas duas comunidades pesquisadas está diretamente relacionada tanto a um processo de reconhecimento positivo de sua identidade enquanto tal, bem como à reafirmação e valorização de suas práticas culturais, a exemplo do que ocorre com o jongo. Para retratarmos o exposto lançamos mão da fala do atual coordenador geral da associação de moradores de Santa Rita do Bracuí, autointitulado como jongueiro. Ao ser perguntado numa entrevista realizada em abril de 2011, qual o sentido que atribuía ao jongo, ele nos diz que:

Pra falar de jongo eu tenho que falar o que significa comunidade quilombola pra mim. A comunidade quilombola pra mim, na minha cabeça, quando os nossos antepassados foram sequestrados, eles sabiam que não voltariam pra lá. Então, eles deixaram pra nós essa herança, esse território, deixaram um

---

<sup>6</sup> Os Pontos de Cultura compreendem iniciativas culturais desenvolvidas pela sociedade civil que estão sendo potencializadas pelo Governo Federal, através do Programa Mais Cultura, em conjunto com os Governos Estaduais. Os recursos podem ser utilizados para a realização de cursos e oficinas, produção de espetáculos e eventos culturais, compra de equipamentos, dentre outros.

pedacinho daquela África pra nós. (...) Esse aprendizado, essa cultura, esse modo de pensar que a gente tem no quilombo. E o jongo está incluso nisso. Pra mim o jongo é o território, pra mim o jongo é saudar os antepassados. Pra mim o jongo é agradecer a esses antepassados por eu ter uma raiz, por eu ter uma memória. O jongo é um bem maior, uma preciosidade que foi deixada pra nós pra gente tá sempre lembrando daqueles que se foram, daqueles que estão, e dos que estão por vir, pra que a luta nunca morra, pra nunca esquecermos quem fomos e quem nós vamos ser.

O trecho acima transcrito aponta para associação de uma identidade jogueira a uma identidade quilombola. Esta última, pela ausência de um modelo prontamente disponível, abre espaço para a emergência de uma identidade étnica que pressupõe um saber-fazer corporal vinculado ao jongo como símbolo de uma identidade negra rural na região Sul do estado do Rio de Janeiro.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

As ideias aqui apresentadas apontam para a relevância da análise minuciosa das práticas corporais/culturais no contexto dos estudos de grupos étnicos, uma vez que estas nos trazem novos subsídios para a reflexão sobre seus saberes, isto é, sobre a identidade de comunidades que não privilegiam exclusivamente a transmissão da memória e de suas tradições pelo viés da oralidade ou da territorialidade em si, mas que enfatizam esta transmissão também por meio das marcas e do sentidos em torno do corpo e das práticas que o envolvem.

Para Barth (2000) a identidade étnica se afirma mediante as fronteiras sociais, isto é, o contraste cultural que se dá entre um determinado grupo étnico e “outro” ou “outros”. Assim, o autor compreende a cultura e, conseqüentemente, as práticas corporais/culturais, como um resultado da organização de um grupo, e não como algo pré-concebido. No caso do presente trabalho, podemos dizer que o corpo na tradição do jongo passa a ser reavivada e ressignificada em algumas comunidades quilombolas com o objetivo destas reafirmarem seus pertencimentos étnicos e culturais, o que ocorre por meio da diferença expressa por um saber que os diferencia e os legitima.

Finalmente, podemos dizer que no caso das comunidades quilombolas, torna-se relevante reconhecer o quê - ou quais - elementos vêm sendo ressignificados para atender ao processo de reafirmação da condição que possuem enquanto sujeitos políticos de direitos, isto

é, como grupos étnicos com direito ao território. Aí está o desafio do pesquisador que pretende trabalhar com a temática da construção da identidade étnica de tais grupos. O analista deverá estar atento aos sinais que vem sendo construídos na correlação de forças que definirá que identidade quilombola é essa e quais as formas de acesso a ela. No caso da região Sul Fluminense é no jongo que assistimos a uma emergência da identidade quilombola.

## THE BODY AT JONGO: SPACE FOR EMERGENCE OF AN QUILOMBOLA IDENTITY

### ABSTRACT

*This work aims to unveil the role of cultural practice jongo in the emergence of a quilombola identity. We conducted a field survey in two quilombolas communities located in southern Rio de Janeiro: Santa Rita do Bracuí e Campinho da Independência, located respectively in the cities of Angra dos Reis and Paraty. The qualitative research had as methodological option to ethnography and in-depth interviews. We realize that jongo has been reframed in the communities surveyed, making it a strong element in the process of identity formation among children and young quilombolas. We recommend new researches that relate cultural practices with the identities processes among ethnic groups.*

**KEYWORDS:** jongo; quilombola community; quilombola identity.

## EL CUERPO EN EL JONGO: ESPACIO PARA EMERGENCIA DE UNA IDENTIDAD

### QUILOMBOLA

### RESUMEN

*Este trabajo tiene como objetivo señalar el papel de la práctica cultural del jongo en la emergencia de una identidad quilombola. Hemos llevado a cabo un estudio de campo en dos comunidades quilombolas en Río de Janeiro: Santa Rita do Bracuí e Campinho da Independência, ubicado respectivamente en el município de Angra dos Reis y Paraty. La investigación cualitativa tenía como opción metodológica la etnografía y entrevistas en profundidad. Nos damos cuenta de que el jongo ha sido revivido y reformulado en las comunidades estudiadas, porque es un elemento importante en el proceso de formación de la identidad entre los niños y jóvenes quilombolas. Recomendamos nuevas investigaciones que se relacionan a las prácticas culturales con los procesos identitarios entre grupos étnicos.*

**PALABRAS CLAVES:** jongo; comunidad quilombola; identidad quilombola.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABA, Documentos do grupo de trabalho sobre comunidades Negras Rurais. *Boletim Informativo, Nuer*, n.1, 1994.

ALBERTI, Verena. *Manual de História Oral*. Rio de Janeiro: FGV, 2005.

ALVAREZ, Gabriel Omar et al. Tradição cultural e práticas corporais em comunidades

quilombolas de Goiás: notas para uma política de esporte e lazer. In: SILVA, Ana Márcia; FALCÃO, José Luiz Cerqueira. (Orgs.). *Práticas corporais em comunidades quilombolas de Goiás*. Goiânia, Goiás: Ed. da PUC Goiás, 2011, p. 77-91.

ARRUTI, José Maurício. A emergência dos “remanescentes”. Notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas. *Mana*, Rio de Janeiro, v.3, n.2, p. 7-38, 1997.

ARRUTI, José Maurício. Quilombos. In: PINHO, Osmundo; SANSONE, Livio. (Orgs.). *Raça: Perspectivas Antropológicas*. Salvador, BA: EDUFBA, 2008.

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

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

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

LARA, Larissa Michele et al. Esporte e lazer na comunidade quilombola Invernada Paiol da Telha: realidade, perspectivas e desafios. In: XVI CONGRESSO BRASILEIRO DE CIÊNCIAS DO ESPORTE, 2009, Salvador. *Anais...* Salvador: 2009, p.1-13.

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

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

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

PACHECO, Gustavo. Memória por um fio: as gravações históricas de Stanley J. Stein. In: LARA, Silvia Hunold; PACHECO, Gustavo. (Orgs.). *Memórias do jongo: as gravações históricas de Stanley J. Stein*. Rio de Janeiro: Folha Seca; Campinas, SP: CECULT, 2007, p. 15-32.

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

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

de Educação, USP, São Paulo, 2005.

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

SILVA, Ana Márcia; SILVA, Ana Paula Salles da; TUCUNDUVA, Tatiana. Corpo, cultura e natureza em terras quilombolas. In: SILVA, Ana Márcia; FALCÃO, José Luiz Cerqueira. (Orgs.). *Práticas corporais em comunidades quilombolas de Goiás*. Goiânia, Goiás: Ed. da PUC Goiás, 2011, p. 47-75.

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

STEIL, Carlos Alberto. Política, etnia e ritual - o Rio das Rãs como remanescentes de quilombos. In: PEIRANO, Marisa. (Org.). *O dito e feito: Ensaio de antropologia dos rituais*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001, p. 197-210.