

# PROCESSOS DE CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE QUILOMBOLA: O CASO DA COMUNIDADE NEGRA RURAL SÃO JOSÉ DA SERRA

Priscila Bastos<sup>1</sup>

## Introdução

No debate atual sobre o reconhecimento da identidade quilombola é necessário que se busque historicizar o espaço social em questão para compreendê-lo contemporaneamente e de forma a evidenciar tanto a unidade que permite conceituar um território como quilombo, espaço de resistência negra, quanto apresentar a multiplicidade de contextos de existência de diferentes quilombos no país. Neste sentido, o Quilombo São José da Serra, foco desse estudo, contribui para se pensar sobre os elementos que compõe a identidade quilombola desta comunidade, considerando tanto o território como as relações e práticas sociais que o preenchem e lhe atribuem sentidos. Com suas especificidades o Quilombo São José entra no cenário político de luta pela terra acionando uma identidade de resistência comum, impulsionada por sua manifestação cultural característica, o jongo.

---

<sup>1</sup> Colégio Pedro II/ UFF.

As reflexões desse texto são desdobramentos do estudo de mestrado que procurou acompanhar as trajetórias de três jovens mulheres negras quilombolas em relação aos seus percursos de escolarização e trabalho. Analisando seus caminhos, uma questão central impôs-se à pesquisa, a intensa circulação de elementos materiais e simbólicos entre o quilombo e a cidade. Sabe-se que muitas são as questões que interferem na construção deste sujeito social: “jovem mulher negra e quilombola”, no entanto, compreendendo a necessidade de delimitar os estudos, optou-se por uma dimensão específica em suas trajetórias de vida, ou seja, o movimento de *ir e vir* do quilombo.<sup>2</sup> Pretendeu-se, assim, com a dissertação oferecer elementos à compreensão, sem pretensões generalizantes, da vivência desta determinada ruralidade juvenil.

O caminho escolhido para compreender as dimensões da vida das jovens rurais hoje frente à intensificação dos intercâmbios materiais e simbólicos entre cidade e campo e a especificidade desse processo nas trajetórias de vida de jovens mulheres negras<sup>3</sup> de um quilombo no Rio de Janeiro, foi identificar quais alternativas elas encontram nesses diferentes espaços no processo de definição de suas trajetórias pessoais; quais formas de socialização são (re)configuradas a partir da construção de novas redes relacionais; em que medida os movimentos entre o quilombo e a cidade interferem nas dinâmicas sociais familiares e no processo de constituição da autonomia das jovens .

Dessa forma, pretendeu-se analisar qual o jogo relacional que influi no *ir e vir* das jovens no quilombo e qual a relação com os processos de escolarização e trabalho e a definição de suas trajetórias de vida. A partir do reconhecimento e da análise dos trajetos percorridos por essas jovens rumo à cidade, das redes de relações que estabelecem antes de saírem da comunidade e as que se constituem depois que chegam ao seu destino de trabalho, assim como das redes de significados que dão sentido a esse

---

<sup>2</sup> A utilização dos termos *ir e vir* e não *ficar e sair* do quilombo se deve justamente por reconhecer que a primeira categorização dá mais conta do movimento fluído, dinâmico e não definitivo das jovens pesquisadas entre a comunidade de origem e as cidades próximas.

<sup>3</sup> 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.

deslocamento, foi possível identificar os fatores estruturais, objetivos e subjetivos que contribuem para essa saída.

A pesquisa do mestrado realizada na Comunidade Remanescente de Quilombo São José da Serra se desenvolveu como um estudo qualitativo com realização de entrevistas semi-estruturadas sobre os modos de vida de três jovens quilombolas. O caráter narrativo das entrevistas possibilitou um passeio sobre as histórias de vida e o cotidiano dessas jovens mulheres negras, permitindo o conhecimento do espaço no qual elas constroem e dão sentido ao seu agir e no qual experimentam as oportunidades e limites da sua ação (MELUCCI, 2005).

A partir dos relatos das jovens, de suas memórias, buscou-se construir análise que pudesse evidenciar o ponto de vista das narradoras, considerando que a memória, enquanto construção seletiva, revela aquilo que se quer e da forma que se quer ou é possível lembrar, não constituindo um registro neutro. No entanto, é a memória que é capaz de dar sentido à trajetória individual e além disso “oferece pistas extremamente férteis para o mapeamento das redes de relações que informam o lugar presente, a partir do qual o narrador fala, e o lugar que as construções que faz sobre o passado ocupam dentro dele” (MATTOS, 2006). Dessa forma, os depoimentos das jovens “nos permitem a reconstrução dos conteúdos de vida, ao considerarem-na do presente, revisitando-a, filtrando-a por diversas categorias, desenvolvendo uma lógica narrativa que procura dotar de sentido o que se conta” (PAIS, 2003, p. 107).

Importante ressaltar que a escolha em privilegiar os relatos orais das informantes está intimamente ligada ao contexto de pesquisa. No caso do Quilombo São José, as narrativas orais fazem parte dos modos de ser, viver e reviver as experiências cotidianas e passadas. É a forma como a memória é compartilhada, como a história do lugar e das pessoas que lá vivem é registrada, sendo a oralidade um dos elementos que compõem as comunidades de matriz africana.

O trabalho com fontes orais envolve muitas especificidades, desde a relação entre subjetividade e memória até questões relacionadas a técnicas de entrevistas, como, por exemplo, o

processo de textualização dos depoimentos. Por isso, a metodologia atravessa todo o processo de pesquisa, desde a escolha dos referenciais teóricos, passando pela ida ao campo, à coleta de depoimentos e também pelos momentos posteriores de transcrição e análise.

Com uma abordagem multirreferencial (BARBIER, 2002), na qual diversos campos do conhecimento dialogam para que acontecimentos, situações e práticas individuais e sociais ganhem sentido, e entendendo que a investigação é um jogo relacional (MELUCCI, 2005) em que pesquisador e pesquisado implicam-se mutuamente, a pesquisa tentou evidenciar os sentidos além da rotina, procurando também nas contradições e no não-dito os elementos de análise.

Foram realizadas entrevistas com três jovens do quilombo, percorrendo as trajetórias das que saíram da comunidade para trabalhar como empregadas domésticas nas cidades de Volta Redonda e do Rio de Janeiro, e da jovem que retornou para se estabelecer novamente no quilombo. Importante destacar que a escolha de se trabalhar com um número pequeno de jovens estava vinculada tanto ao objetivo e à metodologia da pesquisa quanto às possibilidades de desenvolvê-la.

Ressalta-se também o fato da pesquisa ser a continuidade de uma relação iniciada em 2003 com a comunidade estudada. Portanto, os elementos de análise não dizem respeito apenas às entrevistas formais, mas aos momentos de observação e conversas durante todos esses anos nas festas do quilombo, em visitas para a realização do trabalho de conclusão de curso e pesquisas do Observatório Jovem<sup>4</sup>.

O objetivo desse texto especialmente é problematizar o processo de formação da identidade quilombola a fim de oferecer elementos que justifiquem a demanda desta identidade por diferentes comunidades negras no nosso país. Portanto, pretende-se enfatizar os quilombos como algo que nunca se fez e nunca se quis isolado a fim de se repensar o tipo de relação que o poder público estabelece atualmente com as comunidades negras que se afirmam

---

<sup>4</sup> Grupo de pesquisa sobre juventude e políticas públicas do qual fiz parte desde 2003.

quilombolas como ressignificação de sua história de luta e estratégia para alcançar direitos. Isto significa que para além da posse da terra, é necessário garantir espaços de circulação material e simbólica para que estas comunidades continuem construindo suas experiências de liberdade e autonomia.

O debate contemporâneo sobre a ressemantização do termo quilombo verificado nas últimas décadas, impulsionado pelo dispositivo constitucional<sup>5</sup> que garante direito à terra às comunidades “remanescentes de quilombos”, incentiva uma releitura da história sobre os aspectos da resistência da população negra no Brasil.

Esta redefinição empreendida por pesquisadores, pelos movimentos negros e os próprios atores sociais em questão criam diferenciados processos de identificação colocando novos sujeitos políticos no cenário das relações raciais do país. Observa-se um esforço de descolamento do conceito que ficou cristalizado no senso comum de quilombo como lugar de “negro fugido” para uma definição que considere as complexas relações entre senhores e escravizados e enfatize a condição do quilombo como organização e prática de resistência negra.

Uma das primeiras definições de quilombo em território brasileiro foi dada a partir do olhar das autoridades portuguesas. Com o objetivo de identificar grupos negros para intensificar a repressão, considerava quilombo como “toda habitação de negros fugidos que passem de cinco, em parte desprovida, ainda que não tenham ranchos levantados nem se achem pilões neles” (NASCIMENTO, 2008, p.78), conceito que até hoje permeia os imaginários sociais.

Para NASCIMENTO (2008), foi com o fim do antigo regime escravocrata que a concepção de quilombo como instituição de resistência à escravidão deu lugar ao papel ideológico desta organização e passou a “alimentar os anseios de liberdade da consciência nacional” (NASCIMENTO, p.87, 2008). É neste contexto que o termo quilombo se impõe como referência básica, como símbolo inclusive para organização de movimentos sociais

---

<sup>5</sup>Artigo 68 dos Atos das Disposições Constitucionais Transitória da Constituição de 1988.

que verbalizavam a necessidade de “auto-afirmação e recuperação da identidade cultural do negro”<sup>6</sup> (NASCIMENTO, p.88, 2008), tais como a Frente Negra Brasileira<sup>7</sup> e o Teatro Experimental do Negro<sup>8</sup>. Quando, então, como e “através de que operações discursivas, de quais processos sociais e históricos, homens e mulheres cujo estatuto social estava condicionado à combinação de sua condição jurídica, origem social e aparência física passam a ser vistos e a se ver a si próprios como *iguais*”? (GOMES, 2007, p.13). O debate atual sobre ressemantização do termo quilombo pode ser considerado um movimento nessa direção?

Faz-se necessário, para tentar responder a questão, compreender os diferentes elementos que compõem a dinâmica social do período escravocrata e pós-emancipação articulados à constituição dos quilombos a fim de se discutir a apropriação simbólica desta identidade pela comunidade, foco deste estudo, São José da Serra.

## 1. Abolição e Pós-emancipação

*Onde houve escravidão houve resistência* (REIS E GOMES, 1996, p.9).

A passagem do negro escravo para trabalhador alforriado é marcada pelo processo de produção de uma hierarquia racial sob a tônica da liberdade. Ao trabalhador negro não foram garantidos

---

<sup>6</sup> Em um momento de forte ideologia da democracia racial as demandas do movimento negro ainda eram marcadas por elementos culturalistas, somente no final dos anos de 1970 com o Movimento Negro Unificado é que as lutas passam a se dirigir mais fortemente para o elementos materiais que consolidam a distância socioeconômica entre negros e brancos. Flavia Rios (2012) destaca essa mudança importante na gramática política do movimento negro a partir de 1978 que, segundo a autora, passou a dar mais visibilidade ao problema da *discriminação* racial contrapondo-se aos momentos anteriores que tinham como eixo argumentativo a questão *preconceito de cor*.

<sup>7</sup> A Frente Negra Brasileira (FNB) criada em 1931 desenvolvia atividades de caráter, político, cultural e educacional para promover a igualdade de direitos e a participação dos negros na sociedade brasileira, chegou a se organizar como uma partido político até ser fechado pelo Estado Novo em 1937. Mais informações em [www.ipeafro.org.br](http://www.ipeafro.org.br).

<sup>8</sup> O Teatro Experimental do Negro (TEN) criado em 1944 por Abdias do Nascimento tinha como pressuposto a valorização da identidade negra; foi responsável por formar a primeira geração de atores e atrizes negras do Brasil. Sua atuação política ia desde a escolha das peças, passando pelas denúncias de racismo até o incentivo a candidaturas de parlamentares negros. Mais informações em [www.ipeafro.org.br](http://www.ipeafro.org.br).

direitos sociais, políticos e de cidadania, formalizando a distribuição desigual de poder entre diferentes segmentos da população<sup>9</sup>.

Longe de se constituir enquanto processo linear, a transformação do trabalhador escravizado em trabalhador não cativo comporta historicidades, experiências e interpretações diversas. A Abolição constituiu um desafio aos grupos no poder que tiveram que desenvolver aparato jurídico, no plano da linguagem e da representação, para reinventar as formas de dominação. O esforço de classificação dos que eram considerados *não-cidadãos* criou múltiplas e complexas formas de inserção social da população negra, antes e depois da legalização da abolição (GOMES, 2007). Sobre a questão da inserção do negro na nova sociedade pós-escravocrata, JESSE SOUZA (2003) descreve como foram construídas explicações para se justificar a inadaptação ao novo regime daqueles que foram até então responsáveis por toda a produção econômica, chamando atenção especial para a cor e o racismo como elementos relativos importantes nessa operação de marginalização da população negra ao modelo produtivo que estava sendo implementado no Brasil no pós-aboição.

Ora, é precisamente o abandono secular do negro e do dependente de qualquer cor à própria sorte, a “causa” óbvia de sua inadaptação. Foi esse abandono que criou condições perversas de eternização de um “habitus precário”, que constrange esses grupos a uma vida marginal e humilhante à margem da sociedade incluída.(...) Na realidade, portanto, não é a continuação do passado no presente “inercialmente” que está em jogo, realidade essa destinada a desaparecer com o desenvolvimento econômico, mas a redefinição “moderna” do negro (e do dependente ou agregado brasileiro rural e urbano de qualquer cor) como “imprestável” para exercer qualquer atividade relevante e produtiva no novo contexto, que constitui o quadro da nova situação de marginalidade(p.57-58).

---

<sup>9</sup>Como exemplo de resquícios dessa situação temos o fato das trabalhadoras domésticas, profissão de boa parte das mulheres negras no país, terem seus direitos trabalhistas reconhecidos apenas no ano de 2013 com a Proposta de Emenda Constitucional no 66, conhecida como PEC das Domésticas, que equipara os direitos trabalhistas dos empregados domésticos aos dos trabalhadores formais. A garantia desses direitos, como salário-mínimo, férias proporcionais, horas extras, adicional noturno e o FGTS (Fundo de Garantia do Tempo de Serviço), ainda aguarda regulamentação no Congresso.

Podemos considerar, dessa forma, que a liberdade para a população negra assume diversos significados, não necessariamente avessos à escravidão.

(...) a sujeição, a subordinação e a desumanização, que davam inteligibilidade à experiência do cativo, foram requalificadas num contexto posterior ao término formal da escravidão. No qual relações de trabalho, de hierarquia e de poder abrigaram identidades sociais se não idênticas, similares àquelas que determinada historiografia qualificou como exclusivas ou características das relações senhor-escravo. (GOMES, 2007, p.11).

Sabe-se que a abolição não trouxe as mudanças econômicas e sociais esperadas pelos abolicionistas que, inspirados no liberalismo europeu, acreditavam que bastava o fim do regime escravocrata para abrir caminho para o desenvolvimento do país, já que para este segmento da intelectualidade se tratava de uma terra na qual as raças<sup>10</sup> viviam em harmonia.

Com uma economia predominantemente agrária e um sistema de relações sociais paternalista, o Brasil pós-abolição continuou a reproduzir hierarquias baseadas na posição social e na cor (SKIDMORE, 1976). A estratégia de manutenção dessas desigualdades estava, por exemplo, na preocupação em definir quem era cidadão, criando um tipo de classificação social em que a cor da pele era o fator determinante. Homens e mulheres de cor livre não poderiam ter os mesmos direitos que mulheres e homens brancos.

Pode-se dizer, assim, que a liberdade não foi dada ou restaurada, e sim inventada e experimentada por aqueles que não a conheciam, portanto, deve-se considerar os processos pelos quais diversos modos de constituição de si enquanto cidadão, ou *quase-cidadão*,

---

<sup>10</sup>Para as Ciências Sociais o termo raça se refere ao significado social atribuído às diferenças fenotípicas entre sujeitos. Tendo origem nas Ciências Naturais, o conceito era utilizado para classificar espécies de animais e vegetais, mais tarde passou também a ser empregado para classificar a diversidade humana e a partir do século XVI e XVII foi acionado para legitimar as relações de dominação e de sujeição entre classes sociais e depois entre povos, construindo a idéia de superioridade e inferioridade racial.

foram construídos, visto que as marcas materiais e simbólicas desse passado ainda parecem inalteráveis. (GOMES, 2007).

Nesse contexto, a idéia de quilombo foi cristalizada pela história oficial e de tal forma que se desconsidera a diversidade das relações entre trabalhadores escravizados e a sociedade escravocrata e as diferentes formas pelas quais os grupos negros apropriaram-se da terra e construíram sua experiência de liberdade.

GOMES (2007) ao pesquisar as regiões dos rios Turiaçu e Gurupi, localizadas na fronteira entre o Maranhão e o Pará, apresenta importante reflexão sobre os quilombos e as articulações socioeconômicas em torno deles como integrantes de um processo histórico mais amplo de formações camponesas, durante a escravidão e na pós-emancipação. O autor destaca que a categoria social quilombola foi construída historicamente no percurso da produção da liberdade em sua diversidade de experiências.

As incursões militares daquele período registraram vestígios nos quilombos abandonados de uma economia camponesa bem desenvolvida e farta propiciada pela “rede comercial clandestina” entre mocambeiros<sup>11</sup>, senzalas e fazendeiros, constituindo uma economia própria dos habitantes dos quilombos maranhenses que, segundo o autor, muito influenciou a tradição camponesa no país. Pode-se inferir igualmente que tais redes de relações comerciais e de proteção funcionavam também como estratégia de resistência que possibilitavam a dispersão dos mocambeiros no ataque das tropas militares.

A resistência negra configurada pela formação de quilombos por todo Brasil representava no século XIX, em especial para aqueles que ainda estavam em senzalas, a possibilidade de produção de sua própria liberdade.

Sua formação significou muito mais do que escravos fugindo para as matas e tentando escapar de perseguições. Esses escravos escolhiam locais para se estabelecer, procuravam dominar as florestas, reinventavam práticas econômicas e tentavam contatos com outros setores da sociedade com os quais pudessem ampliar

---

<sup>11</sup>Termo utilizado no estado do Maranhão para nomear os habitantes de quilombos. (GOMES, 2007).

suas bases econômicas, incluindo redes de proteção. (Idem, p.149)

Tal estrutura, identificada como um tipo de campesinato negro funcionava de forma eficaz contra aqueles que queriam acabar com os mocambos; era necessário muito mais que soldados para deter tamanha organização social e comercial. As autoridades não dimensionavam as articulações dos mocambeiros, suas redes de trocas comerciais e de proteção, apesar de reconhecerem sua força econômica em termos de produção. Além disso, as tropas enfrentavam problemas como falta de recursos e obstáculos geográficos.

A categoria *campo negro* utilizada por GOMES (2007) para definir as alianças dos mocambeiros, por vezes conflituosas, com a sociedade maranhense da época, de forma a conquistar uma autonomia, proteção e ampliação de suas bases econômicas. Esta rede de trocas e solidariedade com fazendas, povoados, feiras e vilas fortalecia os mocambeiros e praticamente forçava alianças até circunstanciais com senhores de terras que temiam retaliações, dessa forma, era praticamente impossível controlar ou proibir as relações com os negros assenzalados.

Interessante observar que aqueles lavradores que não apoiassem de alguma forma a movimentação da rede de trocas mercantis ou de proteção dos mocambeiros ficavam expostos a um esquema de atração de seus trabalhadores escravizados para os quilombos, principalmente das mulheres. Entendido o papel central das mulheres negras escravizadas na reprodução das senzalas, os mocambeiros empreendiam um maior esforço em atrai-las a fim de provocar prejuízos ao senhor.

O autor descreve uma configuração de liberdade inesperada quando utiliza a definição de “fazenda de escravo como quilombo”. A complexa interligação dos mocambeiros com a sociedade da época construiu formas diferenciadas de viver a liberdade e contribui para pensarmos os diversos processos de formação de quilombos e de vilas camponesas no Brasil.

As fazendas podiam ser mocambos não só porque mantinham contatos diários com estes, mas também porque os escravos que nelas trabalhavam acabavam, pela insubordinação e/ou resistência cotidiana, tendo mais “liberdade” ou outro tipo de “escravidão”, já que dispunham de mais autonomia para ditar o tempo do trabalho nas lavouras, cultivar suas roças e comerciar seus produtos, realizar banquetes e festas religiosas com mais frequência e etc. Outra questão eram as fugas temporárias. (Idem, p.161).

A importância dos quilombos para a formação do campesinato brasileiro não pode ser esquecida, apesar da tradição acadêmica separar o campesinato, enquanto campo de análise, do que se pode chamar de outras realidades rurais, como o caso dos quilombos e das comunidades indígenas. Esta separação pode estar associada à construção do discurso racial das ciências no Brasil. SCHWARCZ (1993) afirma que a utilização da teoria darwinista na interpretação da sociedade brasileira e na construção da idéia de nação foi encampada por diversos intelectuais como Antonio Candido, Roquete – Pinto, Von Marthius, Silvio Romero, Nina Rodrigues, Euclides da Cunha. O mesmo pensamento encontrava-se presente nos vários institutos de pesquisa e museus como o Museu Nacional, o Museu do Ypiranga em São Paulo, o Museu Emilio Goeldi no Pará e os Institutos Históricos e Geográficos Brasileiro e os de Pernambuco e São Paulo, assim como as faculdades e centros de Direito e Medicina (SCHWARCZ, 1993).

Segundo a autora, esta construção epistêmica foi eficaz no intuito de estabelecer relação entre características fenotípicas e aspectos de personalidade nos grupos raciais estudados, uma vez que relacionavam a estreita ligação dos problemas da nação, com os grupos indígena e negro.

A adoção de terminologias relacionadas ao binômio doença/cura, na perspectiva de incentivo à imigração européia, postulava a crença no “*poder regenerador*” da miscigenação do povo brasileiro, consolidando no imaginário brasileiro a ideologia do branqueamento, com incentivos à presença de brancos, materializados por uma política de subsídios à imigração européia,

como forma de eliminação da estagnação local. Os imigrantes europeus ocupavam, dessa forma, os postos de trabalho que seriam dos negros libertos.

Neste contexto, as análises acadêmicas desconsideram as estratégias de produção, comercialização, proteção, defesa e solidariedade quilombolas como a base do processo de ocupação da terra, assim como a constituição de quilombos mesmo após a abolição. Se consideradas estas perspectivas pode-se afirmar que o espaço-tempo quilombo nunca foi lugar de isolamento sócio-cultural, mas sim espaço de movimentações constantes permeadas por estratégias econômicas, de defesa e proteção fundamentais para formação do campesinato negro durante a escravidão e na pós-emancipação.

Ampliar o olhar sobre os quilombos no Brasil significa também perceber que essa construção social seguiu uma lógica de composição de diversos quilombos como estratégia de defesa e não apenas de alguns maiores. Implica ainda no reconhecimento de uma rede de trocas reveladora da diversidade dos processos de resistência e ocupação de terras no Brasil.<sup>12</sup>

## 2. “Novos Quilombos”

*Se alguém fala:*

- *Ah, você é da onde?*

- *Eu vim do quilombo.*

*Aí sempre dizem:*

- *Ué, mas tem quilombo no Brasil?*

*Eu digo:*

- *Nossa, tem pessoas que realmente tã por fora, tem vários quilombos no Brasil!(Jovem do quilombo São José)*

---

<sup>12</sup>Para aprofundar a discussão sobre história dos quilombos no Brasil ver produção de Flávio dos Santos Gomes, como: GOMES, F. S. *Histórias de Quilombolas. Mocambos e Comunidades de Senzalas no Rio de Janeiro -- séc.XIX --* Edição Revista e Ampliada. São Paulo: Companhia das Letras, 2006; GOMES, F. S. *A Hidra e os Pântanos. Mocambos e Quilombos no Brasil Escravista*. São Paulo: Editora da Unesp/Polis, 2005 e GOMES, F. S. (Org.) ; REIS, João José(Org.) . *Liberdade por um fio.História dos Quilombos no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

O processo de revisão histórica e mobilização política no que se refere à afirmação da identidade negra relacionada à luta contra as consequências da escravidão recolocou o conceito de quilombo no debate nacional culminando na aprovação do artigo sobre os direitos territoriais das comunidades quilombolas na Constituição Feeral de 1988.

*Quilombos, mocambos, comunidades negras rurais, terras de preto, remanescentes de quilombos* são representações de uma identidade, além de também serem construídas e reconstruídas pela dinâmica das relações raciais no país. Revelam o quadro político no qual se insere a população negra ao longo da história e a situação do conflito na luta por direitos.

No processo histórico brasileiro, como já dito, a experiência de liberdade dos negros após a abolição formal da escravidão não veio acompanhada de uma ampliação das possibilidades de desenvolvimento social, cultural e subjetivo desses sujeitos. Com o “fim” da escravidão<sup>13</sup>, a população negra ainda continuou a formar quilombos de diversos tipos como condição de sobrevivência e alternativa às arbitrariedades que lhes foram impostas.

Torna-se importante, assim, repensar o conceito de quilombo, visto que o reconhecimento científico das comunidades quilombolas é fator primordial na luta pela terra, pois a identificação étnica do grupo – segundo a legislação sobre o tema, principalmente o artigo 68 da Constituição Brasileira de 1988<sup>14</sup> – é que vai justificar seu direito ao território reivindicado (O'DWYER, 1997)<sup>15</sup>.

---

<sup>13</sup> Não podemos deixar de destacar as formas recentes de escravidão que se fazem presentes em nosso país. Ao cerceamento da liberdade e à degradação das condições de vida somam-se as relações de autoritarismo que resultam em vinculação financeira e o desrespeito aos direitos humanos. Estima-se, segundo a Comissão Pastoral da Terra, que existam cerca de 25 mil trabalhadores e trabalhadoras rurais vivendo em regime análogo ao trabalho escravo.

<sup>14</sup> O Artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias reconheceu “aos remanescentes das Comunidades dos Quilombos que estejam ocupando as suas terras éreconhecida àpropriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os respectivos títulos”, mas há pouco tempo se produziram às condições legais para a efetivação desse direito por meio de decretos presidenciais (3.912/2001 e 4.887/2003) e normatizações (Instruções Normativas INCRA nº16/2004 e 20/2005). Disponível em <http://www.planalto.gov.br/ccivil>.

<sup>15</sup> Para maiores informações sobre o processo de titulação das terras quilombolas, consultar: Comissão Pró-Índio de São Paulo ([www.cpis.org.br](http://www.cpis.org.br)), Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária ([www.incra.gov.br](http://www.incra.gov.br)) e a Fundação Cultural Palmares ([www.palmares.gov.br](http://www.palmares.gov.br)).

Tanto o preceito constitucional do Art. 68 quanto o decreto que o regulamenta, referem-se aos grupos considerados “remanescentes de quilombos” como grupos dotados de “identidade, ação e memória” próprios, e atribui o direito à terra como meio de assegurar “o pleno exercício dos direitos culturais”. Baseado, sobretudo na concepção de que ao assegurar os títulos de propriedade definitiva a essas comunidades, prevê-se a garantia legal das condições necessárias à reprodução física, social, econômica e cultural dos grupos que têm sua identidade subsumida pela idéia de afro-brasilidade (LEWANDOWSKI E PINTO, 2007, p.5).

Na conjuntura nacional, a pressão do Movimento Negro, o papel de antropólogos e agentes públicos do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) foram fundamentais para colocar no debate considerações acerca da diversidade dos processos de formação dos grupos que hoje são considerados remanescentes de comunidades quilombolas, incluindo

fugas com ocupação de terras livres e geralmente isoladas, mas também as heranças, doações, recebimento de terras como pagamento de serviços prestados ao Estado, a simples permanência nas terras que ocupavam e cultivavam no interior das grandes propriedades, bem como a compra de terras, tanto durante a vigência do sistema escravocrata quanto após sua extinção (SHIMITT, TURATTI E CARVALHO, 2002, p.3).

Isto contribui para que o termo *quilombo* assumira novos significados e contemple as diferentes situações e contextos de grupos negros no Brasil ressaltando menos a forma como a comunidade foi construída e mais as estratégias de (re)existência material e cultural. Desse modo, a definição *remanescente de quilombo*, instituída pela Constituição de 1988, exigiu um esforço de conceituação por parte dos pesquisadores, principalmente antropólogos, responsáveis pelo laudo de afirmação da identidade étnica das comunidades, pois, ao mesmo tempo em que o termo pretendia dar conta de uma diversidade de situações, acabou

tornando-se restritivo por considerar a idéia de cultura como algo fixo, a noção de remanescente como algo em processo de desaparecimento e a de quilombo como unidade estática.

Tentando superar os equívocos sobre o conceito de *remanescente de quilombos* e de forma a evidenciar o caráter dinâmico dessa experiência histórica que muito contribuiu para a formação social do Brasil, foi estabelecido pelos cientistas sociais que o termo representa “um legado, uma herança cultural e material que lhes confere uma referência presencial no sentimento de ser e pertencer a um lugar e a um grupo específico” (O’DWYER, 1997).

Contemporaneamente, portanto, o termo Quilombo não se refere a resíduos ou resquícios arqueológicos de ocupação temporal ou de comprovação biológica. Também não se trata de grupos isolados ou de uma população estritamente homogênea. Da mesma forma nem sempre foram constituídos a partir de movimentos insurrecionais ou rebelados, mas, sobretudo, consistem em grupos que desenvolveram práticas cotidianas de resistência na manutenção e reprodução de seus modos de vida característicos e na consolidação de um território próprio. A identidade desses grupos também não se define pelo tamanho e número de seus membros, mas pela experiência vivida e as versões compartilhadas de sua trajetória comum e da continuidade enquanto grupo. Neste sentido, constituem grupos étnicos conceitualmente definidos pela antropologia como um tipo organizacional que confere pertencimento através de normas e meios empregados para indicar afiliação ou exclusão (Ibid., p. 3).

Nessa perspectiva, a caracterização das comunidades *remanescentes de quilombos* ganha sentido no presente atrelado tanto aos conceitos de resistência, historicidade e territorialidade como a um processo de autoidentificação destes grupos. Aspectos culturais referidos à condição étnica da população negra assim como a precariedade de sua inserção social tornam-se ferramentas importantes de luta e afirmação de uma identidade, antes estigmatizada, especialmente por concederem “legitimidade aos

processos de demarcação e titulação fundiária” (LEWANDOWSKI E PINTO, 2007, p.7).

É desta forma que a expressão “remanescentes das comunidades de quilombos” torna-se pertinente para eles [quilombolas]. Ou seja, não somente como uma denominação auto-referente, mas também como uma ferramenta jurídica que lhes permite pleitear aos legisladores, administradores e dirigentes do governo brasileiro o reconhecimento legal de sua territorialidade. Trata-se, portanto, de um mecanismo que possibilita a reparação de parte das injustiças que promoveram a desigualdade social entre brancos e negros e que viabiliza a restituição de uma cidadania historicamente negada (CARVALHO, 2007, p.4).

O termo *remanescente de quilombo* cria a brecha legal para a composição de uma identidade construída no processo de reivindicação das comunidades negras pela posse de seu território<sup>16</sup>. Oferece a prerrogativa para que novos quilombos se constituam no movimento da luta política transformando positivamente sua identidade negra, uma identidade fruto de construções sociais, de simbolismos e representações, como define CASTELLS (1999). Nesse “processo de construção de significados” (Op. cit., p.22) acerca dos diferentes pertencimentos dos sujeitos e as relações que estabelecem no mundo social que o debate sobre a identidade quilombola se localiza.

Apesar da existência de leis que regulamentem a posse das terras para *remanescentes de quilombos*, o campo de conceituação desta categoria ainda carrega disputas e tensões que não favorecem o reconhecimento da diversidade de constituição dos quilombos e impede uma maior eficácia no processo de titularização das terras. Primeiro porque no Brasil, como ressalta BRANDÃO (2010), as

---

<sup>16</sup>O território, definido por Santos (2001) como o espaço onde se realiza a vida coletiva, evidencia todos os movimentos da sociedade. O modo como os sujeitos utilizam a terra, como eles se organizam no espaço e como dão significado ao lugar, define a identidade e a territorialidade de uma comunidade, expressos pelo sentimento de pertencimento a um grupo e a uma terra, respectivamente, e definidos sempre em relação aos outros grupos com os quais os sujeitos se confrontam e se relacionam. Esta relação de alteridade que identifica uma diferença em relação a outros grupos e define quem são “os de dentro” e os “de fora” é um dos fundamentos da auto-definição das comunidades negras rurais como remanescentes de quilombos.

comunidades negras rurais (e urbanas) não são homogêneas, o segundo desafio diz respeito ao fato destas comunidades não se constituírem como fósseis antropológicos que poderiam ser submetidos a exames precisos de medição.

Em 2004, o Programa Brasil Quilombola e os documentos da Secretaria Especial de Políticas para Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR) reforçaram os argumentos sobre ressemantização do conceito de *remanescente de quilombo* ressaltando os processos de formação de comunidades após a abolição, as práticas de resistência e reprodução dos modos de vida e a importância da autoidentificação (BRANDÃO, 2010).

Por tudo isso, a abordagem de BRANDÃO (2010) sugere que a constituição de “novos quilombos” se assemelha a um processo de etnogênese no qual o Estado brasileiro teve e tem um papel ativo e que “está ligado em grande parte aos direitos e benefícios que as comunidades negras passaram a poder pleitear a partir de 1988”(p.103).

O Decreto 4887/03<sup>17</sup> atualiza essa questão, pois foi o instrumento jurídico que ampliou a noção de comunidades quilombolas, ressaltando o valor da auto-afirmação e da auto-determinação do grupo. O decreto considera que o direito à terra como propriedade coletiva da comunidade é uma maneira de garantir “sua reprodução física, social, econômica e cultural”. Isto abre caminho para se pensar que para além da posse da terra, é necessário garantir também espaços de circulação material e simbólica para que estas comunidades continuem construindo sua experiência de liberdade e autonomia inclusive pela ressignificação de suas identidades.

A comunidade do Quilombo São José da Serra é representativa dessa constituição do que estamos chamando aqui de “novos

---

<sup>17</sup> O Decreto 4.887 de 20 de novembro de 2003 “regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias”. No seu Art. 2º caracteriza o que se considera comunidades dos quilombos como “os grupos étnico-raciais, segundo critérios de auto-atribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida”.

quilombos" e o relato da experiência desta comunidade pode contribuir para o entendimento das questões que permeiam a condição do ser quilombola hoje no Brasil, especialmente o processo pelo qual a comunidade seleciona um atributo cultural específico a partir do qual configura sua identidade étnica.

### 3. O Quilombo São José da Serra

O Quilombo São José da Serra situa-se no distrito de Santa Isabel do Rio Preto, no município de Valença/RJ. O Quilombo possui, em sua maioria, construções formadas de adobe (tijolo de barro), bambu e madeira, cobertas de sapê, técnica construtiva tradicional até hoje utilizada por seus moradores. Algumas casas que sofreram intervenções recentes para ampliação, por conta de casamentos, ou mesmo para restauração da construção, possuem cômodos de alvenaria.

Nelas viviam no momento da pesquisa cerca de 23 famílias ligadas entre si por laços de parentesco e casamentos. Seus antepassados começaram a habitar o local a partir de 1850. Os grupos familiares se apropriaram do território nas áreas permitidas pelo antigo proprietário, estabelecendo residência, e desenvolvendo o cultivo de subsistência e a criação de animais de pequeno porte. Também demarcaram espaços próprios para a realização de suas manifestações culturais e religiosas. Ressalta-se que a comunidade<sup>18</sup> não se restringe apenas àqueles que habitam seu território, mas leva em conta os parentes que vivem em outras regiões.

O Quilombo São José da Serra, como o próprio nome indica, é localizado numa região de montanhas no Vale do Paraíba, região Sul Fluminense. A principal atividade produtiva dos quilombolas é o cultivo de subsistência de milho e feijão, plantados nos pequenos espaços que lhes era permitido pelo antigo proprietário da Fazenda São José; criam também animais de pequeno porte como galinhas e

---

<sup>18</sup>O termo comunidade é utilizado no sentido de que os moradores do quilombo compartilham valores, experiências e objetivos, mas não significa que não existam contradições e interesses distintos em jogo.

porco. Seus moradores chamam de “roça” este local como uma forma de diferenciar-se das outras áreas da localidade, o que também afirma a ruralidade do lugar.

A cidade mais próxima, Santa Isabel do Rio Preto, dista cerca de 12 Km de São José. Nesta cidade os moradores do quilombo comercializam seus produtos e têm acesso a alguns bens e serviços que não dispõem na comunidade, como posto de saúde, escola, transporte público, mercado, padaria, entre outros.

Em 1997 foi produzido por um grupo de antropólogos o laudo de identificação da comunidade como remanescente de quilombo, o que abriria caminho para o processo de titulação das terras<sup>19</sup>. Apenas em 2006 sua certidão de autorreconhecimento foi publicada no Diário Oficial da União, etapa fundamental desse processo. A partir deste momento, a comunidade apresentou sua demanda de regularização fundiária entrando com uma ação no Ministério Público.

Atualmente, já foi publicada pelo presidente do INCRA a portaria de reconhecimento que declara os limites do território reivindicado e o processo se encontra em fase final de regularização fundiária que consiste na desintrusão de ocupantes não quilombolas por desapropriação e/ou pagamento das benfeitorias e a demarcação do território. No dia 20 de novembro de 2009, os moradores do quilombo conquistaram o título das terras da fazenda, porém até o momento o Estado não possibilitou a posse efetiva das terras. Interessante destacar que a iniciativa de entrar com ação no Ministério Público foi protagonizada pelos jovens moradores do quilombo que incentivaram esta atitude e convenceram os mais velhos, revelando a construção de sua identidade quilombola que vem assumindo de geração em geração uma força maior pelos contextos históricos e políticos no qual ser negro tem representado um elemento positivo de identificação.

Em seus estudos a respeito da história da escravidão no Brasil, MATTOS (2005 e 2006) considera que os chamados novos quilombos da região sudeste do país estão também “presentes nas antigas áreas escravistas de exportação, muitas vezes disputando

---

<sup>19</sup>O laudo de identificação pode ser acessado em [www.historia.uff.br/labhoi](http://www.historia.uff.br/labhoi)

a propriedade das antigas fazendas onde seus antepassados serviram como escravos”, como é o caso de São José.

Para a historiadora, “a memória genealógica referida a antigas comunidades de senzala está na base de constituição da nova identidade quilombola na maioria das *comunidades negras da região*”. O Quilombo São José da Serra é representativo dessas condições. Em primeiro lugar, trata-se de um conjunto de pessoas que vem se reapropriando de sua identidade de resistência reconhecendo a possibilidade de ser considerado quilombo pela ressemantização do termo que inclui sua história de luta para estar nas terras que foram doadas a seus antepassados pelos antigos proprietários da fazenda. E em segundo lugar pela redescoberta de uma história silenciada que vem à tona num momento em que se atribui valor inclusive político à memória coletiva da escravidão.

Neste novo contexto, narrativas de fugas emergiram nos depoimentos, antes silenciadas. Na comunidade de São José da Serra, em uma série de depoimentos de um dos mais velhos moradores, após os contatos da Fundação Palmares e o reconhecimento do grupo como remanescente das comunidades dos quilombos, um avô que veio fugido de uma fazenda para a outra em busca da proteção do fazendeiro, antes pouco mencionado, ressurgiu como herói, e o fazendeiro que o “acoitou”, como organizador de quilombos. A “Fazenda do Ferraz” era também o “Quilombo do Ferraz”. (MATOS, 2005 e 2006)

O Quilombo São José é expressão da noção já mencionada de GOMES (2007) de “fazenda de escravo como quilombo”. Os moradores estão redescobrendo esta história através dos relatos dos mais velhos, mas são seus filhos e netos que ao recuperarem esta narrativa num contexto de luta pela posse da terra estão construindo a nova identidade do lugar. “Neste novo contexto, práticas culturais com origem no tempo do cativo, como o jongo (...) foram transformadas em capital simbólico para afirmação da identidade quilombola” (MATOS, 2005 e 2006).

O Quilombo São José já se tornou referência no Estado pela divulgação de sua manifestação cultural mais característica: o Jongo<sup>20</sup> – encontrado nas comunidades negras do Sudeste do país, também conhecido como tambu, tambor e caxambu . Registrado em 2005 como um patrimônio imaterial pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN)<sup>21</sup> , o Jongo tem levado a comunidade para a cena social urbana, especialmente pelas apresentações em palcos tradicionais do Rio de Janeiro e aparições na televisão, proporcionando o reconhecimento e até o apoio de suas lutas históricas, como o direito à terra, por parte do poder público.

*Jongo* é uma expressão cultural que tem relação com a vinda dos negros da nação Banto, trazidos da região africana do Congo-Angola para o trabalho escravo nas fazendas do Vale do Paraíba, no sudeste do Brasil. É uma dança em que casais se revezam no centro da roda girando em sentido anti-horário fazendo menção aos passos de umbigada (simulando um abraço) marcados pelos ritmos dos tambores e pelos versos cantados<sup>22</sup>. Estes últimos, chamados de *pontos*, acredita-se, retratam fatos do cotidiano dos povos escravizados, a revolta, a opressão, as brincadeiras, o dia-a-dia na roça, entre outros.

Para tanto, seguindo sua origem, a linguagem utilizada é metafórica, cifrada e sintética, o que permitia aos sujeitos escravizados se comunicarem sem que os brancos compreendessem. Os pontos exigem muita experiência para entender os seus significados. No Quilombo São José, quando algum jongueiro quer cantar outro ponto, bate no tambor e grita *machado*. Dessa forma, o ponto anterior é interrompido, os

---

<sup>20</sup>O Jongo é uma dança comunitária brasileira de origem rural que data do período escravocrata brasileiro. Sua cultura é oriunda das relações de sociabilidade que os/as africanos/as escravizados/as e seus/suas descendentes estabeleceram nas fazendas de café cana-de-açúcar tornando-se referência cultural no sudeste do país, notadamente na região do Vale do Paraíba para onde foram trazidos/as para o trabalho nessas lavouras. Sobre a dança do jongo ver: RIBEIRO, Maria de Lourdes Borges. *O Jongo*. Rio de Janeiro: Funart, 1984; GANDRA, Edir. *Jongo da Serrinha: do terreiro aos palcos*. Rio de Janeiro: Giorgio Gráfica e Editora Ltda., 1995.

<sup>21</sup>O registro do Jongo foi aprovado como Patrimônio Cultural Brasileiro pelo Conselho Consultivo do Iphan no dia 10 de novembro de 2005. Ver [www.iphan.gov.br](http://www.iphan.gov.br).

<sup>22</sup>Cada região onde o Jongo aparece guardar especificidades no seu modo de ser praticado. A definição apresentada refere-se às características comuns encontradas nos diferentes modos de dançar Jongo.

tambores se calam e o novo ponto pode ser cantado. Na roda, todos repetem o refrão do ponto que o solista “puxa”<sup>23</sup>.

O jongo tem se confirmado cada vez mais como um articulador entre a memória do cativo, a luta pela terra e a constituição da identidade quilombola na comunidade pesquisada. Representa, dessa forma, um elemento fundamental de afirmação da identidade coletiva do grupo. Identidade esta que vem se reconstruindo através também da entrada dos mais jovens e até de crianças na roda, pois antes só os mais velhos podiam participar da celebração. Essa postura modificou a forma como o jongo é visto pelos jovens que o entendem hoje como um espaço de celebração e momento para estar junto, principalmente por aqueles que voltam para a comunidade apenas em momentos de festas, como é o caso de uma das jovens entrevistadas durante o processo de pesquisa de mestrado:

(...) que nem meu vô sempre contava que antigamente os jongueiros se debatiam um com o outro, tanto é que criança não participava antes da roda de jongo, que nem mulher também não participava muito, eles não deixavam, era mais homem. Hoje em dia não, já tem criança dançando, tem bem mais liberdade. Que nem que ele falava, antes a pessoa ficava debatendo um com o outro, era uma coisa muito perigosa, e eles falavam criança não entra, aí hoje não, hoje é bem mais diferente, bem mais interessante. Nossa, eu adoro! É muito bom, você esquece de tudo quando você tá no meio de todo mundo. Você fala que não vai dançar, mas quando começa a batucada, você já tá lá no meio dançando, é uma delícia. (Depoimentos de uma jovem do Quilombo São José)

Dessa forma, o jongo constrói um elo de ligação entre a história passada e presente, entre os mais velhos e os mais jovens, uma identificação comum que está referenciada a uma forma de resistência coletiva diante de opressões sofridas pela comunidade em diferentes momentos históricos e vividas até hoje. É um

---

<sup>23</sup>Para saber mais consultar: LARA, Sílvia Hunold e PACHECO, Gustavo (orgs). *Memória do Jongo: as gravações históricas de Stanley J. Stein. Vassouras, 1949*. Rio de Janeiro: Folha Seca; Campinas, SP: CECULT, 2007.

elemento cultural que reverte a posição do grupo no jogo de hierarquização social e fornece as condições para a (re)elaboração de uma identidade de resistência, nos termos de CASTELLS, que seria uma identidade “criada por atores que se encontram em posições/ condições desvalorizadas e/ou estigmatizadas pela lógica da cominação”(1999, p.24) como forma de resistência e sobrevivência.

O jongo também tem sido responsável pela grande presença de turistas nas festas que a comunidade de São José da Serra organiza. Com a certeza de que a atividade agrícola não fornece as condições necessárias para o sustento da família, outras atividades complementam a renda dos moradores do quilombo, como as festas. A comunidade prepara um grande almoço comunitário, vende bebidas e outros alimentos, além do artesanato que produz. O ponto alto da festa é o jongo.

Todos trabalham bastante, antes, durante e depois da festa. As mulheres se responsabilizam pela alimentação, tanto na feitura da feijoada quanto nas barracas das famílias, mas a melhor renda vem da venda do artesanato. Os homens montam a estrutura, as barracas, a cobertura de parte do terreiro com um tipo de pérgula de estrutura de bambu coberta com vegetação local para amenizar o calor e o sol, cuidam das bebidas e acompanham as mulheres nas vendas.

Nas festas, a comunidade recebe pessoas de todas as localidades do Rio de Janeiro e também de São Paulo. Além de ser fonte de renda para o quilombo, a festa também representa um grande espaço de sociabilidade e de divulgação da cultura jongueira.

A expectativa de muitos visitantes de terem contato com um quilombo e o jongo cria um embate de expectativas diferenciadas principalmente com os jovens da comunidade. Os visitantes vão em busca da “autenticidade”, do “verdadeiro jongo”, mas os jovens do quilombo são como outros da cidade, gostam de ouvir e dançar diversos tipos de música identificadas com as culturas urbanas juvenis, como o funk.

(...) a gente não se diverte só com o jongo, mas a gente também tem que gostar de outras coisas, tem que gostar de forró, tem que

gostar de funk, tem que gostar de tudo um pouco não deixando de dançar o jongo, a gente tem que gostar de tudo, ainda mais jovem! Vem um dia de semana aqui e a gente ta ouvindo um (...) um funk... pô, a gente vai ficar ouvindo 24h só o jongo? Até mesmo porque a gente vive desde pequena, a gente vive isso muito, então um dia que você chegue na casa de alguém que ta ouvindo funk; - “Ah! Nossa! Que espanto” Não tem nada a ver, a gente é normal! Eu acho que a gente tem que ter um pouco de tudo. Ninguém gosta só de Jongo e também ninguém gosta só de funk. Acho que a gente tem que saber um pouco de tudo até mesmo pra gente não ficar atrasado no tempo, parado no tempo. Eu acho assim, que a gente não deve deixar, assim, que a cultura da gente acaba, porque os mais antigos tão acabando, mãe Firina já foi, já foram várias pessoas mais velhas que dançavam o Jongo já morreram. Então, acho, a gente não tem que deixar morrer com eles o Jongo, mas acho que a gente não tem que ficar parado no tempo também só porque a gente dança Jongo e é de origem negra. Acho que a gente tem que ter um pouquinho de conhecimento de tudo, e claro que não deixando acabar a nossa cultura, porque a gente não tem que ser bom pros outros, não tem que ser bonito pros outros, tem que ser bom pra gente. A gente tem que aprender um pouco de tudo, mas sem esquecer de onde a gente veio, o que a gente passou pra chegar até aqui, o que os nossos pais passou... (Depoimentos de outra jovem do quilombo em 2005).

A produção pelo outro de uma identidade cristalizada da comunidade não leva em consideração a dinâmica das relações sociais que interfere na cultura local. Afinal, o que é o “autêntico” num mundo em movimento e onde o fazer-se sujeito cultural é resultado de relações cada vez mais complexas?

Para CANCLINI (1998, p.22), essas expectativas de autenticidade fazem parte de uma tradição intelectual que via nas ideologias modernizadoras, por buscarem a superação do antigo, o fim das formas de produção, das crenças e dos bens tradicionais. Numa visão evolucionista de mundo, acreditavam que “os mitos seriam substituídos pelo conhecimento científico, o artesanato pela expansão da indústria, os livros pelos meios audiovisuais de comunicação”.

O caminho, então, era preservar as culturas “autênticas” do avanço da industrialização, da massificação urbana e das influências estrangeiras, conservando sua “unicidade”, sua “pureza”. Dessa forma, separavam-se e delimitavam-se as fronteiras entre o que se considerava tradicional e o que era moderno; o artesanato podia ser visto em feiras populares enquanto que as obras de arte iam para os museus.

Com o reconhecimento da existência de articulações mais complexas entre tradição e modernidade, viu-se que a industrialização dos bens simbólicos não anularia as experiências tradicionais.

(...) a modernização diminui o papel do culto e do popular tradicionais no conjunto do mercado simbólico, mas não os suprime. Redimensiona a arte e o folclore, o saber acadêmico e a cultura industrializada, sob condições relativamente semelhantes. O trabalho do artista e o do artesão se aproxima quando cada um vivencia que a ordem simbólica específica em que se nutria é redefinida pela lógica do mercado (Ibid. p. 22.).

Assim, de acordo com CANCLINI (1998), os produtos tradicionais mantêm a função de dar trabalho àqueles que o produzem e ao mesmo tempo desenvolvem outras funções modernas: “atraem turistas e consumidores urbanos que encontram nestes bens signos de distinção, referências personalizadas que os bens industriais não oferecem” (p.22).

A valorização do campo produzida pelo próprio meio urbano, muito impulsionada pelos projetos turísticos, pode contribuir para a ênfase dessa identidade cristalizada, mas concomitantemente possibilita que o jovem quilombola vislumbre um futuro no meio rural não necessariamente organizado em torno da agricultura.

O jongo é um elemento atrativo para que nas festas organizadas pela comunidade sejam vendidas as bonecas produzidas com palha de milho, as comidas nas barracas das famílias, bebidas e a feijoada, prato preparado pelas mulheres.

MATTOS (2006) considera que nesse novo contexto “o *jongo* da São José, de certa forma está reinventado, une tradição e inovação –

passado e futuro – nos projetos traçados para a comunidade”. O potencial moderno de sua tradição é apropriado pela comunidade que “teatraliza e celebra o passado para reafirmar-se no presente” (CANCLINI, 1999, p.22). É produzindo o espetáculo de demonstração de sua cultura que os quilombolas-jongueiros aumentam a renda de sua associação de moradores, ganham visibilidade política e aliados na luta pela conquista de seus direitos negados ao longo da história.

### Considerações Finais

A fala de Toninho Canecão destacada abaixo, um líder político da comunidade e responsável pela articulação da mesma com o poder público, por exemplo, retrata a estratégia de reprodução dos elementos materiais e simbólicos que constituem a comunidade, reconhecendo o jongo como elemento estruturador das relações presentes com o passado comum, responsável pelo compartilhamento de uma identidade social e étnica extremamente ligada à terra e pelas práticas de resistência que o grupo constrói atualmente para garantir a manutenção e reprodução de seus modos de vida característicos.

Mas eu vejo também [que] a salvação disso tudo é o jongo. A gente (...) vem aqui no Rio, amanhã mesmo a gente vai ficar aqui no Banco do Brasil, isso aí deixa o pessoal da comunidade muito otimista, porque lá no distrito de Santa Isabel ninguém viaja mais do que a comunidade de São José da Serra. E eu deixo eles bem conscientes: por que isso? Por causa do jongo, é o carro-chefe. E para que tenha o jongo tem que ter o quê? União. Sem união não pode. O jongo não canta sozinho e nem dança sozinho, precisa de um grupo. Então é isso que a gente está trabalhando muito com as crianças... Amanhã nós vamos estar aí com crianças, dançando o jongo, até criança de seis anos, cinco anos... Tem criancinha lá que está com dois anos e já sabe, bota lá e a gente já deixa. É um troço que no passado não podia, mas a gente deixa [por]que eu acho que o salvador da comunidade vai ser o jongo. (Fala de Toninho Canecão apud MATTOS, 2006)

São José tem no jongo e na disputa de poder com o antigo proprietário, os elementos chaves de sua identidade. Alguns estudos consideram inclusive que “a identidade de grupos rurais negros se constrói sempre numa correlação profunda com o seu território e é precisamente esta relação que cria e informa o seu direito à terra.” (SCHIMITT, TURATTI E CARVALHO, 2002, p.17)

Outra abordagem realizada por LEITE (2004) explicita que é o direito à terra essencialmente que define o sentido de comunidade, a condição do sujeito enquanto membro do grupo.

A terra é o que propicia condições de permanência, de continuidade das referências simbólicas importantes à consolidação do imaginário coletivo, e os grupos chegam por vezes a projetar nela sua existência, mas, inclusive não tem com ela uma dependência exclusiva. Para além de uma identidade negra colada ao sujeito ou por uma cultura congelada no tempo, que deve ser tombada pelo patrimônio histórico e exposta à visitação pública, a noção de coletividade é o que efetivamente conduz ao reconhecimento de um direito que foi desconsiderado, de um esforço sem reconhecimento ou resultado, de um lugar tomado pela força e pela violência. Coletividade no sentido de um pleito que é comum a todos, que expressa uma luta identificada e definida num desdobrar cotidiano por uma existência melhor, por respeito e dignidade. É aí por onde a cidadania deixa de ser uma palavra da moda e passa a produzir efeito no atual quadro de desigualdades sociais no Brasil (LEITE, 2004, p.8).

A vivência pelos jovens do quilombo São José de uma situação que os coloca como sujeitos coletivos possuidores do direito à terra representa uma nova condição de ser negro e quilombola que está sendo experimentada pela nova geração. Essa experiência constrói um espaço relacional com o Estado sob outros parâmetros em que a noção de direitos é o referencial. Entender as comunidades quilombolas de ontem e hoje sob este ponto de vista permite avançarmos para a consolidação de perspectivas que legitimem

direitos para além também da posse à terra para toda a população negra no Brasil.

## Referências

CANCLINI, N. G. **Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade**. São paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1998.

CARNEIRO, M. J. O ideal rurbarno: campo e cidade no imaginário de jovens rurais. In: Francisco Carlos Teixeira da Silva; Raimundo Santos; Luiz flávio de Carvalho Costa. (Org.). **Mundo Rural e Política**. Rio de Janeiro, 1998b, v. , p. 95-118. Disponível em: <http://www.eco.unicamp.br/nea/rurbano/textos/downlo/rurban21.html>. Acesso em 9 jul. 2005.

CARVALHO, Ana Paula Comin de. **Comunidades Remanescentes de Quilombo no RS: Identidades, Políticas Públicas e Territórios**. 31º Encontro Anual da Anpocs, Caxambu, MG, 2007.

BARBIER, R. **A pesquisa-ação**. Brasília: Plano Editora, 2002.

BRASIL. Decreto 4.887 de 20 de novembro de 2003. Dispõe sobre Os procedimentos administrativos para a identificação, o reconhecimento, a delimitação, a demarcação e a titulação da propriedade definitiva das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/decreto/2003/d4887.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/d4887.htm). Acesso em: 05 de dez. 2014.

BRANDÃO, A. ; DA DALT, S. ; GOUVEIA, V. H. **Comunidades quilombos no Brasil: características socioeconômicas, processos de etnogênese e políticas sociais**. Niterói: EdUFF, 2010.

GOMES, F. S. e CUNHA, O. M. G. (Org.). **Quase-Cidadão: Histórias e antropologias da pós-emancipação no Brasil**. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 2007.

LEITE, Ilka Boaventura. **Os quilombos no Brasil: questões conceituais e normativas**. Disponível em: [www.nead.org.br](http://www.nead.org.br) - NEAD - Núcleo de Estudos Agrários e Desenvolvimento Rural, 2004. Acesso em: 12 out. 2005.

LEWANDOWSKI, Andressa e PINTO, Nicole Soares. **Tradição e território. Uma reflexão sobre comunidades quilombolas**. UFPR, PR, Brasil. 31º Encontro Anual da Anpocs, Caxambu, MG, 2007.

MATTOS, Hebe Maria. Políticas de reparação e identidade coletiva no meio rural: Antônio Nascimento Fernandes e o quilombo São José. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, n°37, janeiro-junho de 2006.

\_\_\_\_\_. Remanescentes das Comunidades dos Quilombos”: memória do cativo e políticas de reparação no Brasil. **Revista USP**, n. 68. dez. jan. fev. 2005 e 2006.

MELUCCI, A. **Por uma sociologia reflexiva; pesquisa qualitativa e cultura**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.

NASCIMENTO, Beatriz. O conceito de quilombo e a resistência afro-brasileira. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin. **Cultura em movimento: matrizes africanas e ativismo negro no Brasil**. São Paulo: Selo Negro, 2008.

O'DWYER, Eliane Cantarino (org.) Terra de Quilombos. Rio de Janeiro. ABA –Associação Brasileira de Antropologia, julho de 1995 (apresentação) apud MATTOS, Hebe Maria e MEIRELES, Lídia C. “Meu pai e vovôfalava: quilombo é aqui”- Memória do Cativo,

Território e Identidade na Comunidade Negra Rural de São José da Serra. **Relatório de Identificação de Comunidade Remanescente de Quilombo**. Rio de Janeiro: LABHOI – Laboratório de História Oral e Imagem –UFF, 1997.

PAIS, José Machado. Dos relatos aos conteúdos de vida. In:\_\_\_\_\_. **Ganchos, tachos e biscates: jovens, trabalho e futuro**. 2ªed. Porto: Ambar, 2003.

REIS, João José GOMES, Flávio dos Santos (Orgs.)**Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil**. São Paulo, Companhia da Letras, 1996.

RIOS, Flávia. O protesto negro no Brasil contemporâneo. **Lua Nova**, São Paulo, 85: 41-79, 2012.

SCHWARCZ, L. K. M. **O Espetáculo das Raças. Cientistas, Instituições e Pensamento Racial No Brasil: 1870-1930**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SHIMITT, Alessandra, TURATTI, Maria Cecília M. e CARVALHO, Maria Celina P. A atualização do conceito de quilombo: identidade e território nas definições teóricas. **Ambiente e Sociedade**. [online] Ano V, n.10. jan/jun 2002. p. 129-136. Disponível em: < [www.scielo.br](http://www.scielo.br) >. Acesso em: 9 jul. 2005.

SKIDMORE, Thomas. **Preto no Branco: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

SOUZA, Jessé. (Não) reconhecimento e subcidadania, ou o que é “ser gente”? **Lua nova**, no 59, 2003

Recebido em 21/08/2014  
e aceito em 29/12/2014.

---

**Resumo:** Este artigo busca tecer considerações acerca do debate sobre a construção da identidade quilombola em uma comunidade negra rural no Estado do Rio de Janeiro, especificamente sobre as perspectivas de ressignificação do termo quilombo e a incorporação desta identidade a partir de aspectos relacionados à cultura do jongo. A abordagem e os depoimentos relatados são fruto do estudo de mestrado realizado entre 2007 e 2009 sobre as trajetórias de escolarização e trabalho de jovens mulheres negras do Quilombo São José da Serra. A premissa de que a heterogeneidade das condições de vida e trabalho das jovens que moram no campo configura formas de viver diferenciadas, constituindo experiências e identidades coletivas distintas, orientou as análises contidas neste estudo. A partir de observações em campo e narrativas orais de três jovens negras quilombolas procurou-se refletir acerca das relações entre tradição, território, mobilidade, processos de individuação e constituição da identidade. Nesse contexto de complexidade e contradições as jovens vêm desenhando seus trajetos de vida, tornando-se sujeitos cada vez mais singulares, dentro ou fora da comunidade de origem, conjugando novas possibilidades de identificações com as tarefas que lhes são dadas pelos “mais velhos” de dar continuidade aos valores e às tradições do grupo ao qual pertencem. O artigo em questão argumenta que os processos de construção da categoria quilombo como marca identitária são diversos e importantes para que novas formas de relação das comunidades negras com o Estado e a sociedade sejam elaboradas sob a perspectiva do acesso à direitos.

**Palavras-chave:** identidade, quilombola, jongo.

---

**Title:** Construction processes of quilombola identity: the case of rural black community São José da Serra

**Abstract:** This article seeks to make considerations about the debate on the construction of quilombola identity in a rural black community in the state of Rio de Janeiro, specifically on the prospects for redefinition of the term quilombo and the incorporation of this identity from aspects related to jongo culture. The approach and the reported statements are master's study of the fruit carried out between 2007 and 2009 on the schooling and work trajectories of young black women in Quilombo São José da Serra. The premise that the heterogeneity of the conditions of life and work of young people who live in the countryside configure different ways of living, being different backgrounds and collective identities, guided the analysis in this study. From field observations and oral narratives three quilombolas black girls tried to reflect on the relationship between tradition, territory, mobility, individuation processes and constitution of identity. In this context of complexity and contradictions young are

*drawing their life paths, making it subject increasingly natural, inside or outside the home community, combining new possibilities of identification with the tasks they are given by the "older" of continuing the values and traditions of the group to which they belong. The article in question argues that the quilombo category construction processes as brand identity are diverse and important for new relationships of black communities with the state and society are developed from the perspective of access rights.*

**Keywords:** *identity, quilombola, jongo.*

---