

HISTÓRIA E SUBJETIVIDADE: UMA ANÁLISE SOBRE A COMUNIDADE NEGRA REMANESCENTE DO QUILOMBO DE SÃO JOSÉ DA SERRA

MARILÉA DE ALMEIDA*

A gente não sabia o valor do tambu [jongo] (...) era divertimento, a gente não sabia a responsabilidade (...) Depois que a gente pegou a lidar com vocês [os pesquisadores] que a gente viu o grande valor(...) A gente vai conservar que é muito importante¹

Em 2005, foi lançado o documentário denominado Memória do Cativo que apresentava narrativas dos descendentes dos últimos escravos das áreas rurais do Sudeste. O trecho acima se refere a um destes depoimentos e o personagem desta fala é senhor Manoel Seabra, um dos moradores mais idosos da comunidade remanescente do Quilombo da Fazenda de São José da Serra. A comunidade, onde nasceu e ainda vive o senhor Manoel Seabra, é situada na Fazenda de São José da Serra, propriedade particular, localizada a cerca de 13 quilômetros da sede do Distrito de Santa Isabel do Rio Preto, no Município de Valença, no interior do Estado do Rio de Janeiro, no Vale do Paraíba Fluminense. Em 1998, esta comunidade foi identificada como remanescente de quilombo, desde então, o grupo vem lutando para ter a posse definitiva das terras que ocupam e utilizando-se de suas práticas culturais, sobretudo o jongo, como elemento de identitário do grupo.

No Brasil, a partir da década de 1990, um ator político denominado “remanescente de quilombo” ganhou visibilidade jurídica através da sua luta pela posse da terra através de um pertencimento étnico cultural. Como invenção jurídica recente, este acontecimento condicionou o direito (posse da terra) ao pertencimento étnico. Este fato favoreceu a criação de uma subjetividade quilombola em torno das seguintes características: um sujeito coletivo com uma trajetória comum de resistência e, um pertencimento étnico afrodescendente.

* Professora de História do Centro Universitário Geraldo Di Biase. Mestre em História pela Universidade Severino Sombra.

¹ Manoel Seabra. Documentário Memórias do cativo. Direção e Montagem de Guilherme Fernandes e Isabel Castro: roteiro de Hebe Mattos; direção acadêmica de Hebe Mattos e Martha Abreu, Niterói, Labhoi/ UFF, 2005.

No fragmento citado como epígrafe deste texto, o Senhor Manoel Seabra afirma que no passado o tambu, também conhecido jongo, era apenas um divertimento, porém, à medida que o grupo “*pegou a lidar*” com os pesquisadores, leia-se conviver, pode compreender o valor do jongo e, em decorrência deste entendimento, assumir a responsabilidade de preservar a prática. A temática deste depoimento versa sobre a produção e circulação dos significados do jongo.

A partir da fala do Senhor Manoel Seabra ocorreu-me algumas indagações. Em primeiro lugar, que condições históricas permitiram ao Senhor Manoel Seabra dizer que pode atribuir novos significados ao jongo? Como estes novos significados configuram os processos de subjetivação do grupo como remanescente de quilombo?

Para analisar as questões, propostas acima, estabelecerei um diálogo com a perspectiva epistemológica defendida por Michael Foucault, no que tange à sua concepção de condições de possibilidades e, Félix Guattari no que se refere à subjetividade.

Michel Foucault concebe condições de possibilidades, ou episteme, como uma rede de significados construídos nos discursos que caracterizam uma época nos diferentes domínios da sociedade. Portando, para o autor, os saberes que são produzidos em cada época, não são naturais, mas, frutos das condições históricas que também são condições políticas e, conseqüentemente atravessadas por relações de poder. Segundo Foucault, fazer uma arqueologia de uma episteme é descobrir que regras de organização societária favoreceram a construção dos sujeitos ou objetos. (FOUCAULT, 2008:50-51)

Foucault adverte que se quisermos pensar o poder, na sua dimensão que objetiva o sujeito, devemos nos afastar de uma concepção abstrata de poder e, passar a entendê-lo como um jogo entre indivíduos que no exercício de suas relações produzem, trocam e selecionam significados. Desta forma, Foucault concebe que o poder só existe em ato, assim uma análise sobre o poder que fuja das abstrações deve-se pautar numa perspectiva mais empírica e mais diretamente relacionada à situação presente, o que implica uma estreita relação entre teoria e prática. Sintetizando, podemos dizer que, para Foucault o poder é um conjunto de ações sobre ações possíveis que opera sobre o campo de possibilidade onde se inscreve os sujeitos ativos. (FOUCAULT, 1995: 240-245)

Segundo Foucault, esta forma de poder é um modo de assujeitamento do sujeito porque interfere na vida cotidiana, categorizando o indivíduo, marcando-o na sua própria individualidade e impondo-lhe uma lei de verdade em que o indivíduo deve reconhecer em si e outro tem que reconhecer nele.

Relacionando estas análises com a produção de significados sobre o jongo considero que as implicações destes significados para a concepção da subjetividade quilombola interferem cotidianamente na vida das pessoas, portanto, não se trata apenas de uma abstração.

Vários autores têm defendido que um dos fenômenos típicos dos movimentos sociais, na contemporaneidade, refere-se à luta em torno de questões identitárias. (SANTOS, 2005: 135; HALL, 2006:1-16). Deste modo, enunciar quem eu sou passou a fazer parte da cultura política do tempo presente.

A este respeito, Felix Guatarri acrescenta que o caracterizam os novos movimentos sociais na contemporaneidade, como por exemplo, em torno de gênero, sexualidade e etnia, não é somente uma resistência contra o processo geral de serialização da subjetividade, mas sobretudo, a tentativa de produzir modos de subjetivação originais e singulares. Para o autor estas micropolíticas são revoluções moleculares que podem criar mutações na subjetividade dos indivíduos e dos grupos sociais. Guattari defende a idéia de que esta a revolução molecular consiste em produzir as condições não só de vida coletiva, mas também da encarnação da vida para si próprio, tanto material quanto no campo subjetivo. (GUATTARI & Fêlix & ROLNIK, 2010:34-66).

O sujeito seguindo uma tradição da filosofia e das ciências humanas é, quase sempre, pensado como se possuísse uma essência; algo do domínio da natureza humana. Porém, este trabalho, dialogando com as concepções de Félix Gattari e Michel Foucault, propõe ao contrário, que pensemos a subjetividade como algo fabricado, modelado, recebido e consumido, inventado e reinventado cotidianamente.

A partir destas perspectivas teóricas teço as seguintes hipóteses de trabalho: i) Como uma invenção recente a subjetividade quilombola está relacionada a uma condição de possibilidade histórica que transformou as questões étnicas em moeda de troca para aquisição de direitos e que tais condições ao mesmo tempo em que

valorizaram a diferença também criaram uma subjetividade quilombola naturalizada pelos elementos étnicos culturais ii) Considero que este processo favoreceu que grupos definidos como remanescentes de quilombo tanto se utilizam desta subjetividade naturalizada para melhorar suas condições materiais, como também cotidianamente ao rejeitarem a naturalização colocam em xeque categoria remanescente de quilombo como um dado.

Para as análises destas questões, o trabalho será dividido em duas partes. Na primeira apresentarei, em linhas gerais, as condições de possibilidades que favoreceram a valorização do jongo e sua relação com o processo de construção identitária, em seguida, analisarei a partir dos depoimentos de alguns moradores de São José da Serra outros significados sobre os jongs, buscando relacionar os significados do jongo com a subjetividade quilombola e os processos de singularização que problematizam a categoria remanescente de quilombo como um dado.

Sobre o jongo, Gustavo Pacheco nos informa que os primeiros relatos sobre a prática no Sudeste a relacionavam às danças realizadas por escravos nas plantações de café do Vale do Paraíba, nos estados do Rio de Janeiro e São Paulo, e também em fazendas de algumas regiões de Minas Gerais e do Espírito Santo. O jongo, também conhecido como *caxambu* ou *tambu*, caracteriza-se como uma dança e um gênero poético musical típico de comunidades negras de zonas rurais e da periferia de cidades do Sudeste do Brasil.(PACHECO, 2007:15-16)

Ainda segundo Pacheco, do ponto de vista dos praticantes do jongo, no passado escravista, o caxambu podia representar um espaço de resistência, pois seus ritmos eram praticados sem supervisão do fazendeiro, o que proporcionava aos escravos a oportunidade de expressar seus sentimentos em relação aos seus senhores e feitores e até mesmo combinar fugas (PACHECO, 2007:15-16).

A historiadora Martha Abreu diz, que do ponto de vista institucional, na sociedade colonial e imperial as práticas culturais praticadas por escravos e seus descendentes tinham um caráter marginal, no século XIX, pois, as imagens do jongo relatadas pelas autoridades e viajantes, analisadas pela autora, atribuíam a prática um caráter de dança bárbara e uma música selvagem. (ABREU, 2007: 356-357) No século XX, sobretudo nos anos 1930 e 1940, até mesmo os folcloristas, os únicos que procuravam descrever esta prática cultural, relatavam um certo pessimismo em relação continuidade do jongo devido

à sua prática estar relacionada à grupos restritos, ou seja, o caráter marginal da prática persistia. (ABREU & MATTOS, 2010: 103-105)

Contudo, apesar do pessimismo em relação à sua continuidade: o jongo persistiu . Ainda na década de 1960, a pesquisadora Maria de Lourdes Ribeiro apresentou relatos sobre o jongo que diziam que tal prática se realizava em torno de diversas festas - festas juninas, festa do Divino, festa de Santa Cruz, festa do dia 13 de maio e, principalmente, para pagamento de promessas de determinada pessoa ao seu santo de devoção e que havia um clima de disputa entre os jongueiros, e havia jongueiros famosos porque sabiam muitos pontos e muitos passos, e as pessoas que participavam do jongo eram pessoas simples (RIBEIRO, 1984: 24)

Do ponto de vista institucional considero que visibilidade do jongo e de outras práticas afro-brasileiras foram ampliadas, sobretudo, com a Constituição de 1988 com a valorização de práticas culturais populares, em especial, àquelas de matriz indígena e afro-brasileira nos artigos 215 e 216.

Art. 215. O Estado garantirá a todos o pleno exercício dos direitos culturais e acesso às fontes da cultura nacional, e apoiará e incentivará a valorização e a difusão das manifestações culturais. 1º. O Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional. 2º. A lei disporá sobre a fixação de datas comemorativas de alta significação para os diferentes segmentos étnicos nacionais.

Art. 216. Constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, nos quais se incluem: I - as formas de expressão; II - os modos de criar, fazer e viver; III- as criações científicas, artísticas e tecnológicas; IV - as obras, objetos, documentos, edificações e demais espaços destinados às manifestações artístico-culturais; V - os conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, paisagístico, artístico, arqueológico, paleontológico.

Em linhas gerais, artigos dois artigos não apenas valorizaram práticas culturais populares , mas também, ao defini-las como patrimônio, em certa medida, institucionalizaram a preservação destas práticas. A importância destes artigos, para os moradores da comunidade de São José da Serra deve ser relacionada, também, ao Artigo 64 do Ato das Disposições Transitórias da Constituição de 1988 que estabeleceu o seguinte:

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

Desta forma, a partir da década de 1990, a categoria remanescente de quilombo, uma invenção recente do discurso jurídico, ao ser incluída no texto constitucional, representou um diferencial importante do termo quilombo ao colocar em evidência um pertencimento comunitário. Considero, que tomados em conjuntos estes artigos constitucionais abriram a possibilidade de que o acesso ao direito pudesse ser pleiteado por meio de um pertencimento étnico-cultural e comunitário.

Na sequência de acontecimentos institucionais que valorizaram as manifestações culturais de matriz afro-brasileiras, em 2000, foi assinado o decreto 3.551, que instituiu o registro de bens culturais de natureza imaterial que poderiam passar a constituir-se como patrimônio cultural brasileiro. A partir daquele ornamento jurídico, práticas culturais imateriais ganharam visibilidade institucional. Ocorre que também se estabeleceu como uma primeira exigência para alcançar a definição de patrimônio nacional era a continuidade histórica da prática pelo grupo. Assim, ao candidato a bem cultural brasileiro era necessário provar a sua relevância para a memória nacional, identidade e formação da sociedade brasileira.

Estes acontecimentos favoreceram o encontro das comunidades jongueiras do Estado do Rio de Janeiro com os pesquisadores, uma vez que era para se candidatarem ao título de Patrimônio Cultural do Brasil era necessário realizar um inventário histórico da prática. E no Rio de Janeiro, este inventário foi iniciado pelo Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular (CNFCP) coordenado pela Antropóloga Elizabeth Travassos.

Depois de concluídos os trabalhos de pesquisa, em 2005, o “Jongo do Sudeste” recebeu o título de Patrimônio Cultural do Brasil, conferido pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN). Assim, o jongo tornava-se a primeira manifestação de dança e percussão realizada por uma comunidade do Sudeste a receber este título.

Segundo Martha Abreu e Hebe Mattos, além do papel dos pesquisadores, para o reconhecimento do jongo do Sudeste como Patrimônio Cultural foi fundamental o papel de duas comunidades jongueiras do sudeste: O Grupo Cultural Jongo da Serrinha (Rio de Janeiro) e a Associação da Comunidade Negra Remanescente de Quilombo da Fazenda de São José da Serra (Valença). Ambos os grupos, segundo as autoras, afirmaram-se

como principais representantes do jongo no Estado do Rio de Janeiro. (ABREU& MATTOS, 2007: 69-72)

Naquele contexto, paralelamente, as comunidades que reivindicavam o pertencimento à categoria de “remanescente de quilombo”, também, buscavam legitimar este pertencimento através de práticas culturais comuns, como por exemplo, o jongo. Entre os grupos remanescentes de quilombo, a comunidade de São José da Serra é um exemplo de um grupo que tem sua luta política contemporânea girando em torno de questões identitárias.

Considero que estas transformações institucionais que valorizaram o jongo, favoreceram que ocorressem dois movimentos simultâneos dentro da comunidade de São José da Serra. O primeiro, relacionado à visibilidade da comunidade condicionada à valorização do jongo e, o segundo movimento relacionado a uma tendência de naturalizar a prática como uma manifestação que caracterizava a subjetividade negra e quilombola do grupo. Em outras palavras, para ser considerado remanescente de quilombo, especialmente para a comunidade de São José da Serra, o sujeito deveria dançar o jongo e buscar preservá-lo.

Contudo, acredito que este processo faz parte de experiências concretamente vividas, por isso, se faz necessário analisar como estes dois movimentos foram singularizados por pessoas que tiveram sua subjetividade nomeada como “remanescente de quilombo”. Para realizar estas análises, selecionei alguns relatos de moradores da comunidade de São José da Serra.

Em 2003, Antônio do Nascimento Fernandes, liderança política da comunidade de São José da Serra, num depoimento dado aos pesquisadores do LABHOI (Laboratório de História Oral de Imagem da UFF) articula os novos significados do jongo com os interesses da comunidade.

O jongo não canta sozinho e nem dança sozinho precisa de um grupo. Então é isso que a gente ta trabalhando muito as crianças (...) É um troço que no passado não podia mas agente deixa que eu acho que o salvador da comunidade, mesmo, vai ser o Jongo.²

Para Antônio do Nascimento Fernandes o jongo seria a salvação da comunidade. Acredito que esta fala de Fernandes seja possível porque, naquele momento, o projeto

² Antônio do Nascimento Fernandes Acervo: Memórias do Cativoiro- LABHOI/UFF, 2003

identitário do grupo em torno do jongo conseguia articular dois interesses: um a curto prazo, circunscrito às necessidades mais imediatas de sobrevivência, uma vez que as apresentações públicas do jongo tanto atraíam turistas para a comunidade como também o grupo poderia cobrar pelas apresentações fora da fazenda. E um outro interesse, relacionado à aquisição da posse definitiva da terra, uma vez que o jongo já vinha sendo, paulatinamente, valorizado como um patrimônio imaterial e, assim sua prática conferia legitimidade ao grupo como remanescente de quilombo. A saber, que no passado o jongo era praticado apenas pelos adultos, considero que destes dois interesses permitem Antônio do Nascimento Fernandes defender a participação das crianças no jongo. Assim, Fernandes, novos significados para o jongo: a manutenção da tradição não, no que se refere à forma, uma vez que defende a entrada das crianças na prática, mas sobretudo, como um elemento que une o grupo, ou seja, colabora para a constituição de um sujeito coletivo: *“O jongo não canta sozinho e nem dança sozinho precisa de um grupo”*.

Em novembro de 2003, o senhor Manoel Seabra, um dos moradores mais antigos da comunidade, durante um seminário de História Oral na Universidade Federal Fluminense, relata como aprendeu significado religioso do jongo. Vamos nos deter a esta narrativa. Ele diz que, durante uma disputa com um jongueiro, ele foi ameaçado: *“O Maneco, você é forte mas não deixa você em pé”*. No final da disputa, o senhor Manoel Seabra, além de perder, ainda ficou com muita dor no corpo: *“aquela dor na perna aquele peso na cacunda feito que eu estava carregando uma propriedade”*. Daí, ele resolveu ir ao centro de umbanda e o caboclo disse que ele havia sido amarrado na disputa e por isso estava com aquela dor no corpo, e que somente quem amarrou poderia desfazer o serviço. Depois desta informação dada pelo caboclo, o senhor Manuel Seabra procurou o jongueiro para desfazer a demanda, e quando o jongueiro abaixou-se e passou a mão na sua perna, a dor imediatamente sumiu. O jongueiro, afirma Seabra, levantou-se e disse: *“você não se mete no tambu não de qualquer jeito que o tambu tem dendê”*. E esse passou a ser, daquele momento em diante, a percepção do senhor Manoel Seabra sobre o significado do jongo³. Naquela ocasião, o Senhor Manoel Seabra compreendeu o jongo em seu sentido religioso.⁴

³ Idem

Manoel Seabra Acervo: Memórias do Cativoiro- LABHOI/UFF, 2003

Em 2008, numa entrevista que realizei com o Senhor Manoel Seabra, ele afirmou que era necessário fazer algumas modificações na participação das crianças junto com os adultos. Para ele seria melhor que as crianças dançassem separadas dos adultos. “As crianças hoje em dia está sabendo o jongo, está mais ativa que os velhos (...) to querendo combinar dia de festa estas coisas, eles fazem a roda de tambu só pras crianças.”⁵

Para o Senhor Manoel Seabra, os significados que ele aprendeu no passado sobre o jongo faz com que ele defenda a idéia de que haja uma roda separada para os adultos. Outro depoimento que nos oferece um diálogo dos significados do jongo nos tempos é de Tereza Gonçalves, moradora da comunidade de São José da Serra, no documentário “Sementes da Memória”⁶. Ela diz

*Tereza –.Para ser sincera eu preferia mais quando era para diversão. Eu dançava com mais liberdade, não tinha que está buscando nada. Não tinha que está dançando a troco de nada (...) Você vai com aquele compromisso tem que provar para alguém que eu sou da minha comunidade, para mostrar que é gente, lá pro presidente, pra alguém vê de te dar uma coisa que é sua. Muita gente que visita diz: Nossa vocês tem manter isso aqui a tradição! É bonito uma casa de sapé: bonito sem luz. Muita gente falou, mas porque botou luz elétrica? Não devia. Mas como só para manter a tradição vai ficar passando dificuldade.*⁷

Pelo menos três conteúdos podem ser destacadas na fala de D. Tereza. O primeiro refere-se ao desconforto pessoal que ela sente com as configurações atuais do jongo como trabalho ou obrigação. Porque esta nova configuração deixou de ter, segundo ela, um caráter de divertimento porque tem uniforme, dia e local marcado para acontecer. Considero que a transformação do jongo, em um produto cultural que tem hora, dia e roupa certa para acontecer foi possível a partir de condições de possibilidades históricas em que identidades étnicas passaram a possibilitar o acesso ao direito à terra. O segundo conteúdo, que gostaria de apontar, é justamente o questionamento de D. Tereza em relação à idéia de ter que provar que é possui certa identidade para ter acesso à terra. O terceiro conteúdo, esta ligado a questão da tradição, quando D. Tereza problematiza a idéia de que deve manter a moradia em seu aspecto tradicional. A este respeito ela posiciona-se contrária. A fala de D. Tereza explicita que desejo pessoal de transformar a

⁵ Manoel Seabra – Projeto de Iniciação Científica UGB, 2008.

⁶ Tereza Gonçalves Documentário Sementes da Memória: juventude do quilombo de São José. Observatório Jovem, UFF, 2006

⁷ Idem

moradia, não pode estar condicionado à idealização do que seria uma moradia típica de um remanescente de quilombo.

Apresentando uma perspectiva mais pragmática, em relação ao jongo, o jovem Luciano Estevão do Nascimento, no documentário “Sementes da Memória” diz:

É igual está falando em festa vamos supor tudo bem já que é festa vai apresentar o jongo mas agora no dia-dia , eu acho que a pessoa tem que ouvir outras coisas também (...) é bom mostrar também às vezes para que as pessoas não fiquem pensando : Ah eles só fazem o jongo (...) Eles ficam sabendo o que a gente faz no dia-a-dia fora do jongo⁸.

Como se vê, para Luciano o jongo é para ser apresentado nas festas, tendo, portanto, uma finalidade específica; mas, no dia-a-dia, ele gosta de “ouvir outras coisas”, e as pessoas precisam saber disso. Diferentemente de D. Tereza, Luciano não vê problemas em utilizar o jongo como um produto cultural e, apresenta uma perspectiva pragmática em relação a isto, mas não concorda que a prática seja realizada diariamente porque como ele afirma as pessoas têm que entender o eles fazem no dia-a-dia. Ao dizer que eles precisam também ouvir outras coisas, Luciano questiona o discurso que ao transformar o jongo em tradição, de certa forma também aprisiona o cotidiano daquelas pessoas numa idealização.

Na mesma perspectiva de Luciano, as falas da jovem Rosimere Nascimento também merecem destaque.

As pessoas têm que entender isso: a gente dança o jongo, não que a gente se não diverte com jongo, mas a gente tem que gostar de outras coisas. A gente tem que gostar de forró, tem que gostar de funk, tem que gostar de tudo um pouco. Não deixando de dançar o jongo. Mas eles poderiam pelo menos pensar a gente não vive só do jongo (...) Os mais velhos estão morrendo. A gente não pode deixar morrer a nossa cultura (...)mas a gente não tem ficar parado no tempo só porque a gente dança o jongo (...) E é de origem negra. Eu sou negra. O funk não é só para branco e o jongo não é só para negro. Mas é claro que não deixando acabar nossa cultura. Porque a gente não tem ser bom pros outros, não ter ser bonito pros outros, tem ser bom para gente⁹.

Parece-me que o desconforto de Rosimere gira em torno naturalização entre ser remanescente de quilombo e dançar o jongo. Acredito que quando Rosemeire afirma que “a gente não tem que ficar parado no tempo”, ela concebe que a vida é para ser vivida no

⁸ Luciano Estevão do Nascimento. Documentário Sementes da Memória: juventude do quilombo de São José. Observatório Jovem, UFF, 2006

⁹ Rosimere Nascimento. Documentário Sementes da Memória: juventude do quilombo de São José. Observatório Jovem, UFF, 2006

seu tempo. Ela não nega o jongo nem a sua cultura, mas não concorda que esta idéia deva totalizar sua existência a partir de uma subjetividade dada.

Os relatos de D. Tereza, Luciano e Rosimere problematizam a visão dos outros sobre eles. D. Tereza “*pra mostrar que sou gente lá pro presidente, pra alguém vê*”, Luciano “*Eles ficam sabendo o que a gente faz no dia-a-dia*” e Rosimere “*A gente não que ser bom pros outros, não tem ser bonito pros outros, tem ser bom para gente*” . Assim, estes relatos, ao mesmo tempo que problematizam visibilidades que totalizam suas experiências como indivíduos, também, não concebem qualquer incompatibilidade em conciliar as práticas culturais que aprenderam com os mais velhos com seus projetos e sonhos contemporâneos. Eles não negam a diferença, mas problematizam quando a diferença, entendida aqui como remanescente de quilombo, interfere em suas vidas cotidianas: o trabalho, as moradias, o gosto musical.

Ao longo do documentário Sementes da Memória, de onde estes relatos foram retirados, Luciano e Rosimere manifestaram seus desejos pessoais de fazer faculdade, cuidar dos filhos e posicionam-se contra qualquer discurso de naturalização do que é ser remanescente de quilombo. Rosemeire fala sobre o estereótipo que condena os negros a desejarem coisas que a sociedade definiu como elementos culturais afro-descendentes. Categoricamente ela afirma que não se trata de ela negar quem é: ela assume ser negra. Desde modo considero que esta fala de Rosimere é um rico relato que aponta ser essa é apenas uma das dimensões da pessoa, e não uma essência, que, como um fantasma, anula as outras dimensões. A partir destes quatro relatos, podemos inferir alguns significados que aqueles moradores da comunidade de São José da Serra atribuíram ao jongo. Que podem ser sumarizados em pelo menos quatro perspectivas:

- O jongo como diversão;
- O jongo relacionado às práticas religiosas;
- O jongo como um elemento político identitário para o grupo;
- O jongo como produto cultural;

Nestes relatos, percebe-se a problematização em torno da essencialização da cultura afro-descendente, que, ao promover uma visibilidade desta cultura, também silencia sobre os sujeitos que as praticam. Estes diferentes caminhos apontavam para diferentes possibilidades do que é um remanescente de quilombo, portanto, para além

do discurso que pressupõe unidade, esses depoimentos revelaram-me as múltiplas possibilidades de subjetividade quilombola.

A partir destas análises, considero a experiência concreta das pessoas que moram na comunidade de São José da Serra e, em outras comunidades denominadas como remanescentes de quilombo, como um acontecimento que não pode ser naturalizado por nenhum discurso, porque a vida é sutil, provisória e contingente. Ocorre que a subjetividade quilombola que naturaliza esta experiência é uma estratégia de poder que produz efeitos de totalidade e de verdade - uma verdade que diz que é ser negro, o que é ser remanescente de quilombo, descendente de escravo, como se estas categorias fossem naturais, e não historicamente construídas.

Defendo a idéia que a luta da comunidade de São José da Serra e tantos outros grupos que reivindicam à posse da terra no Brasil como eticamente e socialmente necessária. Uma vez que ao longo da história do Brasil a concentração de terras e má distribuição de riquezas têm sido uma das permanências de nossa história, alijando assim, populações pobres, sobretudo negras, do acesso à terra. Porém, também considero que, os grupos negros e pobres identificados ou não como remanescentes de quilombo necessitam de melhores condições de sobrevivência não apenas para manter tradições, ou uma identidade, ou uma prática, mas para continuar a inventá-las e inclusive rejeitá-las se assim o desejarem.

O direito humano legítimo de sobreviver, com dignas condições, não pode estar condicionado a qualquer naturalização e essencialização identitária, pois, estas relações de poder colaboram para definir aprioristicamente papéis sociais para pessoas. Espero que estes breves relatos possam nos servir de indícios de como cotidianamente sujeitos identificados como remanescentes de quilombo, como os moradores de São José da Serra, questionam os discursos autorizados que totalizam sua experiência, e isso é uma de singularização, ou seja, um micro política que pode produzir mutações na subjetividade dos indivíduos e dos grupos sociais. E sobretudo, na narrativa histórica sobre eles.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABREU, Martha. *Cultura imaterial e patrimônio nacional*. In: ABREU, Martha, SOIHET, Rachel & GONTIJO, Rebeca (orgs) *Cultura Política e leituras do passado: historiografia e ensino de história*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007, p. 356-357

_____. & MATTOS, Hebe. 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. pp. 95-113

_____. Jongo, registros de uma história. In: Memória do Jongo. As gravações de Stanley J. Stein. Vassouras, 1949. In: LARA, Silvia Hunold & PACHECO, Gustavo. Memórias do Jongo. As gravações históricas de Stanley J. Stein. Rio de Janeiro: Folha Seca: Campinas, SP: CECULT, 2007, p. 69-72.

ANDRÉ, Marcos. *O jongo do Quilombo São José*. Rio de Janeiro: Associação Brasil Mestiço, 2004.

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

EDGAR, Andrew & SEDGWICK, Peter. *Cultural Theory. The Key Concepts*. London: Routledge, 2010.

FOUCAULT, Michael. *Arqueologia do Saber*. Tradução: Luiz Felipe Baeta Neves. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

_____. *O sujeito e o poder*. In: DREYFUS, Hubert L & RABINOW, Paul. Michael Foucault, uma trajetória filosófica. (Para além do estruturalismo e da hermêutica). Tradução: Vera Porto Carrero – Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995, p. 231-278

HUNT, Lynn e Bonnell, Victoria. *Beyond the cultural turn*. Berkeley: University of California Press, 1999.

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.

MATTOS, Hebe. Maria. *Novos quilombos: re-significação da memória do cativo entre descendentes da última geração de escravos*. In: RIOS, Ana Lugão & MATTOS, Hebe Mattos. *Memória do Cativo: família, trabalho e cidadania no pós-abolição*. Rio de Janeiro : Civilização Brasileira, 2005, p. 257-301.

PACHECO, Gustavo. Memórias por um fio: as gravações históricas de Stanley J. Stein. In: LARA, Silvia Hunold & PACHECO, Gustavo. *Memórias do Jongo. As gravações históricas de Stanley J. Stein*. Rio de Janeiro: Folha Seca : Campinas, SP: CECULT, 2007, p. 15-16.

REIS, José Carlos. História Verdade e Posições. História & teoria: historicismo, modernidade, temporalidade e verdade. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2007, p. 169-170

RIBEIRO, Maria de Lourdes Borges. O jongo. *Cadernos de Folclore*, nº 34, Rio de Janeiro, FUNARTE, 1984

ROSE, Nikolas. Identity, Genealogy, History. In: HALL, Stuart & GAY, Paul Du. *Questions of Cultural Identity*. Califórnia, SAGE, 2009. pp, 128-147.

SANTOS, Boaventura. *Pela Mão de Alice. O social e o político da pós-modernidade*. São Paulo: Cortez, 2005.

SEIGEL, Jerrold. Problematizing the Self. In: HUNT, Lynn e Bonnell, Victoria. *Beyond the cultural turn*. Berkeley: University of California Press, 1999. pp , 291-314.