

A REDE QUE A CADA *PONTO* É AMARRADA

A TERRITORIALIDADE DOS JONGUEIROS E CAXAMBUZEIROS NA TRÍPLICE FRONTEIRA¹

Larissa de Albuquerque Silva (PPGAS/UFAM)²

RESUMO: A presente comunicação tem como foco de análise a agência dos “jongueiros e caxambuzeiros”, categoria compartilhada pelos agentes sociais da pesquisa, membros de comunidades negras e quilombolas situados na junção entre os estados do Espírito Santo, Rio de Janeiro e Minas Gerais (Brasil). Nessa tríplice fronteira entre os referidos estados, mais precisamente entre o Sul do Espírito Santo, Norte e Noroeste Fluminense e Sudeste de Minas Gerais, foi observado a constituição de uma ampla rede de festas devocionais ligadas a prática do Jongo e Caxambu. A partir desse contexto, interrogo-me aqui sobre a formação de um circuito festivo, na intenção de, neste momento, descrever as primeiras análises sobre a constituição de relações imersas em conjuntos significativos desses agentes étnicos na produção de territorialidades específicas a partir das pesquisas etnográficas iniciadas no ano 2012, ainda enquanto bolsista do Programa de Pesquisa e Extensão “Jongos e Caxambus: culturas afro-brasileiras no Espírito Santo” (PROEXT/UFES). Dessa maneira, nota-se um movimento intenso de reivindicações culturais por direitos relacionados à garantia do patrimônio cultural e dos territórios tradicionais, especialmente quilombolas, o que transforma uma “região” em um território reivindicativo a partir da agência dos agentes sociais em busca de seus direitos étnico-raciais (BOURDIEU, 1989). Em suma, a presente proposta tem seu vínculo na Antropologia Social, com a perspectiva dos estudos sobre Etnicidade e Patrimônio Cultural afro-brasileiro. Nesse propósito, a comunicação se propõe a debater os processos organizativos dessa rede, ao passo que é constituído produções simbólicas e as territorialidades agenciadas por estes agentes em busca de seus direitos étnico-raciais.

Palavras-chave: Jongo e Caxambu. Etnicidade. Rede.

1. INTRODUÇÃO

A presente comunicação tem como foco de análise a agência dos “jongueiros e caxambuzeiros”, categoria compartilhada pelos agentes da pesquisa, membros de comunidades negras e quilombolas situados na junção entre os estados do Espírito

¹ Trabalho apresentado na 31ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 09 e 12 de dezembro de 2018, Brasília/DF.

² Doutoranda pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, da Universidade Federal do Amazonas, Brasil (PPGAS/UFAM). Bolsista CAPES. Pesquisadora colaboradora no Programa de Pesquisa e Extensão “Jongos e Caxambus: culturas afro-brasileiras no Espírito Santo”, do Departamento de Ciências Sociais e de Teoria da Arte e Música, ambos da Universidade Federal do Espírito Santo, Brasil (ProExt 2016-2017/DCSO/DETAM/UFES). Colaboradora no Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia, da Universidade Estadual do Amazonas, Brasil (PNCSA/UEA). Pesquisadora colaboradora no Projeto “Africanidades Transatlânticas: cultura, história e memórias afro-brasileiras a partir do Espírito Santo” (FAPES/UFES). E-mail: larissadealbuquerque@hotmail.com.

Santo, Rio de Janeiro e Minas Gerais (Brasil).

Nessa tríplice fronteira entre os referidos estados, mais precisamente entre o Sul do Espírito Santo, Norte e Noroeste Fluminense e Sudeste de Minas Gerais, foi observado a constituição de uma ampla rede de festas devocionais ligadas às religiões de matrizes africanas e ao Jongo e Caxambu. A partir desse contexto, interrogo-me aqui sobre a formação de um circuito festivo, na intenção de, neste momento, descrever as primeiras análises sobre a constituição de relações imersas em conjuntos significativos desses agentes étnicos na produção de territorialidades específicas.

Tal região supracitada é narrada nas pesquisas historiográficas, como um importante sistema econômico e cultural no período escravista e, no pós-abolição, está marcado pela ocupação de famílias negras em pequenos lotes oriundos de compras e acordos com o sistema de plantation cafeeiro e sucroalcooleiro (MATTOS, 2013). Mais recentemente, nota-se um movimento intenso de reivindicações culturais por direitos relacionados à garantia do patrimônio cultural e dos territórios tradicionais, especialmente quilombolas, o que transforma uma “região” em um território reivindicado a partir da agência dos agentes sociais em busca de seus direitos étnico-raciais (BOURDIEU, 1989).

Observa-se que a autoidentificação como “jongueiros e caxambuzeiros” designa uma linguagem específica que se direciona para as formas organizativas características das localidades negras dessas regiões, sobretudo no agenciamento da memória coletiva e territorial, que indica uma procedência ligada às religiões de matrizes africanas. Tal acionamento mnemônico e político se distribui em vários espaços institucionais e comunitários e constitui uma bandeira de luta contra o preconceito e discriminação. Todavia, neste esboço, não terei grandiloquência em abordar sobre a religiosidade acima afirmada. Mesmo ao ter completa ciência que esse campo está engendrado no bojo dos processos sociais nos territórios dessas localidades, optei por não realizar nesse primeiro momento, mas friso que, de forma alguma, oblitere essa complexidade religiosa na/da dinâmica dessas populações e, que ficam aqui somente análises preliminares sobre as festas, eventos esses que demarcam uma rede e uma territorialidade, observadas a partir da realização das rodas de Jongo e Caxambu.

Assim exposto, a proposta aqui será de analisar os primeiros dados etnográficos levantados ainda na condição de bolsista do Programa de Pesquisa e Extensão “Jongos e Caxambus: culturas afro-brasileiras no Espírito Santo” (ProExt/UFES), coordenado pelo antropólogo e professor Dr. Osvaldo Martins de Oliveira, em que realizamos visitas nas localidades que tinham como um dos processos criativos dos territórios negros e quilombolas o Jongo e Caxambu. Para além das visitas, também empreendemos ações de mobilizações comunitárias em conjunto com os agentes étnicos, tendo como produto a realização de duas oficinas, respectivamente ocorridas nos anos de 2012 e 2013, com nove comunidades em que esses agentes se autodeclaram negros, quilombolas praticantes do Jongo e Caxambu, localizadas ao Sul do estado do Espírito Santo, Brasil.

Nesses eventos, se totalizaram em 12 grupos participantes, na qual, a representação de cada um deles se deu por cinco membros dos respectivos grupos que acompanhou as duas oficinas regionais Sul. Desse número total, serão analisadas, aqui, somente a comunidade de Celina, com as narrativas dos caxambuzeiros do “Caxambu do Horizonte”, do município de Alegre (ES), e das comunidades quilombolas de Cacimbinha e Boa Esperança, com o grupo “Jongo Pátria Amada, Brasil”, do município de Presidente Kennedy (ES).

Além desses dados, agora, ao contemplar as comunidades jogueiras do Norte e Noroeste fluminense e Sudeste mineiro, as comunidades e grupos abrangidos na pesquisa serão: município de Porciúncula, com o grupo “Caxambu de Michel Tannus”; Campos dos Goitacazes, com o grupo “Congola”; e, por fim, o “Caxambu de Carangola”, situado no município de Carangola, Minas Gerais. Enfatizo que, estou no momento de campo, etnografando as referidas comunidades, sobretudo os agentes dos grupos. Muitas relações e redes estão sendo consolidadas, na qual, no produto final, a tese, será mostrada com intimidade o empreendimento e as mobilidades realizadas. Desse modo, para o artigo, ficarão análises em torno da presença daqueles representantes na ocasião do evento supracitado e de como as narrativas e memórias dos jogueiros e caxambuzeiros das comunidades do Sul do Espírito Santo se remetem as localidades Norte/Noroeste do Rio de Janeiro e Sudeste de Minas Gerais.

Dito isso, retomo que o presente escrito é um dos primeiros esboços sobre a proposta apresentada e que traçarão as linhas de minha tese doutoral e, dessa maneira,

caracterizada como meandros desse produto acadêmico final, aqui me proponho levantar sucintas análises sobre as dimensões simbólicas da ação social ao abranger o patrimônio cultural, no caso o Jongo e Caxambu, que permeiam as dinâmicas das formas organizativas comunitárias que estabelece articulações e negociações de maneira a reorganizar socialmente os territórios (BARTH, 2000). Mais do que isso, averiguar como as comunidades aqui situadas nesta proposta somam-se e pertencem a uma territorialidade negra e quilombola estabelecida na tríplice fronteira destacada nos primeiros parágrafos, uma vez que suas narrativas, histórias e memórias correlacionam entre si.

Sobre isso, é de destaque salientar que o processo de (re)invenção de lembranças, torna-se instrumental no processo de reconstrução da identidade étnica. Ao dedicarem-se a construção das identidades jongueiras e caxambuzeiras, os agentes reinventam-se a partir de sua prática cultural e a luta pelo reconhecimento sociopolítico no cenário público.

Neste artigo, as palavras destacadas em itálico representarão expressões e palavras que compõem o vocabulário dos jongueiros e caxambuzeiros. Os versos cantados aparecerão entre aspas e, a cada estrofe, separado por uma barra (/). Tais destaques são de suma importância para a compreensão da vida social comunitária, uma vez que é por meio dessa performance linguística são expostas seus modos de ver o mundo e as suas relações vivenciadas e experienciadas. Essas interpretações são musicalizadas e retratam o modo de discursar e é, ademais, nesse viés, que é possível verificar sobre os interstícios, as articulações desses agentes.

O artigo está dividido em três partes subsequentes a esta introdução. Na próxima seção, será realizada uma descrição sobre o ritual do Jongo e Caxambu e os empreendimentos de patrimonialização que o cercam. Enquanto o Estado o percebe como um “bem nacional cultural imaterial”, dando a ele um tom estático, aqui é percebido como essas rodas são ressignificadas a cada ações políticas de negociações e estratégias dos agentes étnicos perante as instituições de poder público. Na seção quatro, será realizada uma sucinta abordagem histórica e também serão analisadas algumas narrativas proferidas pelos agentes étnicos das comunidades aqui apontadas no intuito de averiguar os fluxos e as redes que são estabelecidas entre elas, visto que as histórias, os versos cantados,

matrimônios e discursos de afirmação étnico-racial são correlacionados e encontrados da mesma forma nessas localidades. Por fim, uma seção de considerações finais que condensará os pontos centrais dessas primeiras análises etnográficas e o posicionamento apresentado durante todo o escrito, conforme os argumentos expostos nas seções anteriores.

2 A RODA DO JONGO E CAXAMBU: TAMBOR, DANÇA, PONTOS E MESTRE

Os grupos étnicos definem suas relações sociais e simbólicas por meio de seus antepassados, de maneira que esses legitimam a memória como um elemento articulador na reconstrução dos sinais diacríticos (BARTH, 2000, p. 32) das comunidades. Ao estabelecerem fronteiras étnicas, a partir das experiências de alteridade, os comunitários reinventam-se por meio da criação de novos símbolos, embasadas na valorização do passado e suas recriações.

A manutenção dessa fronteira étnica criada e recriada paulatinamente exerce uma função de reorganizar o grupo diante daqueles “outros” em uma determinada região. Essa multiplicidade étnica influenciou na territorialização dos grupos (LEITE, 1991). Nesse sentido, essa distribuição concedeu estratégias de apropriação que são renovadas sempre, no que se refere ao acesso aos bens materiais e simbólicos.

Desse modo, os rituais de Jongo e Caxambu aqui compreendido se referem à produção da organização comunitária das localidades de Celina, município de Alegre (ES), as comunidades quilombolas de Boa Esperança e Cacimbinha, no município de Presidente Kennedy (ES), o “Caxambu de Michel Tannus”, do centro do município de Porciúncula (RJ), o “Congola”, situado no município de Campos de Goitacazes (RJ) e a comunidade de Caixa D’Água, município de Carangola, região da Zona da Mata Mineira (MG).

Essas festas têm como caráter o festivo-religioso e é uma encenação ressignificada das narrativas que compreendam o período escravista do Brasil Colônia. Os rituais são percebidos pelos próprios agentes que, ao longo das gerações, foram recriadas diante dos contextos sociais. O Jongo e Caxambu, além de obter dimensões religiosas, seja com devoções em santos católicos ou com orixás e entidades das

religiosidades de matrizes africanas, ele manifesta aspectos morais, políticos, econômicos, territoriais e estéticos. Dessa forma, é possível compreendê-lo como um fato social total (MAUSS, 2003).

O Jongu e Caxambu é uma prática sociocultural etnolinguística bantu, trazida pelos negros/as que foram escravizados/as nas fazendas produtoras de café localizados no Sudeste do Brasil, durante século XIX, razão essa que tornou essa região ser exclusiva no que diz à consolidação dessa expressão afro, sobretudo na região do Vale do Paraíba, na qual as pessoas dali migraram para demais localidades dos estados vizinhos (ABREU; MATTOS, 2008).

As principais características em comum percebida entre as comunidades que os pratica é a formação circular feita pelos jongueiros (ou caxambuzeiros) e por expectadores (ambos que formam o coro), a utilização dos tambores, da dança, do canto, da religiosidade e da figura do/a mestre/a. Todavia, cada uma dessas localidades tem um modo específico de realiza-lo. A descrição aqui realizada é um modo de explanar os elementos em comum entre as comunidades que se autodefinem jongueiras e caxambuzeiras, e não em definir um “modelo oficial” do que seria o ritual em específico.

Em face disso, vale salientar que a auto identificação por parte de uma localidade como jongueira e caxambuzeira, se refere às ações desencadeadas pelas memórias, pelas lembranças, pelos rituais, pelas narrativas e pelas transmissões dos saberes e fazeres de cada uma delas sobre a sua origem. A forma de pontuar elementos “obrigatórios” na forma de condução para com uma determinada prática cultural é uma maneira de engessar os processos de criação e dinamicidade dos agentes étnicos que o pratica.

Além dele, outro elemento de suma importância na ritualística do Jongu e Caxambu é a dança e os seus modos de realização. Em algumas comunidades, ela é caracterizada por um casal que, no centro da roda, dançam de várias maneiras, de acordo com o gosto de cada um: rodopiando; sambando; pulando; destrinchando passos como estivesse o chão pegando fogo; esquivando do seu par; ou de umbigada, esse muito visto nas comunidades jongueiras cariocas. Outros grupos, somente as mulheres

dançam, sejam de forma coletiva ou de forma individual.

Um terceiro elemento muito pertinente, sendo ele um dos principais destaques de análise aqui, é a criação dos *pontos*. Eles são versos criados no momento da realização das rodas, na qual retratam diversos aspectos da vida comunitária, pois, constrói, assim, um diálogo no seio ritualístico, visto que é sempre direcionado a alguém ou ao grupo, já que são suas maneiras de discursar.

Pode-se criar um *ponto* que aborde uma homenagem ao santo de devoção ou entidade; uma chacota; um acerto de uma situação pendente conflituosa entre dois homens, bem como denunciar algum descaso; um verso para o Prefeito; para um grupo e comunidade convidada a estar ali; um ponto sobre as plantações; sobre o tambor; sobre algum modo incorreto de conduta de uma pessoa da comunidade ou de algum momento do ritual que não esteja de acordo. São inúmeras as temáticas nas quais os pontos podem retratar, mas há categorias que são sabidas pelos praticantes (essas transmitidas por seus ancestrais) em que cada verso se encaixa numa determinada linguagem descritiva peculiar aos jongueiros e caxambuzeiros, ou seja, pode ser um ponto de demanda (de conotação mágico-fetichista para disputas físicas ou espirituais), ponto de agradecimento, ponto de louvação, ponto de abertura, dentre outras. São de grande importância as metáforas dos quais seus pronunciadores criam esses versos, de maneira que, muitas vezes, as mensagens são imperceptíveis para aqueles não conhecedores do ritual, podendo dizer, assim, que parte desses discursos são segredos somente identificados pelos jongueiros e caxambuzeiros.

Ao completar o quadro descritivo desses rituais, além dos tambores (que podem ser dois e até mais, dependendo do grupo praticante), das danças e dos pontos, toda essa orquestra deve ser ministrada por um/a mestre/a. Geralmente, o/a ocupante dessa hierarquia é o/a ancião/ã da comunidade, o/a mais velho/velha. Eles/as são os/as detentores/as do conhecimento, dos saberes e fazeres da roda. Sabem construir um ponto, sabem encerrar um verso, amarrar e desamarrar os indivíduos que ficaram “presos” num ponto, ou seja, receberam um ponto de demanda (ficar amarrado, segundo os praticantes, é quando um indivíduo não consegue retribuir uma resposta, também em forma de ponto, para o seu interlocutor ou quando o indivíduo fica enfeitiçado pelo ponto de demanda, podendo mudar seu comportamento e atitudes na roda, ou seja, fica como estátua ou adquire características de movimento de uma

serpente). Sabem utilizar as metáforas e direcionar algum diálogo de cunho restritivo para apenas determinadas pessoas, geralmente, anciãos/ãs como eles/as, conhecedores das interpretações desses pontos.

O coro, realizado pelas demais pessoas que constituem a roda, repetem os versos proferidos pelos/as mestres/as em conjunto com a toada dos tambores. Outras pessoas podem inserir os pontos, todavia, há uma pré aprovação da maestria sobre qual o verso colocar na roda. Essa conduta é explicada pelos jongueiros e caxambuzeiros, pois, na maioria das vezes, os *pontos* de demandas são evitados no ritual, sob a preservação da “harmonia” entre os praticantes ou por a comunidade não atender mais esse tipo de verso mágico-fetichista, por conta da conversão religiosa de matrizes africanas para o catolicismo. Entretanto, em minhas vivências no campo, pude por uma série de vezes presenciar esse tipo de *ponto* em grupos que se declaram católicos, sob o discurso que devem se proteger caso apareça alguma provocação. Dessa forma, o coro, que é realizado pelas pessoas que estão na formação da roda e em suas adjacências, não é percebido como uma cantoria que somente acompanha o verso posto, mas sim, o legitimador do *ponto*, uma vez que podem receber/aprovar ou não o canto colocado, ou seja, a receptividade do verso diante da interpretação dos participantes do coro, da decifração ou da boa escuta dele se dará na entonação das vozes desse grupo. A vivacidade da roda também se dá pelo tom dos cantos, cuja por diversas vezes vi um/a determinado/a mestre/a dizer pra não deixar a roda morrer ou desanimar. Fica evidente que a importância das vozes em conjunto, sob a toada dos tambores e a dança “esquivante” mediada pelos *pontos* é o resultado do que se denomina Jongu e Caxambu.

Os primeiros registros sobre as práticas culturais foram desenvolvidos por folcloristas, entretanto, é importante salientar que inúmeras são as críticas em torno da metodologia de pesquisa, que compunham um “caráter colecionador, descontextualizado e a-crítico” (ROCHA, 2009, p. 222), mediante aos estudos sobre o conceito de Cultura, principalmente pós anos 1970. Entretanto, essas pesquisas folclóricas são revistas e somadas, na medida em que se desprende de seu caráter romântico, na definição da “categoria patrimônio” (GONÇALVES, 2007).

Tendo em vista essa nova categoria emergida no plano político cultural, bem como as discussões no campo acadêmico, foi possível perceber como as comunidades

negras e quilombolas da tríplice fronteira entre os estados brasileiros Espírito Santo, Rio de Janeiro e Minas Gerais, passaram por processos de transformações promovidas pelas suas reorganizações sociais em torno do seu “patrimônio”. Ao reforçarem o Jongo e Caxambu, entendido aqui como um sinal diacrítico (BARTH, 2000, p. 32) dessas comunidades, foi estabelecida uma rede de luta constituída pela crença na afinidade de origem, ou seja, na procedência comum (WEBER, 1920, p. 270) em que associam a essa prática cultural como de origem africana e, sobretudo, uma forma de resistência étnica durante o sistema escravocrata.

A palavra “patrimônio” ganha conotação de “grito de guerra” (GONÇALVES, 2012, p. 59), pois quaisquer tipos diversos de “bens” são identificados e reivindicados como patrimônio por um ou mais grupos sociais, não perdendo de vista que ambas as expressões é uma nova linguagem que faz parte de um projeto administrativo de gestão de práticas culturais empreendido pelo Estado. Dessa forma, esses “patrimônios” são abraçados de forma sinalizadora em que reforça a identidade de um grupo, esse baseado em uma memória coletiva, em prol de seus interesses sociais e políticos.

A atual conjuntura jurídica por meio dos artigos 215 e 216 da Constituição da República Federativa do Brasil de 1988 (CFB/1988) fomentam as políticas de patrimonialização das práticas culturais por parte do Estado e, como bem é colocado na introdução do livro “Memória e Patrimônio: ensaios contemporâneos” (2009), de Regina Abreu e Mário Chagas, ambos chamam a atenção de como também os grupos sociais estão se articulando e empreendendo suas ações sobre as políticas patrimoniais. A partir disso, questiono o porquê de constituir uma identidade nacional, tendo em vista as múltiplas categorias, territorialidades, sinais e signos de diferentes grupos sociais. Nesse sentido, tais grupos ganham notoriedade a partir dos seus modos de ações ao articularem e reorganizarem seus “patrimônios”, sendo eles próprios protagonistas das formas de organização comunitária de modo a pleitearem seus direitos de falarem por si.

Ao debruçar essas análises sobre a prática do Jongo e Caxambu, é possível verificar como os agentes praticantes dessa expressão retomam as memórias para justificarem e legitimarem as ações do presente na construção de uma identidade

negra e também empreendida pelos agentes políticos do Iphan, com a constituição de políticas patrimonialistas, que buscam englobar, no caso, os patrimônios afro-brasileiros, na dita identidade nacional, com a tentativa de dismantelar a luta e as conquistas dos direitos e das políticas públicas para com essa população, no que acarreta na invisibilização condicionada pela homogeneização.

Dessa forma, é afirmado aqui que a União deixa de ser o principal expoente na construção de uma identidade e passa a ser obrigado a reconhecer e a lidar com outros atores sociais. A palavra “patrimônio” ganha outro curso na história: não o de identidade da nação, mas sim, dos grupos, dos agentes étnicos que, pela memória, se ancoram de seus “bens” para constituírem suas identidades, em que ao perceberem que o reconhecimento social do grupo se dá, também, por meio de “patrimônio cultural” e portadores de direitos. O que antes era uma “memória subterrânea” (POLLAK, 1989), inviabilizada, selecionada e engessada, torna-se uma bandeira de luta.

Compreende ainda os artigos 215 e 216 supracitados, o dever do Estado em assegurar o apoio, o incentivo a valorização, a difusão, promoção e a produção dos bens culturais, da mesma maneira que, fica estabelecida uma delimitação gerencial vista a abrangência de bens de natureza imaterial e material. Aqueles são expressões simbólicas, os saberes e fazeres das práticas cotidianas dos grupos étnicos, memórias, relações sociais e “experiências diferenciadas nos grupos humanos-fundamentos das identidades sociais” (VIANNA, 2004, p. 15) e, por outro lado, os bens materiais, que são os monumentos, de caráter arquitetônico, urbanístico e arqueológico. Ambos compõem o grande guarda-chuva denominado de “patrimônio cultural brasileiro”, esse um processo de gestão das práticas culturais empreendidas pelo Estado.

Dito isso, o “Jongo do Sudeste” foi identificado, reconhecido e titulado por essas políticas públicas no ano de 2005, como um “patrimônio imaterial brasileiro”. Tal ação não se deu de forma espontânea por parte da agência pública cultural, mas sim, por uma série de ações de mobilizações sócio-políticas das comunidades praticantes do Jongo e Caxambu. Essas atuações iniciaram em redes de encontro entre jongueiros no Rio de Janeiro e em São Paulo desde 1996 que, até 2008, já haviam

realizado onze encontros. Essas mobilizações foram fomentadas pelos próprios agentes étnicos que contavam com a colaboração e participação da Universidade Federal Fluminense (UFF), que atuou de forma mediadora na organização, e com recursos comunitários e pequenas doações (MONTEIRO e SACRAMENTO, 2009).

Essa movimentação das políticas culturais públicas acerca do Jongo e Caxambu, resultou, no Espírito Santo, em 2011, o I Encontro Estadual dos Jongos e Caxambus, na comunidade quilombola de Vargem Alegre, no município de Cachoeiro de Itapemirim, sendo o Caxambu Alegria de Viver, sob a maestria de Canuta Caetano, os anfitriões do evento. A partir disso, os jongueiros e caxambuzeiros saíram determinados a organizarem o II Encontro, que ocorreu no ano de 2012, no município de São Mateus (ES).

A partir dos trabalhos etnográficos empreendidos nessas circunstâncias, por meio do Programa de Extensão “Jongos e Caxambus: culturas afro-brasileiras no Espírito Santo” (ProExt/UFES), além de realizar ações de mobilização comunitária juntamente com os jongueiros e caxambuzeiros das comunidades negras e quilombolas, como foram a promoção das oficinas regionais (sendo realizadas duas na região Sul e duas na região Norte do estado, nos anos de 2012 e 2013, que compreendeu os grupos de cada região) e os Encontros Estaduais, ambas as atividades em parcerias com jongueiros e acadêmicos do Rio de Janeiro e Minas Gerais, foram realizadas visitas nas comunidades, ao passo que esses momentos nos oportunizou a levantar dados e averiguar as narrativas de origem, parentescos, memórias, devoções e festividades nessas localidades.

Diante ao exposto, foi possível verificar que, sobretudo, as comunidades mapeadas entre as fronteiras dos estados do Espírito Santo, Rio de Janeiro e Minas Gerais que, se totalizam em sete, estabeleceram uma rede de representações por meio do Jongo e Caxambu e, mais ainda, que suas narrativas correlacionam entre si. Os fluxos de pessoas, das festas e das relações de trabalho são percebidos nas histórias contadas pelos agentes étnicos dessas localidades. Nesse sentido, a próxima seção tem como destaque levantar a historicidade política e social e situar algumas das narrativas na busca de se compreender e afirmar que o Jongo e Caxambu, é uma das dinâmicas comunitárias sobre o alcance do reconhecimento da identidade étnica dos

praticantes perante as demais parcelas da sociedade e a afirmação de que seus tambores é uma dimensão dos processos comunitários, haja vista que, a prática cultural em evidência é uma rede política que interliga essas localidades da tríplice fronteira e que demarca ali uma territorialidade negra e quilombola, além das relações de trabalho e a espiritualidade.

3. O TECER DOS *PONTOS DE JONGO E CAXAMBU*: REDE DE ENCONTRO DE NARRATIVAS E DE POLÍTICAS

O Jongo e o Caxambu, além de obter dimensões religiosas, como se vê a devoção em São Benedito, no Catolicismo, como em entidades Pretos-Velhos/Pretas-Velhas, na Umbanda, ele manifesta aspectos morais, políticos, econômicos, territoriais e estéticos. Conforme etnografou Diogo Bonadiman na tese “Dá um S na corrente”: a rede esotérico-umbandista às margens do Rio Itapemirim” (2014), foi verificado os deslocamentos de Irmandades de corrente espiritual das comunidades negras na região Sul do Espírito Santo no propósito de acesso a terra, a espaços privilegiados para consagrar missões aos seus guias espirituais e melhores condições de vida.

A partir disso, é coerente destacar a noção de região para Pierre Bourdieu (1989), em “A identidade e a representação: elementos para uma reflexão crítica sobre a ideia de região” capítulo da obra “O poder simbólico”. O autor destaca que as relações de poder não se estabelecem na sociedade apenas a partir do plano econômico, mas utilizam-se também de construções simbólicas, como a própria noção de região. De acordo com o sociólogo, por meio da linguagem, se reforça e viabiliza os elementos de controle impostos pelas classes dominantes. Um dos elementos fortes de sua análise é mostrar como os intelectuais não atuam de forma neutra, mas dentro de parâmetros estabelecidos pelos grupos dominantes na sociedade. Destaca, então, que a classificação de um determinado local como região não resulta de uma decisão puramente científica, compreendida como algo objetivo, pois, se os diferentes saberes são produzidos dentro de relações de poder estabelecidas na sociedade, logo, toda disputa existente entre as diferentes ciências pelo direito de classificar é também uma luta pelo poder. A região, para Pierre Bourdieu, portanto, é resultado de uma construção simbólica, como produto dessa disputa entre as

diferentes áreas do saber, pelo poder de definir os limites e os sentidos a serem atribuídos a uma região.

Sobre a questão do território, na tentativa de conceituar “terras de preto”, algumas definições foram traçadas por Alfredo Wagner Berno de Almeida (1989) que as considera como “aqueles domínios doados, entregues, ocupados ou adquiridos, com ou sem formalização jurídica, às famílias de ex-escravos a partir da desagregação de grandes propriedades monocultoras. Os descendentes de tais famílias permanecem nessas terras há várias gerações sem proceder ao formal de partilha e sem delas se apoderarem individualmente” (p. 163). Tendo por base o elemento étnico, definem uma territorialidade específica e uma modalidade intrínseca de relação com os recursos hídricos, florestais e do solo. É a combinação desses elementos que constitui a identidade desses grupos. “Terras de preto” têm um sentido de força social.

Percebe-se que o território aqui abalizado, não se trata apenas do espaço físico, mas traz consigo todo um significado cultural, o que certamente alarga a compreensão sobre o conceito de território negro e quilombola. Território, nessa perspectiva, significa religiosidade, tradição cultural, laços familiares, ou seja, espaços de identidades construídos a partir das experiências vividas por esses povos. Pautados nessas premissas é que se deve considerar as identidades dos quilombolas, pois não se trata apenas de descendentes de negros escravizados, considera-se também a grande miscigenação que há nas chamadas “terras de preto”, suas culturas, seus modos de vida. Assim sendo, “terras de preto” não é apenas um conceito que remete ao passado, mas um conceito em movimento que deve ser considerado a partir de seu contexto e de suas complexidades. Neste sentido, “terras de preto” nos remetem a uma diversificação de sentidos: a luta por identidade, a luta pela terra, na busca de assegurar a posse de seus territórios, a luta contra a discriminação racial, a luta por uma sociedade justa, pautada na igualdade.

O Jongo e o Caxambu são produtos da ação comunitária que estabelece articulações e negociações de maneira a reorganizar socialmente o seu território. Sendo assim, é possível dizer que a prática do jongo, temática ao ser colocada sobre a definição de territorialização e reorganização social de Oliveira (1998), é construída a partir da

ocupação de determinados espaços geográficos, de forma a demarcar territorialmente sua existência social. As comunidades negras e quilombolas da tríplice fronteira é o lugar do Jongo ou do Caxambu, como os jongueiros e caxambuzeiros e demais moradores desse território que denominam o espaço que ocupam. A denominação é uma forma de marcar esse território, na medida em que as transformações provocadas pelo processo de apropriação dessa prática cultural pelas políticas patrimonialistas, o fomento de um turismo étnico e da expansão urbana geraram mudanças significativas no sistema de representação do espaço.

Também é levado em consideração o “(...) redescobrir o passado (que) é parte do processo de construção da identidade (WOODWARD, 2012: 12 *apud* VIEIRA JÚNIOR, 2015, 151), pois

“A partir da narração de suas histórias que transita entre a lembrança e o esquecimento para tornar-se capital simbólico em que se constitui a memória, como parte de uma cosmologia nativa, é que irá se configurar os limites físicos de um território, derivado de fluidas fronteiras. Assim como a identidade se configura em um corpo social, a memória permitiria justificar um território. Ocorre que esse é um processo de contradições, em certa medida, enrijecido pela legislação de titulação coletiva, que por vezes dará à memória nuances também contraditórias: o que lembrar, o que esquecer; o que contar, o que omitir. Tudo tendo em vista à regularização de suas terras, como as demais políticas públicas” (VIEIRA JÚNIOR, 2015, 152).

Segundo a epígrafe, é possível perceber que as estratégias e negociações tomadas pelos agentes sociais em questão permeiam seus discursos e ações, esses baseados em suas memórias e narrativas. Ademais, ainda nesse sentido, MALDI (1998) aponta o pertencimento:

“A ideia de ‘pertencimento’ ligada ao território nos remete (...) à definição de **territorialidade** que, no seu limite, significa o que pertence a um território” (MALDI, 1998, p. 5, grifo da autora).

As comunidades remanescentes de quilombos e praticantes do Jongo e Caxambu da tríplice fronteira, historicamente, são derivadas da população negra escravizada na região do Vale do Paraíba, este que abrange atualmente o complexo metropolitano formado pelas capitais Rio de Janeiro e São Paulo. Durante a primeira metade do século XIX, ocorreu um grande fluxo de negros africanos que foram escravizados nas plantações de café no Vale do Paraíba, situação essa que se acentuou com o declínio da extração de ouro, sobretudo nas localidades de São João Del Rey e Ouro

Preto, ambas em Minas Gerais (ABREU; MATTOS, 2008).

Mesmo com o advento da proibição do tráfico em 1831, o sistema escravista manteve o contingente da mão de obra na produção cafeeira, na qual, portos clandestinos driblavam tal impedimento, atuando, principalmente, no Norte e Sul fluminense. Diante disso, é possível perceber que os territórios do Jongu e Caxambu estão imersos nas regiões onde aqueles portos estavam localizados, levando a compreender que as comunidades remanescentes de quilombo no Sudeste brasileiro é uma representação do movimento da migração forçada dos africanos pelo litoral para o Vale do Paraíba.

Durante o século XX, com as construções das rotas ferroviárias, proporcionou aos recém- abolidos partirem para as periferias da cidade, explicação essa que condiz com os atuais jongueiros em zona urbana.

Dado exposto, a memória é uma maneira de interligar o presente com o passado, cujos costumes e heranças culturais são transmitidos a cada geração, sendo assim, experiências e ensinamentos (não somente dos vivos, mas também dos espíritos de seus ancestrais) estando imersos nos diálogos promovidos nas rodas, sobretudo nas rodas como brincadeira. A crença, os pontos, as linguagens, as narrativas, as simbologias, são mantidas por meio dos cantos e do corpo, expressões sígnicas que, por si só, demarcam diálogos, sentimentos e luta. Pela observação dos aspectos analisados, a roda de Jongu/Caxambu é o acionador e estimulador das memórias, é a cura emocional e física dos jongueiros, é o momento de solucionar as desavenças e de criar outras, ali são dialogadas as pautas de demanda comunitária, rememoração de situações e de revivências.

No grupo “Caxambu do Horizonte”, realizado pela família do patriarca Antônio Raimundo da Silva, mestre, agricultor aposentado, nascido em 12 de Junho de 1928, relembra sobre a chegada de seus pais e de seu irmão mais velho no município de Alegre (ES), no início do século XX. Eles partiram do município de Porciúncula, noroeste fluminense, e explica:

Meus pais e irmão mais velho, Wilson, com três meses na época, vieram da região Porciúncula, “buscados” pelo proprietário da fazenda Horizonte, senhor Manuel Cardoso, para morar e trabalhar. Minha avó morava em Porciúncula. (...) Flausino Raimundo da Silva, meu pai, era

carreiro de boi por profissão e que veio trabalhar com gado nas terras do Horizonte [distrito de Rive], atividade que aprendeu com meu avô em Porciúncula. O pai só trabalhava, não era muito chegado a festas, mas minha mãe, Maria Paula da Silva, era apreciadora de festa, principalmente do Caxambu e, além disso, uma benzedeira forte e parteira sensacional que teve muitos filhos de umbigo [expressão utilizada para se referir às crianças que sua mãe auxiliou a nascer]. (Antônio Raimundo da Silva, Celina, Alegre, entrevista concedida em 02/06/2012, grifo meu).

A epígrafe acima é pertinente sobre o fluxo de pessoas de uma região para outra, de modo que, os conhecimentos do Caxambu também se mesclam. Também fica evidente as relações do sistema clandestino da mão de obra forçada, mesmo após a abolição em 1888.

Outra narrativa em por evidência, se remete à narrativa de dona Edna dos Santos, sobre a inserção do Jongo em sua vivência e, por sua vez, na comunidade quilombola de Cacimbinha, no município de Presidente Kennedy (ES):

Nós aprendemos lá nas Neves [Igreja Católica Nossa Senhora das Neves, localizada fora da comunidade, estabelecido próximo ao Centro da cidade]. Vimos um pessoal do Campos [Campos de Goitacazes, norte do Rio de Janeiro], jongueiros. Daí fomos aprendendo e os outros mais velhos que a gente aprendeu todos dançavam Jongo. Os mais velhos mesmo já até morreram. Jongueiro bom mesmo, jongueiro, aí acabou, aí ficou a gente que dança um pouco, né? É... Nós fomos aprendendo assim. Quando vinha esse povo de Campos eu era criança. Eu ia a festa (...). Aí chegava lá, eles ainda estava dançando Jongo da noite. Eles dançava até... até umas dez hora eles estavam dançando o Jongo. Eles eram jongueiro, isso era jongueiro mesmo. Era muita gente. Eles já sabiam o Jongo já, porque eles eram mais velhos, né? Então, eles já sabiam o Jongo. A gente inventava e fazia, amanhecia o dia [riso tímido]" (Edna dos Santos, comunidade quilombola de Cacimbinha, Presidente Kennedy, entrevista concedida em 09 de Junho de 2012).

Essas lembranças e diálogos que se coadunam a outros territórios refletem sobre um fluxo e redes estabelecidos por meio do ritual do Jongo e Caxambu e saliento que o mesmo ocorre em outras comunidades aqui relacionadas. Dessa forma, concludo, nesse primeiro momento e com vistas de que outros dados poderão confirmar esse posicionamento a partir do início da etnografia, que a memória dos agentes se organizam em redes e está articulada em três (re)invenção de lembranças, torna-se instrumental no processo de reconstrução da identidade cultural e étnica. Ao dedicarem-se a construção das identidades jongueiras e caxambuzeiras, os agentes reinventam-se a partir de sua prática cultural e a luta pelo

reconhecimento sociopolítico no cenário público.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

As comunidades negras e quilombolas praticantes do Jongo e Caxambu, localizadas ao Sul do Espírito Santo, Norte e Noroeste do Rio de Janeiro e Sudeste de Minas Gerais (estados do Sudeste brasileiro), possuem suas heranças que foram recebidas por seus ancestrais, recheadas de simbologias, espiritualidade, conhecimentos, narrativas e memórias que se debruçam sobre histórias de vida e experiências diante de um sistema escravista, e se tornam uma potencialidade política, legitimação étnica-racial e de ressignificação identitária, na medida em que as negociações em torno desses “patrimônios” com os agentes políticos públicos no cenário das relações sociais são estabelecidas.

Dessa maneira, o indivíduo carrega consigo experiências que são construídas e reconstruídas durante os processos comunitários da vida social, fomentando memórias individuais e coletivas, que constroem não a salvaguarda de um passado, e sim, o passado que constrói perspectivas para o futuro.

Ao transportar tal análise diante dos processos culturais para o Jongo e Caxambu, é percebido como o indivíduo praticante é um agente social na manutenção da mesma que, somente em trata-lo como “patrimônio” já é um traço do agir, por exemplo, na política. Por outro lado, tem-se a percepção de que é uma *brincadeira* que perpassou (e perpassa) entre as gerações de parentesco e que, somente com isso, é que permitiu adentrar aquela prática na dimensão a qual chegou.

Em suma, a rede comunitária aqui sendo analisada preliminarmente, é traçada, também, a partir das festividades do Jongo e Caxambu, na qual contribuíram de grande maneira para a interlocução dos negros e quilombolas na região da tríplice fronteira apresentada. É percebido ali que essa ritualística é um produto das ações comunitárias que estabelecem articulações e negociações de maneira a reorganizar socialmente um território negro e quilombola, por meio das apresentações dos grupos, das mobilizações políticas, religiosidades e relações de trabalho.

5. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. **Terras de preto, terras de Santo e Terras de Índio. Uso Comum e Conflito.** Revista do NEA. UFPA, 1989.

ABREU, Martha; MATTOS, Hebe. **Pelos caminhos do Jongo/Caxambu: História, Memória e Patrimônio.** Niterói: EDUFF, 2008.

_____. **Em torno do passado escravista: as ações afirmativas e os historiadores.** Revista Antíteses, vol. 3, n. 5, jan.-jun. de 2010, p. 21-37.

ABREU, Regina; CHAGAS, Mário (Orgs.). **Memória e Patrimônio: ensaios contemporâneos.** 2. ed. Rio de Janeiro: Lamparina, 2009.

MATTOS, Hebe; ABREU, Martha (orgs.). **Passados presentes.** Rio de Janeiro: Laboratório de História Oral e Imagem, Universidade Federal Fluminense (LABHOI/UFF), 2011.

BARTH, Fredrik. **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas.** Tradução de John Cunha Comerford. Rio de Janeiro: Ed. Contra Capa, 2000.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico.** Lisboa: Difel; Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

BRASIL. Constituição (1988). **Constituição [da] República Federativa do Brasil.** Brasília: Senado Federal, 1988. Disponível em: <http://www.dji.com.br/constituicao_federal/cf215a216.htm>. Acesso em: 17 de set. de 2016.

GOLTARA, Diogo Bonadiman. „**Dá um S na corrente**“: a rede esotérico-umbandista às margens do Rio Itapemirim. 2014. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de Brasília, Brasília, 2014.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. **Antropologia dos objetos: coleções, museus e patrimônios.** Rio de Janeiro: Ed. Garamond, 2007.

_____. O patrimônio como categoria de pensamento. In: ABREU, Regina; e CHAGAS, Mário. (Org.). **Memória e Patrimônio: ensaios contemporâneos.** 2 ed. Rio de Janeiro: Lamparina, 2009. p. 25-33.

_____. As transformações do patrimônio: da retórica da perda à reconstrução permanente. In.: TAMASO, Isabela Maria; LIMA FILHO, Manuel Ferreira. (Org.). **Antropologia e Patrimônio Cultural: trajetórias e conceitos.** – Brasília: Associação Brasileira de Antropologia, 2012.

GLUCKMAN, Max. Análise de uma situação social na Zululândia moderna. In: FELDMANBIANCO, Bela (Org.). **Antropologia das sociedades contemporâneas.** São Paulo: Global, 1987.

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL. **Jongo no Sudeste**. Brasília: 2007. Disponível em: <<http://portal.iphan.gov.br/portal/baixaFcdAnexo.do?id=3652>>. Acesso em: 15 set. 2016.

LEACH, Edmund. **Sistemas políticos da Alta Birmânia**. São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo, (1996 [1954]).

LEITE, Ilka Boaventura. **Território Negro em área rural e urbana: algumas questões**.

Textos e Debates. Florianópolis, NUER/UFSC, ano 1, n.2, 1991. Disponível em: <<https://repositorio.ufsc.br/bitstream/handle/123456789/126236/Textos%20e%20Debates%20No%202.pdf?sequence=2&isAllowed=y>>. Acesso em: 04 out. 2016.

LIMA FILHO, Manuel Ferreira; ABREU, Regina Maria do Rego Monteiro. A Antropologia e o Patrimônio Cultural no Brasil. In: LIMA FILHO, M. F; BELTRÃO, J. F; ECKERT, C. (ORG.). **Antropologia e Patrimônio Cultural : diálogos e desafios contemporâneos**.

Blumenau: Nova Letra. Associação Brasileira de Antropologia, 2007. p. 21-44

LITTLE, Paul. **Territórios Sociais e Povos Tradicionais no Brasil**: por uma Antropologia da Territorialidade. Tempo Brasileiro: Rio de Janeiro. Anuário Antropológico, 2004, p. 251-

290. Disponível em: <https://xa.yimg.com/kq/groups/17594168/1815617993/name/Paul+Little+-sociais+e+povos+tradicionais+no+Brasil.pdf>>. Acesso em 25 set. 2017.

MALDI, Denise. **A questão da territorialidade na etnologia brasileira**. Sociedade e Cultura, vol. 1, num. 1, 1998, pp. 1-17.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Ed. Cosac & Naify, 2003.

MONTEIRO, Elaine; SACRAMENTO, Mônica. **Pontão de Cultura do Jongo/Caxambu: Ação coletiva e identidade negra em comunidades tradicionais**. In: X CONGRESSO LUSO AFRO BRASILEIRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS, em Braga, Portugal, 2009.

NORA, Pierre (1993). **Entre memória e história**: a problemática dos lugares. Projeto de História, Revista do Programa de Estudos de Pós-graduação em História e do Departamento de História da PUC. São Paulo. n. 10, dezembro. p. 7-28.

OLIVEIRA, João Pacheco de. **Uma etnologia dos “índios Misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais**. Mana 4(1): 47-77, 1998. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/mana/v4n1/2426.pdf>>. Acesso em: 30 ago. 2015.

ROCHA, Gilmar. Cultura Popular: do Folclore ao Patrimônio. In: **Mediações**, vol. 14, n. 1, p. 218-236, Jan-Jun, 2009.

POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. In: **Estudos Históricos**, vol. 2, nº 3. Rio de Janeiro, 1989, p. 3-15.

SILVA, Sandro José da. **“Do fundo daqui”**: Luta política e identidade quilombola no Espírito Santo. Tese de doutorado. Rio de Janeiro, ICHF/UFF, 2012.

SILVA, Larissa de Albuquerque. **„O alvoroço do mangangá”**: uma análise do processo patrimonialista do jongo na comunidade de São Mateus, Anchieta (ES). Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2016.

_____. A Transmissão do jongo na comunidade negra de São Mateus, Anchieta (ES). In: OLIVEIRA, O. M. (Org.) **Direitos Quilombolas & Dever de Estado, em 25 anos da Constituição Federal de 1988**. Rio de Janeiro: Associação Brasileira de Antropologia, 2016. p. 171-182.

VIANNA, Letícia R. Patrimônio Imaterial: legislação e inventários culturais. A experiência do Projeto de Saberes da Cultura Popular. In. LONDRES, C. (et al) **Celebrações e Saberes da Cultura Popular: pesquisa, inventário, críticas e perspectivas**. Vol. 5. Série Encontros e Estudos. Rio de Janeiro: Funarte, IPHAN-CNFCP, 2004.

VIEIRA JUNIOR, Itamar Rangel. **Quando a memória é patrimônio**: expressões de territorialidade de comunidades quilombolas. *Revista Geografia em questão*, v. 08, n. 01, 2015. p. 150-163. Disponível em: <e-revista.unioeste.br/index.php/geoemquestao/article/download/10131/8384>. Acesso em 18 nov. 2017.

WEBER, Max (1972). **Economia e Sociedade**. 3. ed., Brasília: Editora da UNB [1920].