



**5º Encontro Internacional de Política Social**  
**12º Encontro Nacional de Política Social**  
Tema: “Restauração conservadora e novas resistências”  
Vitória (ES, Brasil), 5 a 8 de junho de 2017

---

**Eixo: Relatos de Experiência.**

**Territórios pretos e o jongo: histórias contadas na Serrinha**

**Fabiana Pereira da Silva<sup>1</sup>**

**Resumo:** Formados pela segregação espacial imposta pelo pensamento colonialista, os territórios pretos são, também, espaços fazedores e promotores de saberes, práticas e memórias que o singularizam. Este trabalho trata de um desses espaços, o Morro da Serrinha, que é o cenário do Jongo da Serrinha, em Madureira, zona norte do Rio de Janeiro, prática cultural que possibilitou mudanças nas relações estabelecidas com o local em meio aos problemas sócio-políticos enfrentados por seus habitantes. O presente trabalho tem por objetivo refletir sobre a construção de territórios segregados criados pela estrutura racial e os significados dados aos espaços por personagens que estabelecem territorialidade e costuras de afeto, tendo como foco a Casa do Jongo da Serrinha.

**Palavras-chave:** Território. Jongo da Serrinha. Segregação espacial. Racismo.

**Abstract:** Formed by spatial segregation imposed by colonialist thinking, black areas are also doers spaces and promoters of knowledge, practices and memories that make. This work deals with one of those spaces, the Morro da Serrinha, which is the scenario of the Jongo da Serrinha, in Madurai, the North zone of Rio de Janeiro, cultural practice that allowed changes in the relations established with the place in the socio-political problems faced by its inhabitants. The present work aims to reflect on the construction of segregated territories created by racial structure and meanings given to spaces by characters who establish territoriality and seams of affection, focusing on the home of the Jongo da Serrinha.

**Keywords:** land. Jongo da Serrinha. Spatial segregation. Racism.

Um trecho do texto “A minha pátria é uma viagem”, de José Eduardo Agualusa<sup>2</sup> permeia as relações pelas quais o jongo perpassa no território do Rio de Janeiro. Diz o autor: “Penso muitas vezes em Angola e no Brasil como dois irmãos separados durante a infância... O Brasil, porém, necessita redescobrir a África, na vitalidade da sua cultura moderna, pois só assim os brasileiros de origem africana poderão recuperar por inteiro a dignidade que lhes foi roubada com a escravatura” (p.257).

Durante o processo de pesquisa deste trabalho, participei durante as sextas-feiras do segundo semestre de 2016 de uma disciplina no Departamento de Educação chamada “Patrimônio Negro e a Universidade”. A disciplina foi ministrada pela professora Elaine Monteiro, que realiza um trabalho de pesquisa junto às comunidades jongueiras do

---

<sup>1</sup> Graduanda em Ciências Sociais pela Universidade Federal Fluminense.

<sup>2</sup> - José Eduardo Agualusa é um escritor angolano com ascendência portuguesa e brasileira, e faz menção à divisão de identidade física causada pelo processo de escravização, e da dificuldade que o Brasil possui de reconhecimento de saberes da África.

Sudeste. Elaine trabalha de forma a integrar essas comunidades junto à universidade através do projeto Pontão do Jongo<sup>3</sup>.

Em uma dessas aulas, que eram abertas ao público, recebemos alguns membros das comunidades jogueiras e também visitantes. Dentre esses visitantes, um professor da Guiné Bissau. Esse professor relatou que em sua comunidade eles tinham uma celebração chamada Jongo. E que a mesma era em roda e com danças locais.

Os dois irmãos separados pelo processo de escravização e colonização são unidos por suas práticas e vivências, mesmo que ainda não reconheçam nelas sua comunhão. O traçado principal dessa pesquisa se move pela construção do território sociocultural do jongo, buscando os caminhos atravessados por essa vivência para que se estabeleça seu território físico e para que o jongo se torne parte integrante dele.

### **Primeiros Territórios**

Rodrigo Nunes, jogueiro da região de Madureira e integrante do Grupo Companhia de Aruanda, afirma no documentário “Assó, adorei o jongo” que o jongo nasceu aqui, no Brasil. Como informei na introdução, conheci um professor da Guiné Bissau nas aulas da disciplina de Patrimônio Negro e a Universidade, ministrada pela professora Elaine Ribeiro, do Departamento de Educação da Universidade Federal Fluminense, que descrevia uma celebração na sua terra chamada jongo, que era feita em roda e com cânticos. Mas afinal, o jongo é daqui ou de lá?

As celebrações de jongo se estabeleceram, inicialmente, em terreiros e fazendas de café, onde se formaram os primeiros territórios pretos escravizados. E digo pretos, e não negros, pois a territorialidade preta se estabelece não só por elementos forçosos pelos quais esses grupos escravizados foram expostos, mas também pela criação de uma comunidade que possui dinâmicas, saberes e subjetividades. E estas hoje também se ressignificam pelas nomenclaturas. Assim como negro foi uma nomeação do processo de escravização e depois uma ressignificação da resistência desses grupos, a palavra preto

---

<sup>3</sup> - O Pontão do Jongo é um programa desenvolvido pela Universidade Federal Fluminense, em parceria com quinze comunidades jogueiras do Sudeste, articulando e fortalecendo as comunidades, atendendo suas demandas e constituindo um campo de investigação sobre a cultura negra, construindo um projeto coletivo de salvaguarda de um bem registrado como um Patrimônio no Brasil. Disponível em: <<http://www.pontaojongo.uff.br/acao-coletiva>>. Data: 10 jan. 2017.

hoje carrega elementos de afeto e discussões raciais que transportam interesses dos novos grupos.

Na região Sudeste do Brasil, com grande concentração de fazendas às margens do Rio Paraíba do Sul, o jongo estabeleceu seus espaços e ramificações formando uma grande teia através dos estados que o compõem. As famílias que se formaram através dessa vivência em diáspora promoveram, através da prática do jongo, uma maneira de construir seus laços e processos culturais para além das descrições de pacificidade e aceitação do regime de escravização ao qual foram forçosamente submetidos. Sobre isso, Rolnik (1989) diz:

É importante salientar que mesmo a senzala, desenhada pelos senhores brancos como espaço de confinamento dos escravos – fileiras de quartos sem janelas ou mobília fechando-se em pátios de onde podia vigiá-lo e comandá-lo –, acabou por se configurar como território negro. Para os negros desterritorializados da África e trazidos ao Brasil pela máquina comercial europeia, a senzala representava submissão à brutalidade dos senhores. Porém, não eram só o olhar vigilante do senhores. Porém, não eram só o olhar vigilante do senhor e a violência do trabalho escravo que estruturavam o cotidiano dos habitantes da senzala. Foi também no interior dessa arquitetura totalitária que floresceu e se desenvolveu um devir negro, afirmação da vontade de solidariedade e autopreservação que fundamentava a existência de uma comunidade africana em terras brasileiras. O confinamento na terra de exílio foi capaz de transformar um grupo – cujo o único laço era a ancestralidade africana – em comunidade. (p. 30)

Em meio a esse processo político e social, cabe a análise de três questões pelas quais esses povos produziram seus laços durante esse período que ainda se assemelham às formações contemporâneas das comunidades jongueiras: a formação dos territórios pretos de acordo com as demandas sociais e políticas; a formação de territórios pretos existenciais, disseminando suas práticas e processos comuns; e o jongo como elemento fomentador da junção desses dois processos. Como esses processos não caminham separados, as exposições serão disseminadas como uma teia que se entrelaça e explicita uma trama.

Junto com as senzalas, como afirmou acima Raquel Rolnik, os quilombos e terreiros se tornam aqui os primeiros territórios pretos, produtores e difusores das subjetividades daqueles grupos. O corpo é o primeiro território de construções subjetivas, e através dele se realizam movimentos de construção de espaços e experiências.

A travessia do Atlântico não fez com que esses grupos esquecessem sua memória, sua história. Esses corpos, na verdade, não resistiram somente ao processo de escravização,

mas também às suas tessituras afetivas e culturais. O corpo é seu processo de escrevivência<sup>4</sup> histórica. Conforme descrito por Rolnik:

o próprio corpo, espaço de existência, continente e limite do escravo. [...] Era através dele que, na senzala, o escravo afirmava e celebrava sua ligação comunitária; foi através dele, também, que a memória coletiva pode ser transmitida, ritualizada (1989, p. 30).

O corpo e suas cognições são portadores e movimentos das mudanças geoespaciais e políticas. O processo de memória e história contadas e trazidas pelo jongo são um constante movimento dessas tessituras que atravessaram terreiros e quilombos formados por esses corpos que preservaram suas experiências em grupo. As subjetividades se estabelecem na medida em que encontramos o outro. E através de insistências, os pretos que aqui conseguiram chegar advindos de diversas Áfricas, já imbuídos de atravessamentos no processo, nortearam novos significados de empretecer as experiências.

Segundo Gilroy (2001), esses grupos são processos de atravessamentos de interculturas que se formaram em afro-diáspora, no caminho do Atlântico:

Como tentei demonstrar, esta abordagem cosmopolita nos leva não necessariamente só à terra onde encontramos o solo especial no qual se diz que as culturas nacionais têm suas raízes, mas o mar e a vida marítima, que se movimenta e que cruza o oceano Atlântico, fazendo surgir culturas planetárias mais fluidas e menos fixas. (p. 15)

Ele aponta para elementos de ruptura com a segmentação e linearidade. Os grupos são atravessados pela cultura africana, mas também pela caribenha, jamaicana, britânica... O caminho é também um encontro. E os encontros são formações territoriais e transculturais, como o próprio autor diz.

Então, o jongo que aqui se faz não é somente daqui, mas também de lá. Do Atlântico, da Guiné Bissau, do Bracuí e também da Serrinha. De um movimento que começa nos movimentos dos corpos e se concretiza na construção comum na formação de territórios, como se deu no Jongo da Serrinha.

O processo de chegada do Jongo na Serrinha é movimentado, inicialmente, para atender a um processo de “revitalização” das grandes cidades brasileiras nas quais se movimentaram um grande tráfico de pessoas escravizadas, e que moveram seus processos

---

<sup>4</sup> Termo utilizado por Conceição Evaristo para definir sua escrita que parte de suas vivências como mulher preta e periférica da cidade de Belo Horizonte, Minas Gerais. Seria a mistura da palavra escrita com vivências. “*Becos da Memória*”. EVARISTO, Conceição. Belo Horizonte: Mazza, 2006.

de moradia para os grandes centros urbanos devido à concentração dos portos. Nesse período também, no início do século XX, com a recente abolição da escravidão, em torno dos grandes centros se formaram processos de habitação aos quais esses grupos foram submetidos, não só pelo processo de abolição, mas também como campo de resistência de pretos não alforriados. Os centros também se tornaram uma espécie de camuflagem de pretos escravizados que fugiam de seus “donos”, formando grupos de resistência nesse novo espaço. O processo de segregação racial se inicia através de um modelo geográfico que procura semelhanças com o modelo europeu, sendo promovida uma proposta de “reestruturação”, ou como hoje chamamos de “revitalização” para que os grandes centros fossem embranquecidos e tivessem a característica de uma metrópole com caráter de ascensão. Rolnik apresenta os dados desse processo de formação:

A face urbana desse processo é uma espécie de projeto de “limpeza” da cidade, baseado na construção de um modelo urbanístico e de sua imposição através da intervenção de um poder municipal recém-criado. Um dos principais alvos de intervenção foram, nas duas cidades, justamente os territórios negos. A violência dessa transformação foi ainda maior no Rio de Janeiro, não só porque a cidade era maior e mais importante, mas sobretudo porque, na virada do século, era ainda uma cidade muito negra. (p. 32)

Dentro desses processos de costura espacial e existencial, Vovó Maria Joana se apresenta como uma das grandes personagens norteadoras do movimento que se compreende como “resistência cultural do jongo”, como disse Mestre Darcy.

O jongo projeta Mestre Darcy, que enxerga o espaço acadêmico e outras instituições. E Mestre Darcy enxerga os espaços como possibilidade de permanência do jongo. Como ele diz: “pra mim a preservação do jongo é uma coisa muito séria que eu empenho toda a minha vida”. E realizar o reconhecimento do jongo dentro de uma comunidade periférica na década de 1970 foi a maneira de reinventá-lo. De fazê-lo. O processo de fluidez que se deu antes, durante e depois do Atlântico se perpetua.

Mestre Darcy afirma no mesmo documentário citado acima (“Assó, adorei o jongo”): “mamãe era jongueira, papai era jongueiro, vovô era jongueiro...” Os efeitos produzidos por estes encontros foram distintos na formação destes sujeitos. Mas, eles criaram um campo de informações que preservaram a importância da manutenção do jongo. O jongo é um objeto comum de encontros desses sujeitos.

E mestre Darcy não parou nele. Tia Maria do Jongo, figura ilustre e afetiva do Morro, foi uma das pessoas que ele chamou para participar das práticas. E claro, Mestre Fuleiro,

Vovó Tereza... Dentre outros jongueiros e jongueiras que salvaguardaram o jongo no corpo participaram desta construção. Tia Maria, até hoje, também é essa figura que movimenta o jongo como um lugar comum. O seu quintal e sua casa, ainda hoje, cheios de desenhos dos meninos pelas paredes, também são cheios de memórias e histórias. Ela é essa figura de afeto que no contato com o Mestre Darcy construiu um novo movimento para o jongo. Na verdade percebo Tia Maria como a possibilidade de movimentos. Ela, que passou e presenciou esses primeiros passos do jongo no local, também compreende e ressignifica o jongo hoje. Ela se torna uma referência de que os processos identitários ou de reconhecimento de um grupo não estão achatados e inertes. A “identidade jongueira” seria um imaginário, e que na verdade os processos de construção de identidades são e estão em movimento, assim como no Atlântico, onde a fluidez se constrói pelo espaço e pelos passos dos grupos.

No trabalho de Aline Oliveira (2015), localizei uma entrevista da Tia Maria onde ela diz:

Foi do Darcy [a vontade de colocar as crianças para dançar no quintal de Tia Maria] porque a Vovó Maria Joana pediu para ele botar as crianças para dançar aí, que fica em extinção, porque ela já estava lá, que era só velho do tempo dela, só as pessoas muito velhas, velhinhas mesmo. Uma senhora assim de 40-50 anos, não dançava. Então ele botou as crianças para dançar. Mas a primeira dança foi aqui no meu terreiro, que também ele vinha aqui, ele via, que aqui estava sempre cheio de crianças. Minha casa sempre foi ... agora que... amenizou um pouquinho. Mas aqui sempre foi cheio de criança. Aí um dia ela estava aqui aí viu as crianças. “Ah Maria, vamos botar ele no jongo” Aí começou a cantar, as crianças começou a dançar, aí pronto, dali nasceu. Ele ia toda hora, logo no dia seguinte ele trouxe um tambor “amanhã vou trazer um tambor” e tal. Aí... aí foi um, veio trazendo outro, o outro... o terreiro ficou cheio de repente, ele ficou todo prosa. O jongo com as crianças nasceu aqui. (p. 87)

### **O Jongo é da Serrinha**

Dionne Boy, responsável pela parte executiva da casa é um desses personagens. Ela conheceu mestre Darcy na década de 1990, na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC), quando o mesmo levava o jongo e seus saberes para o espaço. Ela se integrou ao espaço e às atividades da comunidade e desde então desempenha um papel de liderança junto às demais mulheres. Foi uma das idealizadoras e organizadoras das propostas da ONG Cultural Jongo da Serrinha, que nasceu em 2001. Sobre sua aproximação do jongo, Dionne conta:

Na verdade, a minha entrada no Jongo da Serrinha, que dizer, elas já eram um grupo que já existia há 50 anos e tal, já tinha esse conjunto de valores, essa forma de fazer. Essa estrutura, né. Essa estrutura jogueira. Ela é uma tradição, então ela já estava dada. E eu vim dessa leva do Darcy assim, eu sou dessa geração que se aproximou via Darcy, que era uma pessoa criativa em relação ao jongo, ele criava coisas com aquela tradição. Ele criou música em formato de espetáculo, tudo. Mas, sobretudo, ele via o jongo como um grande conteúdo e que isso poderia ter multiformas. (Oliveira, 2015, p. 59)

A inserção de novas pessoas e novos direcionamentos ao jongo é, na verdade, uma resposta em função das vivências que se apresentam. E ela trará conflitos. Luiz Rufino (2015), em seu livro “História e Saberes de Jongueiros”, traz um pouco dessa análise quanto à resistência das mudanças apresentadas por Darcy pela comunidade:

As ações da figura do Mestre Darcy dividem opiniões. É comum escutarmos falas - de alguns jongueiros também, mas principalmente de indivíduos não praticantes – responsabilizando as intervenções de Mestre Darcy como elementos que determinaram a descaracterização do jongo. As críticas que apontam o jongo que é praticado atualmente como uma manifestação descaracterizada, impura, orienta-se a partir de um imaginário essencialista /essencializado em relação à manifestação. É comum escutarmos o termo “tradição” emergindo como justificativas para desqualificar o que atualmente é praticado pelos jongueiros da Serrinha e da cidade do Rio de Janeiro. (p. 48)

Essas discussões trazidas são, ainda hoje, permeadas por conflitos e difíceis convivências. Tanto nas experiências administrativas no que se entende como práticas do jongo da Serrinha hoje, como em experiências externas, do jongo praticado em diversos cantos da cidade, nas rodas de grupos de danças populares, instituições e pessoas que utilizam também a prática do jongo em aulas particulares. Com críticas ou não, a difusão e o alcance do jongo em todas essas esferas foi permeada pela promoção e mudanças no jongo realizadas pelo Mestre Darcy. E esses problemas que também se desenvolveram neste contexto social estão longe de serem inteiramente compreendidos. Existe uma grande discussão que se estabelece para mim como hipótese, a saber: que esses movimentos econômicos e políticos que envolvem a prática do jongo estão no campo da ética. A maneira pela qual se desenvolve e cresce o jongo é importante para que suas práticas possam ser renovadas e conhecidas com maior amplitude. E nisso, os praticantes do jongo, advindos de comunidades jogueiras ou não o fazem. O problema é o espaço que se dá para que as comunidades jogueiras possam também apresentar o jongo em instituições e locais de visibilidade visando um retorno financeiro também à comunidade.

O que é posto em questão é se isso é uma preocupação dos demais praticantes. Se há uma preocupação com o reconhecimento das comunidades jongueiras na prática difundida.

Hoje existe um grande movimento da Rede de Jovens Jongueiros, formada pelos jongueiros da região Sudeste, dentre eles Suellen Tavares, liderança jongueira da Serrinha, para compreender todos esses movimentos realizados pelo jongo na região, para compreensão da política de salvaguarda<sup>5</sup>, para inserir os mestres jongueiros nesse movimento econômico que o jongo ganhou, pois existe uma negligência no que se compreende como reconhecimento desses mestres e mestras das comunidades das regiões de atuação do jongo. A precariedade de recursos que perpassa a Serrinha não é tão diferente das demais comunidades. Em sua maioria periféricas e pretas, as mesmas são marcadas por atravessamentos similares de violência e descaso.

Mestre Darcy já pensava no jongo como uma instituição, não uma em que vigorem leis e normas, mas um lugar de reconhecimento comum com direitos consuetudinários. A questão é que essa nova estrutura inclui o jongo no que entende como “o jogo do mercado”, pois se faz necessário à compreensão dos mecanismos de manutenção da prática pelos reconhecimentos legais, como se tornar Patrimônio Imaterial em 2005, como receber apoio financeiro de grandes empresas, estabelecendo editais e reconhecimento político, e também a manutenção das práticas culturais, que está sujeita à concepção de cultura-mercadoria<sup>6</sup>, definição dada por Félix Guattari (1986) que é toda a aparelhagem construída para atribuição de valores sociais: pessoas especializadas, instituições culturais, dentre outros mecanismos.

[...] o chamaria de “cultura-mercadoria”. Aí já não há julgamento de valor, nem de territórios coletivos da cultura mais ou menos secretos, como nos sentidos A e B. A cultura são todos os bens: equipamentos (casas de cultura, etc.) todas as pessoas (especialistas que trabalham nesse tipo de equipamento), todas as referências teóricas e ideológicas relativas a esse funcionamento, enfim tudo que contribui para a produção de objetos semióticos (livros, filmes, etc.), difundidos num mercado determinado de circulação monetária ou estatal. (p. 17)

---

<sup>5</sup> Salvaguarda é uma proteção concedida por uma autoridade que preserva contra perseguição, que resguarda a existência de algo. A política de Salvaguarda do jongo foi mediada pelo Pontão do Jongo, em 2011, junto ao IPHAN (Instituto do Patrimônio Histórico Artístico Nacional), com intuito de constituir-se como referência para a política de salvaguarda do Jongo do Sudeste. Ver [http://www.pontaojongo.uff.br/sites/default/files/upload/plano\\_de\\_salvaguarda\\_versao\\_final.pdf](http://www.pontaojongo.uff.br/sites/default/files/upload/plano_de_salvaguarda_versao_final.pdf). Acessado em 10/01/2017.

<sup>6</sup> Termo utilizado por Félix Guattari em seu livro “Cartografias do Desejo” para falar da relação que o mercado estabelece com as práticas culturais; com os interesses que movem, dentro da estrutura capitalista, as práticas culturais que se tornam “visibilizadas” e “apreciadas” socialmente em um determinado espaço-tempo.

Quando me refiro ao jongo como instituição, me refiro também às demandas apresentadas pelos territórios negros, negligenciados e esquecidos, nos quais não se apresentam propostas políticas resolutivas e mediadoras, tornando o jongo um canal de formulações e inclusões de práticas que possam atender e compreender a realidade da comunidade, buscando alternativas de promoção de cidadania. E nesse processo, Mestre Darcy foi uma dessas figuras que promoveu uma mediação pedagógica na compreensão de uma prática expansiva e aberta: de que, agregar pessoas e construir com elas um novo caminho para que o jongo se perpetuasse, seria a maneira de continuar realizando-o na cidade do Rio de Janeiro.

Quando Dionne foi inserida no contexto pelo Mestre Darcy compreendeu que já existia uma maneira de fazer jongo, que sim, é o movimento tecido pelas pessoas que se propõem a fazê-lo, praticá-lo. Ela entendeu que Mestre Darcy queria mais lugares pra ele. Que ele de fato chegasse às universidades, às ruas, a todos os espaços possíveis. Ela era uma mulher fora desse contexto social do qual o Mestre Darcy viveu, mas se engajou nessa proposta, e desde 2004 é coordenadora executiva da ONG Cultural.

Luiza Marmello, também uma das lideranças da casa, foi umas das pessoas que Mestre Darcy reconheceu como parceira. A mesma também não é da comunidade. É formada na Escola de Música da UFRJ, e foi uma protagonista importante nesse novo movimento alcançado pelo jongo que algumas pessoas identificam como “jongo de palco”. Luiza sempre fala do quanto Mestre Darcy foi importante para ela na construção de sua identidade. Ela foi uma das primeiras mulheres a tocar tambor em uma roda com ele, e hoje trabalha na Casa mantendo a proposta dessa história. Em sua entrevista ao trabalho de Oliveira, ela diz:

Tem gente jogueira na universidade, já, então são grandes conquistas nossas que a gente não pode deixar morrer. Então a gente, a partir do Mestre Darcy, que foi aquela coisinha, foi o grão de feijão que fez essa feijoada aí, (risos) – entendeu? – disseminar. (2015, p. 53).

### **Uma questão racial**

No dia 08 de outubro estive na Casa do Jongo para a oficina dos adolescentes do Diálogos Sem Papas na Língua. Como disse, fui convidada pela Deise para compor o grupo que realiza a oficina com os adolescentes da comunidade todos os sábados. Trata-se de uma oficina socioeducativa com temas variados propostos por nós e por eles, mas sempre se aproximando das vivências e experiências deles. Os responsáveis pela oficina

são Deise Pimenta e Thiago de Campos. Thiago é bolsista da UFRJ da área de Serviço Social, e a universidade realiza uma parceria com a Casa. Buscamos estar juntos para pensarmos as atividades com/e para eles.

Neste dia realizei a atividade com eles sozinha. Apresentei uma proposta na oficina de pensarmos o processo de construção do jongo no local e como eles viam o jongo hoje. Apresentei um vídeo do Mestre Darcy e conversando com eles um pouco sobre o que eles entendiam e conheciam dele e das práticas do jongo em outros lugares, uma das adolescentes, a Maria Eduarda, falante que só ela, disse: “o jongo é muito mais que a dança pra gente”.

Os meninos (e digo meninos, por perceber a grandeza das ações deles e também a inocência de uma fase de não lugar como adolescência. Não há nenhuma referência de gênero) sentem como o espaço funciona e veem a casa como um lugar possível de não violência do território. Eles são fazedores dessa construção afetiva do espaço. Talvez não tenham a percepção da amplitude, mas compreendem que é um espaço de atuação viva que se dá por eles também.

A Duda trouxe uma questão relevante para se pensar o jongo da Serrinha hoje, que chegou por Darcy e outros, e que hoje é da Duda e de outros: pensar o jongo como Instituição, como esse lugar de passagem e presença que costura as relações e que o torna vivo. E falar disso implica a análise desse jongo que se institucionalizou como um lugar físico também. O lugar que dialoga com as demandas, mesmo com as das diversas mudanças históricas, sociais e políticas, e que é atravessado de maneira vertical pelas disputas de poder que possuem bases perpassadas por práticas raciais que se legitimam nas conquistas de territórios e reconhecimentos financeiros. Então, pensar no jongo como Instituição, é pensar também nesse marcador basilar que perpassa o território da Serrinha como um histórico de condução de suas lutas, disputas e interesses: o recorte racial é um elemento fundamental no trato das relações tecidas neste espaço.

O racismo e suas práticas naturalizadas não podem deixar de ser mencionados como fatores determinantes para definição de um cenário de violência, descaso e desigualdade social. Os territórios pretos que são importantes construtores de linguagens performáticas, que traduzem as suas realidades e apontam diversos caminhos culturais como modo de verbalizar seus ganhos e de denunciar as injustiças enfrentadas, também são estrategicamente localizados para manutenção de práticas abusivas e violentas. Sendo

assim, o espaço torna-se precarizado para a construção de sociabilidade, comprometendo o que se compreende como visibilidade e reconhecimento social.

Maria Nilza da Silva (2006) no seu artigo “Território e Raça: Fronteiras urbanas na metrópole brasileira” utiliza conceitos de Harvey<sup>7</sup> e de estudiosos da Escola de Chicago, especialistas em sociologia urbana, para a compreensão da construção da segregação espacial, a qual está diretamente ligada à segregação racial. Traçando um paralelo com pesquisas realizadas no cenário do país, e até mesmo comparando esses territórios com territórios pretos de Chicago, percebe-se uma enorme medida separatista quanto ao que se refere a acesso de negros a outros diversos locais de informações que privilegiam a população branca, e que colocam que o processo de trânsito de pessoas pretas na cidade difere daquele das pessoas brancas. A autora aponta também um estudo realizado por Costa Pinto, na cidade do Rio de Janeiro, em que o mesmo percebe que dentre 100 pessoas moradoras de favelas, 71 são pretas. Segundo seus dados, os processos de diferentes trânsitos pela cidade estão ligados à cor e à classe.:

[..] as favelas do Rio de Janeiro constituem uma área social caracteristicamente definida pelo tipo social de seus habitantes – e pela posição social que eles ocupam no sistema de vida social da cidade – a conclusão, documentadamente provada, a que se chega, é que nelas a segregação existe em índice altamente expressivo: enquanto que, em cada 100 habitantes do Rio de Janeiro, 27 são de cor - na população das favelas, em cada 100 habitantes, 71 são de cor. Essa grande diferença entre a proporção dos elementos de cor nas áreas mais deterioradas da cidade – é a forma mais expressiva pela qual se manifesta aqui a segregação étnica. (Costa Pinto apud Silva, 2006, p. 6).

Conversando com um dos meninos num dia de oficina da Diálogos, Caio me disse que foi abordado pela polícia por volta das 22h. Disse que a polícia não acreditava que ele pudesse ter o celular que ele estava portando. Ele disse: “eu não posso ter um Iphone porque eu sou preto, entende? É assim que eles entendem”.

Essas separações territoriais hierarquizam também os recursos sociais de acordo com a sua situação geográfica, classificando também os grupos que se situam em determinados espaços. A classificação se dá pela via fenotípica, conforme o conceito de raça trazido por Kabenguele Munanga (2013), que explica a construção histórica do termo, e quando

---

<sup>7</sup>David Harvey, geógrafo britânico marxista formado pela Universidade de Cambridge, trabalha com diversas questões ligadas a geografia urbana, dentre elas processos de segregação urbana.

ele se torna, na prática, uma maneira de classificar a diversidade humana através de um processo de hierarquias que se movimentam pelas distintas características físicas:

François Bernier emprega o termo no sentido moderno da palavra, para classificar a diversidade humana em grupos fisicamente contrastados, denominados raças. Nos séculos XVI-XVII, o conceito de raça passa efetivamente a atuar nas relações entre classes sociais da França da época, pois utilizado pela nobreza local que se identificava com os Francos, de origem germânica em oposição ao Gauleses, população local identificada com a Plebe. Não apenas os Francos se consideravam como uma raça distinta dos Gauleses, mais do que isso, eles se consideravam dotados de sangue “puro”, insinuando suas habilidades especiais e aptidões naturais para dirigir, administrar e dominar os Gauleses, que segundo pensavam, podiam até ser escravizados. Percebe-se como o conceito de raças “puras” foi transportado da Botânica e da Zoologia para legitimar as relações de dominação e de sujeição entre classes sociais (Nobreza e Plebe), sem que houvesse diferenças morfo-biológicas notáveis entre os indivíduos pertencentes a ambas as classes. (p. 1)

Munanga segue explicando que o conceito de raça é utilizado para “operacionalizar o pensamento”, tratando a diversidade humana por meio de classificações hierárquicas dentro de uma cadeia que se compreende como um “modelo social de existência”. Organizamo-nos por meio de classificações: de ideias, de prioridades, de valores materiais, intelectuais, e até sentimentais. Esses processos também estão imbuídos na nossa maneira de enxergar as diferenças humanas.

O autor segue na análise levando a compreensão de como se constitui e se naturaliza, ao partir desta premissa, o racismo:

Com efeito, com base nas relações entre “raça” e “racismo”, o racismo seria teoricamente uma ideologia essencialista que postula a divisão da humanidade em grandes grupos chamados raças contrastadas que têm características físicas hereditárias comuns, sendo estas últimas suportes das características psicológicas, morais, intelectuais e estéticas e se situam numa escala de valores desiguais. Visto deste ponto de vista, o racismo é uma crença na existência das raças naturalmente hierarquizadas pela relação intrínseca entre o físico e o moral, o físico e o intelecto, o físico e o cultural. O racista cria a raça no sentido sociológico, ou seja, a raça no imaginário do racista não é exclusivamente um grupo definido pelos traços físicos. A raça na cabeça dele é um grupo social com traços culturais, lingüísticos, religiosos, etc. que ele considera naturalmente inferiores ao grupo a qual ele pertence. De outro modo, o racismo é essa tendência que consiste em considerar que as características intelectuais e morais de um dado grupo, são conseqüências diretas de suas características físicas ou biológicas (p. 7).

A favela é um espaço de grandes problemas que estão e são desencadeados através desta teia apresentada, mas é também um espaço de resistência e saberes que requerem

cuidados, devido à sua relevância na compreensão e contribuição nos processos culturais e sociais, sendo um agente agregador de memória e história da população afro-brasileira. O desenvolvimento de atividades que pautam os meninos do local são elementos importantes de percepção das dirigentes da casa sobre a forçada Instituição Jongu.

A casa realizou um ano de inauguração no dia 29 de novembro de 2016, e uma das pessoas à frente do espaço, Suellen Tavares, moradora e jogueira desde a infância, ainda realiza trabalho voluntário sem que haja reconhecimento financeiro por suas atividades desenvolvidas no espaço. E a demarcação de circulação de mulheres pretas no espaço social também é um fator historicamente construído dentro da estrutura de raça. Como trazido por Antônia Garcia dos Santos (2012):

“A cidade tem sido concebida e organizada na lógica masculina e branca, portanto, machista e racista e, assim, não contempla a diversidade que ela contém”. (p. 158)

O que desejo explicitar é que os territórios são também os marcadores de uma premissa que tomam como base de conhecimento o eurocentrismo e o etnocentrismo. A inserção de grupos de territórios pretos e de suas práticas em outras esferas sociais e espaciais já está marcada por essa premissa. E quando ocorre um encontro desses grupos com os demais grupos é importante ter essa clareza para que se compreendam suas demandas e suas reais necessidades. A compreensão está na lógica social instituída, que prevê um modelo capitalista que mantém o racismo como engrenagem desse processo, pois os serviços, as oportunidades e circulação espacial estão são subalternas a esta lógica.

Todas essas questões estão em jogo quando a Casa se coloca como uma Instituição para dar conta de suas demandas territoriais e circula uma série de propostas para que o espaço seja agregador de movimentos culturais e sociais que possam ser elementos fomentadores de transformações no espaço.

O que esses estranhamentos ou desencontros revelam é que existe um processo de política econômica que perpassa uma lógica capitalística que se realiza pelo recorte racial. A formação de um território preto se dá nesse recorte, e sua lógica de funcionalidade e existencialidade também. Esses marcadores são importantes para o reconhecimento dos atravessamentos das práticas e das complexidades que eles possuem.

## **Referências**

AGUALUSA, José Eduardo. A minha pátria é uma viagem. In: COELHO, Pedro Motta Pinto; SARAIVA, José Flávio Sombra. **Fórum Brasil-África: Política, Cooperação e Comércio**. [S.l.]: IBRI, 2004. p. 257-266.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.

BOURDIEU, Pierre. **A miséria do mundo**. Rio de Janeiro: Vozes, 1997.

DMENSTEIN, Magda; VILHENA, Junia de. ZAMORA, Maria Helena. **Da vida dos jovens nas favelas cariocas: Drogas, violência e confinamento**. Rio de Janeiro: 2004.  
GARCIA, Antônia dos Santos. In: SANTOS, Emerson dos (Org.). **Questões Urbanas e Racismo**. Petrópolis: 2012, p.135-164.

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

GUATTARI, Felix; ROLNIK, Sueli. **Cartografias do Desejo**. 4. Petrópolis, 1996.

GUIMARÃES, Antonio Sergio Alfredo. **Como trabalhar com “raça” em sociologia**. São Paulo, 2003.

HAESBAERT, Rogério. **Território e multiterritorialidade: Um debate**. Porto Alegre, 2004

HARVEY, David. **A justiça social e a cidade**. Trad. e Prefácio de Armando Corrêa da São Paulo: Silva Hucitec, 1980.

INGOLD, Tim. **A Antropologia não é Etnografia**. Trad. Caio Fernando Flores e Rodrigo Ciconet. London/New York, 2011.

LUND, Kátia; FIALHO, Lili. **Assó, Adorei o Jongo!**. Rio de Janeiro, 2016.

MUNANGA, Kabenguele. **Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia**. Rio de Janeiro, 2013.

OLIVEIRA, Aline de Sousa. **Tia Maria do Jongo: Memórias que ressignificam identidades das atuais lideranças jongueiras do grupo Jongo da Serrinha**. São Paulo, 2015. Disponível em:  
<<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/100/100135/tde-24032016-152134/pt-br.php>>.

ROLNIK, Raquel. Territórios negros nas cidades brasileiras (etnicidade e cidade em São Paulo e no Rio de Janeiro). **Estudos Afro-asiáticos**, n.17, Rio de Janeiro, 1989.

RUFINO, Luiz. **Histórias e Saberes de Jongueiros**. [S.l.]: Mil Palavras: 2015.

SANTOS, Milton. **O espaço cidadão**. São Paulo, Nobel: 1987.

SANTOS, Emerson dos. Sobre espacialidades das relações raciais: Raça, racialidade e racismo no espaço urbano. In: SANTOS, Emerson dos (Org.). **Questões Urbanas e Racismo**. Petrópolis, 2012, p. 36-67

SILVA, Maria Nilza da. **Território e Raça (fronteiras urbanas numa metrópole brasileira)**. Minas Gerais: ABEP, 2006.